

MARX, VERDADE E DISCURSO

Mário Duayer

Truth collapses into immediate practical efficacy.
Then, subtly, practical efficacy collapses into money.
Thus truth collapses into money,
The universal measure of all things.

“A idéia de Ezequiel Maia era achar um mecanismo que lhe permitisse rasgar o véu ou revestimento ilusório que dá o aspecto material às cousas. Ezequiel era idealista. Negava abertamente a existência dos corpos. Corpo era uma ilusão do espírito, necessária aos fins práticos da vida, mas despida da menor parcela de realidade. Em vão os amigos lhe ofereciam finas viandas, mulheres deleitosas, e lhe pediam que negasse, se podia, a realidade de tão excelentes cousas. Ele lastimava, comendo a ilusão da comida; lastimava-se a si mesmo, quando tinha ante si os braços magníficos de uma senhora. Tudo concepção do espírito; nada era nada. [...] parece... que ele não tocou de um salto o fundo do abismo, mas escorregando, indo de uma restauração da cabala para outra da astrologia, da astrologia à quiromancia, da quiromancia à charada, da charada ao espiritismo, do espiritismo ao niilismo idealista.”

Machado de Assis, *Contos*.

Resumo: O presente artigo procura mostrar que Marx sempre procurou compreender e explicar a razão de ser (social) das teorias que criticava. O que equivale a dizer que não conferia primazia à crítica de natureza lógico-gnosiológica. Em outras palavras, trata de sublinhar a natureza ontológica do pensamento de Marx. Porém, como a ontologia, na atmosfera cultural e filosófica contemporânea, apenas é evocada para em seguida ser desqualificada como relativa, realçar o caráter ontológico do pensamento de Marx pode ser confundido com sua desclassificação. Na esperança de dissipar tal impressão, o artigo discute, num segundo momento, alguns aspetos do pensamento de Searle, autor não marxista e contemporâneo, que, a seu modo, é crítico vigoroso do relativismo ontológico em vigência.

Marx sempre considerou teoricamente o falso, o falso socialmente necessário. Em suas obras, formas de consciência científica, religiosa, artística, etc. que possuem validade social apesar de absurdas, lógica ou ontologicamente, jamais são descartadas após a inspeção crítica. Não são nem devem ser. Pois a crítica não tem o poder de dissolver praticamente a concepção ou teoria criticada. Se noções absurdas e incongruentes possuem validade social e, mais ainda, conservam essa validade a

Professor Titular do Departamento de Economia da UFF.

O texto valeu-se dos comentários da Profa. Maria Célia M. Moraes (UFSC), a quem agradeço. Nem por isso responde por erros e omissões. A bem da verdade, porém, parece-me cúmplice em algumas idéias.

despeito de arrasadoras críticas lógico-gnosiológicas, segue-se que a sua validade social deve depender de outras circunstâncias.

São inúmeras as ilustrações sobre esta questão que podem ser encontradas na obra de Marx. Comento, em primeiro lugar, primeiro a sua crítica da crítica lógico-gnosiológica de Kant às provas da existência de Deus. Trata-se de uma passagem de sua *Dissertação* de doutoramento, na qual Marx assinala que a potência real dos deuses na vida real confere a eles algum tipo de ser. Lukács, interpretando essas considerações juvenis de Marx, indica que ali a realidade social já é apontada como critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno. Em outras palavras, em Marx, a efetiva eficácia histórica de determinadas representações de Deus confere a elas um tipo qualquer de ser social, mesmo quando não se admita, como é o caso de Marx, a possibilidade da existência de algum Deus. Segundo Lukács, o problema central abordado por Marx, na *Dissertação*, é o da “função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de que elas, no plano ontológico geral, sejam falsas ou verdadeiras”. A crítica de Kant à prova ontológica, por se circunscrever ao lógico e gnosiológico, eliminava qualquer vinculação necessária entre representação e realidade, “negando todo caráter ontologicamente relevante do conteúdo”. (Lukács, 1979: 13-4)

Logo no início da *Introdução à Crítica da Economia Política* (Grundrisse) Marx aborda o mesmo tema. O objeto a ser investigado é a produção, produção material –indivíduos produzindo em sociedade. Antes de investigar a produção, entretanto, Marx indaga o sentido daquilo que denomina de Robinsonadas, a naturalização do indivíduo isolado e autônomo, personagem central das obras de Smith, Ricardo e Rousseau. Marx pondera que o caçador e o pescador individuais e isolados, pelos quais iniciam os dois primeiros, “de modo algum expressam uma mera reação contra o excesso de sofisticação e um retorno a uma vida natural mal compreendida, como imaginam os historiadores da cultura”. Similarmente, adiciona, o *contrato social* de Rousseau não se funda sobre tal naturalismo quando, por intermédio do contrato, põe em relação e conexão sujeitos naturalmente independentes e autônomos. Esta é, diz Marx, apenas a “manifestação exterior, estética, das Robinsonadas.”

Na verdade, trata-se de uma antecipação da ‘sociedade civil’, “em preparação desde o século XVI e que caminha a passos largos para a maturidade no século XVIII”.

Como sociedade fundada nas relações de troca, a ‘sociedade civil’ pressupõe a dissolução de todos os laços de dominação e subordinação, pressupõe a propriedade privada, pressupõe, enfim, a socialização anônima produzida pela troca de mercadorias. É o desenvolvimento da troca que produz o “indivíduo destacado de qualquer laço natural, etc. que em períodos históricos anteriores o fazia acessório de um aglomerado humano definido e limitado”. Em outras palavras, Marx indica desse modo o valor cognitivo de uma concepção ontologicamente absurda. O indivíduo da sociedade civil, apesar de produto da história é, na imaginação dos “profetas do século XVI”, concebido como originário, natural.

“Somente no século XVIII, na ‘sociedade civil’, as várias formas de conectividade social confrontam os indivíduos como um mero meio para realizar seus interesses privados, como necessidade externa. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é precisa e igualmente a época de maior desenvolvimento das relações sociais (e, deste ponto de vista, universais). O ser humano é, no sentido mais literal, um animal político, não apenas um animal gregário, mas um animal que pode se individualizar apenas em sociedade. A produção por um indivíduo isolado... é uma absurdidade tão grande quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo *juntos* e falando uns com os outros”. (Marx, 1977: 83-4)

No primeiro capítulo de *O Capital*, após delinear as características fundamentais da economia capitalista tendo em vista exclusivamente as determinações da esfera da circulação, da troca generalizada de mercadorias, Marx mostra de maneira cristalina que os agentes reais não podem, nem precisam, ter consciência da contradição entre a socialização crescente da produção e a natureza cada vez mais privada dos produtores. As formas de consciência que emergem da prática concreta dos produtores de mercadorias são tão objetivas e, por conseguinte, tão concretas como as próprias mercadorias. Por mais absurdas que sejam as concepções dos agentes que emergem de sua prática cotidiana, é por meio delas que eles tornam o mundo inteligível para si mesmos e são capazes de assumir as atitudes e comportamentos adequados àquelas relações.

Porém, no contexto de sua análise, Marx vai além das superstições da vida cotidiana e de sua objetividade. Na seção sobre o Fetichismo da mercadoria, ao analisar a consciência científica mais elaborada sobre as relações econômicas do capitalismo, além de sublinhar a tendência concreta do pensamento a hipostasiar as formas históricas, i.e., a tendência do pensamento em concentrar-se na forma desenvolvida e obliterar sua gênese e, portanto, sua historicidade –de novo, tendência objetiva,

ontologicamente objetiva-, Marx sublinha o caráter socialmente válido das categorias da economia burguesa, “formas de pensamento socialmente válidas, portanto objetivas, ajustadas às relações deste modo de produção historicamente definido, a produção de mercadorias”. Entretanto, como são categorias que hipostasiam a forma, naturalizam formas que são históricas, envolvem um flagrante absurdo do ponto de vista ontológico. A teoria, sistematizada com tais categorias, fornece uma falsa imagem do mundo social, posto que a naturalização da forma implica a desistoricização da sociedade. A sociedade humana resulta algo que deveio historicamente mas que não mais devém. Então, creio que é lícito afirmar que, para Marx, a falsidade de uma concepção no plano ontológico geral, ou de uma teoria científica –atributo que conferia às teorias de Ricardo e Smith-, não é obstáculo para sua objetividade, para sua eficácia social. (Marx, 1978: 85)

Ainda em *O Capital*, no segundo Posfácio, Marx oferece outra ilustração da questão que estamos buscando explicitar. Ali, examinando a história da economia política, Marx assinala uma importante inflexão da atitude da ciência relativamente à questão da verdade ou da falsidade da teoria. Mostra que, quanto mais se desenvolve o modo de produção capitalista, mais a economia política converte-se em ciência do capital. Quanto mais o capital se torna a relação social predominante, menos crítica se torna a economia política. Quanto mais a luta de classes muda de eixo, e a luta não é mais contra a aristocracia mas contra o proletariado, mais a economia política assume a naturalização das relações capitalistas apontadas acima e, em consequência, menos crítica é e tem de ser. Assim, salienta Marx, quando a classe trabalhadora passa a ser o adversário exclusivo, não importa mais à economia política a questão da verdade. Enquanto ciência, substitui a verdade de suas proposições por sua utilidade, utilidade para o capital.¹ Para colocá-lo em termos contemporâneos, a partir daquele instante o que importa é a adequação empírica dos teoremas, das proposições, e não a sua verdade. Ou a sua

¹ Tendo antecipado muitas coisas, Marx decerto não poderia ter antecipado a época, a nossa, em que impera uma completa licenciosidade ou indiferença em relação às modalidades de discurso. Não poderia imaginar, concedamos, que o contraste entre utilidade e verdade deixaria de demarcar o discurso científico do discurso meramente instrumental. Não poderia supor, enfim, que o critério da utilidade se transformaria no critério exclusivo do discurso científico, para falar só deste. Nem que seria assumido com tamanho gosto. Tome-se, a título de ilustração, as afirmações Hahn, importante economista neoclássico, em debate com um metodólogo econômico também neoclássico:

“[...] We make a mistake when we claim that in the thought experiments we describe the world. [...] Yet economics can be extremely *useful* – as well as dangerous. [...] Hausman gives good arguments why a false theory, or one, many of whose elements are false, may nonetheless be of *use*. I agree very much with his argument and indeed tell my ‘Principle’ students: ‘everything I will teach you is in a certain sense false but *useful*...’”. (Hahn, 1996: 191,2,3. Itálicos por MD).

performance retórica, sua capacidade de persuasão. A sua plausibilidade, pode-se dizer, desvanece diante de sua eficácia no plano prático-operatório.

“A burguesia conquistara o poder político na França e na Inglaterra [1830/MD]. Daí em diante, a luta de classes adquiriu, prática e teoricamente, formas mais definidas e ameaçadoras. Soou o dobre de finados da ciência econômica burguesa. Não interessava mais saber este ou aquele teorema era verdadeiro ou não; mas importava saber o que, para o capital, era útil ou prejudicial, conveniente ou inconveniente...”. p. 11

A existência social da ciência econômica é também tratada no capítulo intitulado “A Fórmula Trinitária”, de *O Capital*. (Marx, 1974) Neste capítulo, Marx procura mostrar como as condições objetivas, i.e. as relações econômicas reais, do regime capitalista de produção implicam a sua substantivação frente aos agentes. Somente após analisar esta substantivação real, passa a analisar a sua expressão teórica, científica. Assim, a seu ver, a economia vulgar, precursora do neoclassicismo,

[...] limita-se a traduzir, sistematizar e preconizar doutrinariamente as idéias dos agentes reais da produção cativos das relações de produção do regime burguês. Por isso não deve assombrar-nos o fato de que a economia vulgar sinta-se como o peixe n'água precisamente sob a forma mais estranha manifestação das relações econômicas, nas quais estas aparecem *prima facie* como contradições perfeitas e absurdas - na verdade, toda ciência seria supérflua se a forma de manifestar-se das coisas coincidissem diretamente com a sua essência - e que estas relações apareçam tão mais evidentes quanto mais se oculta o vínculo interno entre elas e mais familiares se tornam para a concepção corrente. Por isso a economia vulgar não tem a mais remota idéia de que a fórmula tripartite da qual parte, a saber, terra/renda, capital/juros, trabalho/salário ou preço do trabalho, encerra três composições *prima facie* impossíveis”.

[...] “E, do mesmo modo, pelo contrário, é igualmente natural, de outra parte, que os agentes reais da produção se sintam à vontade, como em sua casa, dentro destas formas estranhadas e irracionais de capital-juros..., pois são precisamente as formas fenomênicas nas quais eles se movem e com as quais convivem diariamente”.

[...] “Por isso, é também perfeitamente lógico que a economia vulgar, que não é outra coisa senão uma tradução didática, mais ou menos doutrinária, das idéias cotidianas que abrigam os agentes reais da produção, e que as põem numa certa ordem inteligível, veja nesta trindade, na qual aparece desconjuntada toda concatenação, a base natural, e desprovida de toda dúvida, de sua jactanciosa superficialidade”. p. 768

Parece, portanto, que essas ilustrações são suficientes para demonstrar que Marx não conferia primazia absoluta à crítica lógico-gnosiológica. Por outro lado, mostram igualmente que ele tinha plena consciência da eficácia social das teorias criticadas. Como eram objeto de sua crítica, naturalmente eram para ele falsas em maior ou menor grau. E, em consequência, imaginava que sua teoria era verdadeira, já que patentemente

construía uma teoria alternativa. Desse modo, ficamos com o seguinte problema. De um lado, elaborava minuciosas críticas às teorias burguesas. De outro, no entanto, estava totalmente consciente de que a validade das teorias que criticava não repousava em sua veracidade –muito pelo contrário! Isso parece evidenciar, ou uma atividade crítica diletante, coisa que sua atividade política desmente, ou uma atitude em tudo diferente das críticas de caráter acadêmico, megalômanas, que se atribuem o poder de dissolver superstições, crenças, e, sobretudo, converter interesses. Talvez não possa haver contraste maior entre a atitude de Marx, neste particular, e a de propostas de caráter parlamentar-discursivo. Ao que parece, Marx tem a convicção de que o convencimento e a persuasão, em que mais recentemente apostam Habermas e Rorty, por exemplo, são inoperantes se não estão dirigidos conscientemente à mudança das relações reais que produzem e pressupõem as idéias, valores, interesses, etc. criticados.

Mas, retornando ao tema, as passagens da obra de Marx trazidas à discussão indicam, além de tudo o que já foi dito, que em seu pensamento já estava claro o vínculo entre vida real, relações reais, e formas de consciência, científicas ou não. Portanto, muito antes das vogas kuhniana, comunicativa, discursiva, pragmática e afins, Marx já deixava claro, contra toda insistência do positivismo, contra todas as acusações de ideologia, que toda ciência estava predicada a uma ontologia. Ou, generalizando, que qualquer pensamento pressupõe uma ontologia. A economia política estava fundada sobre uma ontologia do ser humano, da sociedade, da economia. A economia vulgar também. Estranho seria se assim não fosse. Mágico seria o caso em que os agentes reais entretivessem noções, imagens de mundo absolutamente incongruentes com as relações reais.

Por isso, para quem tem alguma familiaridade com o pensamento de Marx, é realmente surpreendente constatar toda essa movimentação novidadeira em torno de autores como Kuhn, Rorty e Habermas, por exemplo. E aqui, refiro-me exclusivamente ao aspecto discursivo, datado, contextual, do pensamento humano sublinhado por esses autores. Rorty talvez seja o autor mais representativo desta posição, pois é quem explicita de modo mais radical o caráter irreduzível da linguagem. Dada tal irreduzibilidade, advoga o que denomina de anti-representacionalismo.

Por derivar-se da noção de que não podemos nos deslocar de nossa cultura, de nossa linguagem, para olhar o mundo, social e natural, o anti-representacionalismo

rortyano equivale a reconhecer que todos os nossos pensamentos, científicos ou não, são construções lingüísticas, e, como tais, totalidades. As modalidades de legitimação e justificação dos proferimentos são sempre imediatamente internos. A gramática, a estrutura, assim como os valores, os interesses, etc. são sempre internos. Em outras palavras, temos aqui um neo-estruturalismo, que dá conta do irremissível pertencimento do ser humano a uma dada cultura, a uma época, a uma sociedade, com tudo o que isso implica. Nada disso, ao que parece, está em contradição com as passagens citadas de Marx.

Há, porém, uma diferença fundamental. Em Marx, ao lado do reconhecimento explícito do caráter social do ser humano, da explícita historicização das formas de sociedade, e da importância dessas determinações formais, da estrutura de relações reais em meio às quais os sujeitos vivem a vida, há também, de outro lado, a tentativa de trazer ao nível da consciência prática aquele momento que é distintivo do humano, a posição de finalidade, o agir teleológico. Ao contrário do neo-estruturalismo, portanto, Marx busca investigar o papel do sujeito humano, a relação entre objetividade e subjetividade, entre estrutura condicionante e liberdade produtiva, entre imanência e transcendência.

Lukács é o autor que, de meu conhecimento, expõe de maneira sistemática a natureza ontológica do pensamento de Marx e do papel que nele desempenha a teleologia, a posição de finalidades, o agir intencional –ou seja, o papel da subjetividade. Este não é o momento para comentar a obra de Lukács. Aqui importa assinalar somente, e de maneira sumária, a conexão entre teleologia e conhecimento. Lukács sublinha que a posição teleológica, a posição de finalidades, no trabalho, por exemplo, tem por condição a apreensão correta de conexões causais efetivas. Caso contrário, o sucesso da atividade, que consiste em transformar causalidades naturais em causalidades teleologicamente postas, não se efetiva. Por isso, diz ele, toda a prática é ontologicamente orientada, i.e., dirige-se por necessidade ao ser das coisas. As coisas e relações como são em si mesmas devem ser conhecidas, com a linguagem, certamente, para que possam ser transformadas em conformidade com a prévia ideação da finalidade.

O conhecimento do mundo assim adquirido, lembra Lukács, tende a ser fixado em sistemas teóricos –se é que podemos aqui dar conta da complexidade da exposição

de Lukács em poucas palavras. Neste sentido, é parte da prática a tendência a congelar esses esquemas ou sistemas, teóricos ou não, hipostasiando-os. Toda uma ontologia, uma concepção de mundo, em último caso, é resultado mesmo da prática ontologicamente orientada. E tanto a ciência como as superstições do pensamento cotidiano são momentos necessários da prática social.

Assim colocadas, se é que esta síntese não deu saltos em demasia, essas questões apontam para a relação entre teoria e prática e, mais do que isso, e este é o ponto que desejamos enfatizar, para a conexão entre a prática social e seus horizontes. Toda a prática social tem por pressuposto uma ou diversas ontologias. Assim como quer o pragmatismo, por exemplo, as práticas e instituições das sociedades liberais democráticas assimilam a coexistência de várias culturas e, nesse sentido, várias ontologias. Culturas, portanto, que em maior ou menor grau vivem o horizonte determinado pela sociedade burguesa, ou “liberal democrática”. Toda ontologia, assim, chancela e pressupõe um horizonte de inteligibilidade, um horizonte licitamente apreensível, um horizonte enfim legitimamente cognoscível e, portanto, um horizonte de práticas legítimas e plenamente justificáveis.

Hoje, o horizonte mutilado pela “vitória” do capital, das relações sociais postas pelo capital, é o horizonte que explica de algum modo as noções de Rorty, do pós-modernismo, de Habermas. A ontologia desse mundo perene do capital estreita o horizonte da prática humano-social. Essa é a proposta explícita de Rorty. No mundo que liquidou com a história, a ontologia hegemônica tem que ser anistórica. E tem que impugnar, como metafísica, toda ontologia da sociedade que insista em sua historicidade. Contra a metafísica do que denominam grande narrativa marxiana, contra esta ontologia que indaga o papel possível do sujeito no curso objetivo, porém não determinista, da história, tais correntes contrapõem a ontologia do existente. Ontologia esta que melhor seria qualificada como metafísica do existente, existente metafísico porque não pode vir a ser outro pela simples razão de que a teoria impugna *a priori* qualquer prática emancipatória do sujeito. Assessorado pela teoria, o sujeito deve circunscrever sua prática à administração possível do existente. Qualquer outra atitude representaria o abominável desejo de fazer a história. Fazer história de todo impossível porque, como toda intencionalidade pressupõe um telos e, neste caso, o telos seria uma verdade do humano humanamente reconhecível. A pretensão de fazer história, portanto,

implicaria cometer o terrível pecado do essencialismo. Ou de reconhecer alguma verdade, atributo, do humano que estaria para além da “nossa” cultura, do “nosso” discurso, etc.

Curiosíssimo resultado, sem dúvida. A teoria, zelosa por resguardar a história da intrusão dos produtos “metafísicos” da consciência, produz uma história desprovida de consciência. Mas, não será mais “metafísica” ainda uma história, ao menos história humana, sem o concurso da consciência? Se a consciência for, ela própria, momento da história, a história sem consciência não será uma história abstrata, “metafísica”? Pois, indaga-se, como irá mover-se a história (humana) se os sujeitos humanos, recomendados pelas teorias em voga, devem assumir uma atitude de “benigna negligência” em relação à transcendência para, com o espírito assim desimpedido de especulações metafísicas, dedicarem-se exclusivamente à administração do mundo tal como existe?

Talvez se aplique a tais concepções a mesma crítica feita por Marx à atitude dos economistas em relação à história. Os economistas, afirma Marx, assumem em relação ao modo de produção capitalista a mesma atitude dos padres diante das antigas religiões: houve uma história dos modos de produção antes do capitalismo da mesma forma que houve uma história das religiões antes do cristianismo. Em ambos os casos, a história termina no tempo de quem a conta. Sem meta-narrativa, a história tem seu desfecho no tempo do narrador. Como corolário dessa bizarra concepção de história, pondera Marx, tem-se uma teoria cuja realização, caso fosse possível, suprimiria a história.

“Se na época da dominação feudal, os economistas, entusiasmados com as virtudes cavaleirescas, com a bela harmonia entre deveres e direitos, com a vida patriarcal das cidades, com o estado de prosperidade da indústria doméstica nos campos, com o desenvolvimento da indústria organizada pelas corporações, confrarias e grêmios –entusiasmados, enfim, com tudo o que constitui o lado bom do feudalismo–, resolvessem eliminar tudo o que tornava sombrio este quadro –servidão, privilégios, anarquia–, o que aconteceria? Ter-se-ia eliminado todos os elementos constitutivos da luta e sufocado, no seu embrião, o desenvolvimento da burguesia. *Ter-se-ia colocado o absurdo problema de liquidar a história*”. (Marx, 1989: 116. Itálicos por MD).

Por último, em presença do anúncio recorrente de que tudo é texto, tudo é interpretação, nunca é demais recordar que Marx também reconhece a diferença ontológica, para colocá-lo com Lukács, entre mundo e consciência. As *Teses Contra*

Feuerbach constituem uma patente demonstração desse fato. Na última e sempre citada tese, defende Marx a idéia de que não basta interpretar o mundo, é preciso transformá-lo. Salvo melhor juízo, isso significa dizer que tudo é interpretação; tudo o que vai pela cabeça é interpretação. Significa dizer, mais ainda, que os seres humanos constroem o seu mundo, sempre, a partir de interpretações. Ou, como já pude sublinhar em outro contexto, o mundo posto pelo ser humano é sempre interpretação antes de vir a ser mundo. Porém, como nem toda interpretação pode vir a ser mundo, impõe-se a questão da objetividade, correção, “correspondência”, etc. da interpretação em relação ao interpretado, da qualidade do nexos entre referente e referido. Enfim, os mundos natural e social, por permissivos e liberais que sejam com nossos textos e interpretações, constituem um limite último quando se trata de fazer da interpretação mundo. Não terá sido isso o que quis dizer Marx nas *Teses Contra Feuerbach*?

“O problema de se é possível atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórico mas *prático*. É na prática que o homem tem que demonstrar a verdade, ou seja, a efetividade ou não-efetividade, a terrenalidade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento isolado da prática é um problema puramente *escolástico*.” (2ª Tese)

Será que assim se explica a recente história da impugnação de qualquer tipo de realismo, ou a difundida opinião de que o conhecimento científico, sistemático, é apenas um dentre outros tantos discursos, textos, construções sociais, etc.? Há algo na história recente que haja provocado tamanho desencanto com a possibilidade de tornar mundo as idéias que, de algum modo, tenha restado apenas a defesa “escolástica” da não-efetividade do pensamento sobre o mundo? Sem ignorar a obra póstuma de Lukács, a *Ontologia do Ser Social*, que antecipa e critica esta onda bem antes dela tomar corpo, antes dos eventos de 68 ou 89, como se queira, e na qual reafirma a centralidade das questões ontológicas em oposição ao seu banimento pelo neopositivismo, pretendo no que se segue recorrer a um autor recente, John R. Searle, cuja obra estrutura-se em grande medida enquanto crítica ao relativismo ontológico em voga. A audiência crescente que ultimamente passam a ter os autores que, como Searle e Bhaskar, combatem explicitamente o anti-realismo contemporâneo, nas suas formas pragmática, pós-moderna, pós-estruturalista, etc., pode indicar, senão o fim de uma era, ao menos a problematização de uma hegemonia que há pouco parecia inabalável. E, apesar de não escrever desde uma perspectiva marxiana, Searle parece sustentar a previsão de Lukács, para quem a “benigna negligência” em relação às questões

ontológicas mais cedo ou mais tarde cobraria seu custo, posto que o mundo real não pode ser ignorado indefinidamente. E, ainda, se Marx é de fato, como quer Lukács, o autor que restaura o papel da ontologia no pensamento filosófico moderno, Searle, na medida em que, a seu modo, reafirma as questões ontológicas – sem relativismo –, anuncia, sem pretendê-lo, a atualidade do pensamento de Marx. Portanto, o seu involuntário amparo parece indicar, como pretendo mostrar, que as considerações feitas anteriormente sobre o pensamento de Marx não estão tão fora de época como se poderia imaginar. Afinal, Marx já é quase um pensador do século retrasado!

Início considerando alguns aspectos da obra de Searle, autor, segundo ele mesmo, de formação analítica, diretamente relevantes para as questões que vimos tratando. Antes disso, porém, parece-me fundamental reproduzir sua defesa da relevância atual da crítica ao anti-realismo.

“I actually think that philosophical theories make a tremendous difference to every aspect of our lives. In my observation, the rejection of realism, the denial of ontological objectivity, is an essential component of the attacks on epistemic objectivity, rationality, truth, and intelligence in contemporary intellectual life. It is no accident that the various theories of language, literature, and even education that try to undermine the traditional conceptions of truth, epistemic objectivity, and rationality rely heavily on arguments against external realism. The first step in combating irrationalism –not the only step but the first- is a refutation of the arguments against external realism and a defense of external realism as a presupposition of large areas of discourse.” (Searle, 1995: 197)

Searle inicia sua crítica praticamente com um pedido formal de desculpa. Em sua opinião, a proposição básica do que denomina de realismo externo, posição que pretende sustentar, é tão óbvia que é embaraçoso ter que levantar a questão e oferecer respostas a seus críticos. Na verdade, adiciona, tal proposição, mais do que óbvia, constitui uma “condição essencial da racionalidade, e mesmo da inteligibilidade”, de modo que defendê-las parece ridículo, por supérfluo. Mas, tal como se apresentam hoje as idéias, faz-se necessário defender a proposição de que

[...] existe um mundo real que é total e absolutamente independente de todas as nossas representações, todos os nossos pensamentos, sentimentos, opiniões, linguagem, discurso, textos, e assim por diante”. (Searle, 1998: 14)

Mas, como acredita que fazer filosofia parece envolver com frequência a negação de “coisas que todos sabemos ser verdadeiras – por exemplo, que existe um mundo real, que nós podemos ter certos tipos de conhecimento daquele mundo, que as afirmações são tipicamente verdadeiras se correspondem aos fatos no mundo e falsas quando não

correspondem” (ibid.: 9) -, deve retirar daí a disciplina e a paciência necessárias para refutar as idéias filosóficas que denegam tais verdades do senso comum.

Para Searle, a mais expressiva ilustração das concepções recentes sobre mundo e conhecimento é a inflexão ocorrida em nossa visão da ciência. Das revoluções científicas do século XVII ao início do século atual todas as pessoas instruídas tinham como noção trivial que era possível conhecer cada vez mais como o universo funciona. “Da revolução copernicana, através da mecânica newtoniana, da teoria do eletromagnetismo e da teoria da evolução de Darwin, o universo fazia algum sentido, tinha uma certa inteligibilidade, e estava se tornando cada vez mais acessível com o permanente crescimento do conhecimento e do entendimento”. Enfim, este é o período em que a civilização ocidental assumiu a “visão da Ilustração”: o universo era completamente inteligível e éramos capazes de um entendimento sistemático da natureza. (op. cit., pp. 1-2)

Esta visão otimista, no entanto, já desvanecera nas primeiras décadas do século XX. Na opinião de Searle, o evento singular de maior impacto suscitar tal inflexão foi o desastre da Primeira Guerra Mundial. Não obstante esta hipótese, aponta alguns eventos intelectuais, como os denomina, que igualmente contribuíram para debilitar a imagem positiva que se tinha da ciência. Dentre eles, arrola a teoria da relatividade – que contraria nossas idéias fundamentais sobre espaço e tempo; os paradoxos da teoria dos conjuntos – que ameaçava o exemplar máximo da racionalidade, a matemática; a teoria de Freud, vista como demonstração da impossibilidade da racionalidade; a demonstração de incompletude de Gödel – outro golpe na matemática; a mecânica quântica² – que parecia “inassimilável às nossas concepções de determinação e a existência independente do universo físico”; pela obra de autores como Kuhn e Feyerabend, que punha em dúvida a racionalidade da própria ciência. (Searle, op. cit.: 2-3)

Searle analisa brevemente cada um destes eventos para mostrar que nenhum deles implica necessariamente qualquer tipo de relativismo, ou que os desenvolvimentos científicos do século XX signifiquem que já não podemos entender o mundo, ou que o mundo tornou-se “ininteligível de alguma maneira excitante e apocalíptica”. (op.cit.: 4)

² Sobre o uso e abuso, nem sempre autorizado, da física quântica na defesa das teses relativistas, ver Norris (1996).

Não vem ao caso, neste contexto, reproduzir os argumentos de Searle. Importa apenas sublinhar que existem autores contemporâneos, e não do século passado – ou quase retrasado!-, que tiram dos mesmos desenvolvimentos científicos conclusões distintas das veiculadas pelo pragmatismo, pós-estruturalismo, pragmatismo, etc. Mais ainda, que estes autores, Searle, por exemplo, enfatizam que os ataques ao realismo não são coisas recentes, a rigor remontam ao Bispo Berkeley e, por esta razão, não podem ter origem em descobertas científicas muito posteriores.

De todo modo, Searle concede ao idealismo do passado, ao menos o kantiano, a tentativa de dar resposta ao ceticismo. Segundo Searle, ao argumento cético de que o máximo de evidência não evita o erro, o idealista responde dissolvendo a diferença entre evidência e realidade, de modo que a realidade reduz-se à evidência. Apesar disso, acredita que há outra razão, mais profunda, para o persistente sedução exercida por todas as formas de anti-realismo, razão que se torna evidente neste século: “atende a um impulso básico para o poder”. De alguma forma, o realismo parece ser sinônimo de uma intolerável subserviência do ser humano ao “mundo real”; afigura-se algo medonho o fato de nossas representações estarem sujeitas a algo além de nós mesmos”. (op. cit.: 15-7)

Para ser exato, Searle admite que o idealismo do tipo que vai de Berkeley a Hegel decerto morreu há cinquenta anos atrás. No entanto, certas formas recentes de negações do realismo surgiram em cena que, nas palavras do próprio Rorty, assemelham-se bastante ao idealismo. Formas que se apresentam com diferentes roupagens (desconstrução, etnometodologia, pragmatismo, construtivismo social) e, para Searle, cada qual mais obscura que a outra. À diferença do antigo idealismo, porém, este novo tipo de anti-realismo não se oferece como resposta ao ceticismo, muito embora seja difícil, além da já citado impulso básico para o poder, isolar a sua motivação principal. No caso de se ter que escolher um dentre a ampla variedade de argumentos com os quais estas correntes, para usar a sua metáfora, tecem suas posições, Searle sugere que se tome o “perspectivismo”.

“Perspectivismo é a idéia de que nosso conhecimento da realidade nunca é “não-mediado”, que é sempre mediado por um ponto de vista, por um conjunto particular de predileções, ou, pior ainda, por motivos políticos sinistros, tal como a fidelidade a um grupo político ou ideologia. E porque jamais podemos ter um conhecimento não-mediado do mundo, então talvez não exista mundo real, ou talvez seja mesmo inútil falar sobre ele, ou talvez não tenha qualquer interesse.

Assim, o anti-realismo do final do século XX é um tanto tímido e evasivo”. (ibid: 18)

Tímido e evasivo, entenda-se, quando contrastado com a “crua e brutal” posição do realismo: “existe um mundo real totalmente independente de nós. [...] Um mundo de montanhas, moléculas, árvores, oceanos, galáxias, e assim por diante”. Diante desta defesa tão desassombrada do realismo, pode-se dizer que há de fato algo de tímido, e muito de evasivo, nos exemplares mais típicos das propostas anti-realistas. Searle cita algumas bastante conhecidas: Rorty – “I think the very idea of ‘matter of fact’ is one we would be better off without”; Derrida – “There exists nothing outside of texts”; Goodman – “now as we thus make constellations by picking out and putting together certain stars rather than others, so we make stars by drawing certain boundaries rather than others”. (ibid: 19)

Apesar de admitir que deve oferecer argumentos contra tais posições, Searle volta a dizer que não crê que os argumentos, para ele evidentemente débeis em maior ou menor grau, sejam o instrumento central do ataque ao realismo. Repete que, do ponto de vista da história intelectual e cultural contemporânea, a motivação subjacente na refutação do realismo é o desejo por poder. Nas universidades, notadamente nas humanidades, assume-se que a inexistência do mundo real equipara o status das ciências naturais com as ciências humanas. Pois neste caso ambas lidariam com construtos sociais e não com uma realidade independente. Em consequência, “formas de pós-modernismo, de desconstrução, etc. podem ser desenvolvidas livres das cansativas práticas e restrições impostas pela necessidade de confrontar o mundo real”. (ibid) Não obstante sua insistência, parece-nos que o autor, embora capturando fatos evidentes da vida universitária, simplifica em demasia quando afirma que esta é a “real driving psychological force” por detrás do anti-realismo contemporâneo.³

Com esta qualificação podemos considerar as críticas de Searle aos quatro argumentos com base nos quais, em sua opinião, se estruturam as várias modalidades de anti-realismo. Há interesse em acompanhar de perto sua discussão porque, como se poderá constatar, nela expõe e critica, com raro poder de síntese, as idéias básicas que supostamente amparam o pós-modernismo, o pragmatismo, o pós-estruturalismo, etc.

³ Cabe aduzir, no entanto, que o próprio Rorty sustenta o fato de que o *linguistic turn* produziu, entre outras coisas, uma homogeneização dos discursos das humanidades e das ciências sociais. Processo de

Tais idéias são: perspectivismo, relatividade conceitual (associada à anterior), descontinuidade da história das ciências e, associado a este, sub-determinação da teoria pela evidência.

No caso do perspectivismo, como vimos antes, o enredo segue mais ou menos nos seguintes termos. O acesso ao mundo real, sua representação, etc. sempre está predicado a uma determinada perspectiva, opinião, aspecto, atitude, posição, conjunto de pressupostos, etc. Não havendo, portanto, acesso não-mediado à realidade, falar dela é, quando pouco, um mal hábito lingüístico. Em outras palavras, pontos de vista, atitudes, aspectos, etc. jamais são realmente independentes. Searle toma de um livro texto de filosofia da ciência a definição típica do perspectivismo:

“[...] is the view that knowledge is essentially perspectival in character; that is, knowledge claims and their assessment always take place *within* a framework that provides the conceptual resources in and through which the world is described and explained. [...] no one ever views reality directly as it is in itself; rather, they approach it from their own assumptions and preconceptions”.

Para Searle, no entanto, tal posição sequer constitui um ataque às formas ingênuas de realismo, pois não há nada de errado na idéia de que para conhecer a realidade temos que fazê-lo desde uma perspectiva. Se há alguma incongruência na proposição, é que parece sugerir que a realidade só poderia ser conhecida diretamente a partir de nenhum ponto de vista. No entanto, afirma Searle, tal suposição não se justifica. E ilustra: com relação à cadeira na minha frente, vejo-a diretamente, mas certamente desde um determinado ponto de vista. “I know it directly from a perspective. Insofar it is even intelligible to talk of knowing “reality directly as it is in itself, I know it directly as it is in itself when I know that there is a chair over there because I see it”. Em outras palavras, não há inconsistência entre o perspectivismo, nesta definição, e o realismo ou a doutrina da objetividade epistemológica (temos acesso perceptivo direto ao mundo real). (Searle, 1998: 20-1)

O problema com o perspectivismo, assinala Searle, é que deduz das proposições acima o postulado de que o conhecimento de fatos que existem independentemente (do conhecimento) é impossível. De fato, assim prossegue o argumento do mesmo livro texto:

“Note here that is never phenomena themselves which are facts, but *phenomena under a particular description*. Facts are linguistically meaningful entities which

homogeneização que, neste sentido, equivale à redução do status das ciências naturais, tal como sugere Searle. (Rorty, 1991: “Is Natural Science a Natural Kind?”)

select out from the stream of events what happened or what exists. But this means that in order for there to be facts at all there must be a vocabulary in terms of which they can be described. [...] Put succinctly: facts are rooted in conceptual schemes.”

De acordo com Searle, esta é uma passagem exemplar do tipo de argumentos contra o realismo externo na filosofia atual. E, acrescenta, “são todos péssimos argumentos”. Certamente, todos concordam que sempre se necessita de um vocabulário para *descrever* e *afirmar* os fatos. Porém, nem disso, nem do fato de precisamos de uma linguagem para identificar e descrever os fatos, deduz-se que os fatos identificados e descritos não têm existência independente (de tais descrições e identificações). Em suma, constitui uma

“use-mention fallacy to suppose that the linguistic and conceptual nature of the *identification* of a fact requires that the *fact identified* be itself linguistic in nature. Facts are conditions that make statements true, but they are not identical with their linguistic descriptions. We invent words to state facts and to name things, but it does not follow that we invent the facts or the things.” (ibid.: 22)

Com respeito ao argumento do relativismo conceitual, associado ao anterior, salta-se da correta proposição de que todos os nossos conceitos são feitos por nós para a ilação de que o realismo externo é falso, uma vez que nosso acesso à realidade exterior é necessariamente mediado por nossos conceitos. Ou, numa afirmação *standard*: “there is no fact of the matter except relative to a conceptual scheme, and therefore there is no real world except relative to a conceptual scheme”. Na opinião de Searle, este argumento é tão medíocre a ponto de não merecer crítica. Apesar disso, dispõe-se a oferecê-la. Abreviando seu curto argumento, o ponto a enfatizar é que não há qualquer inconsistência no fato de que podemos empregar diferentes esquemas conceituais para descrever o mundo exterior. O mundo é indiferente aos nossos modos de descrição, enumeração, etc. Diferentes sistemas de contagem, como no peso, por exemplo, nos oferecem descrições alternativas e verdadeiras de um único mundo. (ibid.: 23)

O terceiro argumento contra o realismo externo – descontinuidade da história da ciência - é sem dúvida o mais popular, já que tem origem nos trabalhos de Kuhn. A história da ciência exhibe uma grande variedade de casos em que, em lugar da ciência desenvolver-se por meio de uma acumulação constante de conhecimentos, há mudanças radicais nas concepções de mundo informadas pelas ciências. Há saltos e rupturas, transformações paradigmáticas, portanto, que desautorizam a idéia de uma aproximação monotônica do mundo real com o progresso da ciência. Em outras palavras, o que se

tem é uma sucessão de “diferentes discursos, cada qual dentro de seu próprio paradigma.” O que equivale a afirmar que a ciência não descreve uma realidade que existe independente dela (ciência), “mas prossegue sempre criando novas “realidades.” Assim como nos argumentos anteriores, Searle não vê em que este último afeta a noção de que existe um mundo real existindo totalmente independente de nós. Mesmo dando razão a Kuhn e admitindo que a ciência procede de maneira intermitente e rupturas ocasionais, que as teorias resultantes dos episódios “revolucionários” sejam incomensuráveis relativamente a suas predecessoras, que seus vocabulários sejam intraduzíveis, supondo tudo isso, indaga Searle: o que sucede? Nada de relevante, replica.

“The fact that scientific efforts to account for the real world are less rational and less cumulative than we had previously supposed – if this is a fact – casts no doubt at all on the presupposition that there is a real world that scientists are making genuine attempts to describe.” (ibid.: 24)

A quarta e última objeção ao realismo externo examinado por Searle, também associado a Kuhn, sublinha a sub-determinação da teoria pela evidência. No fundamental, significa que a escolha entre teorias alternativas sobre o mesmo conjunto de fenômenos, por exemplo, entre a teoria heliocêntrica e a geocêntrica, não pode ser decidida com base na evidência empírica, uma vez que ambas são sub-determinadas pela evidência. No caso dos sistemas hélios ou geo-cêntricos, a evidência não teria como determinar a escolha, pois era consistente com ambos, admitidos alguns ajustes teóricos. Deste e outros casos se conclui, indevidamente segundo Searle, que

“The history of such scientific “discoveries” shows that if truth is supposed to name a relation of correspondence to a mind-independent reality, then there is no such thing as truth because there is no such reality and hence no relation of correspondence.”

Todavia, diz Searle, este argumento, apesar de muito antigo, é ainda assim péssimo. Pois o trânsito da teoria geocêntrica para a heliocêntrica não demonstra que não existe uma realidade independente da teoria. Muito pelo contrário, porque “the whole debate is only *intelligible* to us on the assumption that there *is* such a reality. We understand the debate and its importance only if we assume that it is about real objects – the earth, the sun, the planets – and their actual relationships.” (ibid.: 25) Em suma, conclui o autor invertendo totalmente os termos da crítica ao realismo externo contra ela mesma, todo o debate e sua resolução tem por pressupostos a existência do mundo real e que a ciência é meio de descobrirmos verdades sobre ele. Nesta interpretação, a escolha de uma teoria

dentre outras com equivalente sustentação pela evidência consistiria, em oposição ao pretendido pela posição anti-realista, de uma afirmação da independência do mundo em relação ao nosso processo de seleção de teorias. Searle ilumina de maneira primorosa esta diferença tomando como objeto de crítica uma passagem de Quine sempre citada em amparo ao relativismo ontológico:

“Quine famously argued that his acceptance of the existence of the particles of atomic physics was a *posit* on a par, as a posit, with the acceptance of the existence of Homer’s gods. Quite so, but it does not follow that it is up to us whether electrons or Zeus and Athena exist. What is up to us is whether we accept or reject the theory that *says* that they exist. The theory is true or false depending on whether they exist or not, independently of our acceptance or rejection of the theory.” (ibid.: 26)

Como se pode verificar, Searle não se sente intimidado pela sabedoria filosófica e cultural da época e, não só isso, apresenta suas críticas no terreno preferido do adversário, da linguagem, do discurso, tomando ali os temas mais fundamentais e criticando-os com detalhe. Naturalmente, nem a exposição anterior pretendeu esgotar todos os argumentos apresentados pelo autor, nem parte do pressuposto de que Searle tem as respostas conclusivas para todas as questões levantadas pelo outro campo e que, portanto, a disputa está definitivamente encerrada. Pretendeu assinalar, tão somente, contra uma atitude de ceticismo mais ou menos generalizada, que há vozes discordantes e autorizadas.

Roy Bhaskar é autor que mereceria ser tratado no contexto desta discussão. Sua obra, além de apresentar uma contundente crítica ao positivismo em todas as suas vertentes, cuida com rigor e notável abrangência da maioria dos debates filosóficos e culturais contemporâneos. Suas críticas ao pragmatismo, ao pós-modernismo, ao pós-estruturalismo, etc. são igualmente incisivas. Pode-se dizer que são muito mais completas (e complexas) do que as de Searle. Sobretudo porque explicita com mais rigor a diferença entre as questões ontológicas, que denomina de intransitivas, e as gnosiológicas e epistemológicas, denominadas transitivas. Além do mais, é um autor que explicitamente busca inspiração em Marx. Entretanto, como é de todo evidente, seria impossível trazer para o debate, neste artigo, suas contribuições. O máximo que se pode, com algum proveito e à guisa de encerramento, é evocar uma sua imagem, inspirada na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, que oferece um panorama dos

movimentos recentes no terreno filosófico, além de indicar o papel da ontologia, positivo ou negativo nos mesmos.

Na *Fenomenologia do Espírito*, recorda Bhaskar, a indiferença em relação à realidade vem representada pelo Estóico. O Cético, por sua vez, nega a realidade em teoria para afirmá-la na prática. Já a Consciência Infeliz explicita a inconsistência entre teoria e prática deste último na postulação de um outro mundo. O fim do positivismo, continua, sob o efeito do duplo golpe desferido pela teoria da relatividade e pela mecânica quântica, deixou a filosofia num duplo problema. Na medida em que deixou de tematizar a ontologia (ou, ao menos, de voltar a problematizá-la) e não articulou outra (i.e., além da ontologia empirista secretada pelo positivismo), foi forçada a metamorfosear-se na dimensão transitiva (gnosiológica e epistemológica) numa variedade de formas. Considerando estas formas do ponto de vista lógico, e não cronológico, Bhaskar afirma que primeiramente assumiu a figura de convencionalismo sociológico (Kuhn, Bachelard), indiferente à realidade, tal como o estoicismo, mas ao mesmo tempo consciente do contexto das relações de opressão em funcionamento. Nestas circunstâncias, descrevia o cientista neófito aceitando em bases puramente “positivas”, i.e., como base na autoridade, as artes do seu ofício. De quando em quando, em explosões esporádicas, sucediam guerras brutais e destrutivas, uma vez novas formas de pensar e provar as coisas eram ostentadas. Esta estóica indiferença à realidade deu origem ao colapso pós-estruturalista no ceticismo, no qual Derrida pode escrever que “não há nada fora do texto”, envolvendo uma inconsistência entre teoria e prática. A duplicidade implícita no pós-estruturalismo tornou-se explícita na consciência infeliz de um pragmatista como Rorty, que acredita que existe realidade mas nos proíbe de falar dela. Porém, num exame mais detalhado, Bhaskar conclui que a despeito de toda a sua indiferença ao real

“[...] all these beautiful souls of 1967 turn out to be still at work in the struggle for symbolic capital, money and power.” (Archer: 649)

Obras Citadas

- Archer, M. et alli. 1998. *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge.
- Hahn, F. 1996. "Rerum Cognoscere Causas", *Economics and Philosophy*, 12: 183-195
- Lukács, G. 1979. *Ontologia do Ser Social. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH
- Machado de Assis. 1992. "A Idéia de Ezequiel". *Obra Completa*, II, Contos. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, pp. 923-4.
- Marx, K. 1974. *O Capital*, LIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Marx, K. 1977. *Grundrisse. Introduction*. New York: Penguin
- Marx, K. 1978. *O Capital*, LI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Marx, K. 1989. *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global Editora
- Norris, C. 1996. "New Idols of the Cave: Ontological Relativity, Relativity, Anti-Realism and Interpretation Theory", *Southern Humanities Review*, v. 30, n. 3.
- Searle, J.R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Searle, J.R. 1998. *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books.
- Rorty, R. 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.