

*Antirrealismo e absolutas crenças relativas**

Mario Duayer**

O pós-modernista diz, sim, nós divergimos,
E não há nem certo nem errado.
O fundamentalista diz, sim, nós divergimos,
E eu estou certo.

Bhaskar, *Reflections...*

Resumo:

O artigo interroga a paralisia da tradição marxista diante do relativismo, difundido amplamente na contemporaneidade. A ausência de resposta decorre do desaparecimento de qualquer perspectiva ontológica. O artigo sustenta que toda práxis social tem por pressuposto, precisamente, uma ontologia que fornece um horizonte de inteligibilidade e de práticas legítimas. Uma ontologia de cunho realista permite a crítica teórica e prática do sistema de crenças dominantes.

Palavras-chave:

Ontologia; realismo; relativismo; Roy Bhaskar.

Anti-realism and absolutely relative beliefs

Abstract:

The article approaches the paralysis inside the Marxist tradition to tackle the influence of relativism in the dominant belief system. The lack of an answer is due to the disappearance of any ontological perspective. The paper tries to demonstrate that every social praxis has an ontological perspective as background. Such perspective provides a horizon of intelligibility and of legitimate practices. A realist ontology therefore is discussed as capable to criticize the dominant belief system.

Key words:

Ontology; realism; relativism; Roy Bhaskar.

* Artigo publicado originalmente in *Margem Esquerda* n. 8. São Paulo, Boitempo Editorial, nov. 2006, p. 109-130.

** Doutor pela Universidade de Manchester, professor da Universidade Federal Fluminense e da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Crenças são convicções sobre a realidade ou verdade de qualquer coisa. Mas são convicções que sempre trazem consigo interrogações que nos assediam continuamente. Como emergem as crenças? Por que são cridas? Como distinguir as críveis das incríveis? As falsas das verdadeiras? Mas as crenças incríveis, falsas, se chegaram a ser cridas, crenças em que, em algum momento, lugar etc., se creu, não foram verdadeiras de algum modo, em algum âmbito, em maior ou menor extensão? Como e por que eram críveis, verdadeiras? E por que se tornaram incríveis, falsas? Ou incríveis, apesar de verdadeiras?

Essas são questões filosóficas sobre a natureza de nossas crenças, sobre aquilo em que cremos e aquilo em que não cremos. A própria formulação do problema deixa entrever a natureza dinâmica das crenças, que ora são cridas, ora são descritas. Ora são reverenciadas como verdadeiras, ora menosprezadas como falsas. Uma substituindo outras. E em um processo nem sempre linear. Crenças descritas como falsas podem ser novamente cridas no futuro.

E quanto ao outro tipo de dinâmica experimentado pelas crenças? Porque não há somente crenças verdadeiras e falsas. Há crenças mais ou menos elaboradas, mais ou menos complexas, para as quais também vale o primeiro movimento – são verdadeiras, mas depois podem se mostrar falsas. E novamente verdadeiras.

Sem dúvida, este é o caso das crenças científicas: em geral são crenças mais complexas do que as crenças do cotidiano, da tradição, do costume. Como combinamos e cotejamos, então, as distintas modalidades de crenças? As verdades das crenças do costume, da tradição são inferiores às verdades das crenças científicas? E as crenças religiosas? Como compará-las com as outras crenças? Como, em seu movimento, todos esses diferentes tipos de crenças se articulam de modo que, em uma época, lugar, etc. as crenças plasmam uma totalidade de crenças mais ou menos congruente? Lukács expressa como se segue esta unidade (na diferença) de distintas crenças: “(...) vida cotidiana, ciência e religião (...) de uma época formam um complexo interdependente, sem dúvida frequentemente contraditório, cuja unidade muitas vezes permanece inconsciente” (Lukács, 1984, p. 329). Tal totalidade ou sistema de crenças significa o mundo para os sujeitos? Cria para eles um espaço de significação? A menos que se parta da ideia absurda de que as crenças de diferentes tipos constituem departamentos incomunicáveis da mente, parece razoável admitir que é por meio desta totalidade articulada de crenças, ou sistema de crenças, que os sujeitos significam o mundo para si, criam para si um espaço de significação. Tomando de empréstimo uma imagem de Marx (1976, p. 41) – alterando seu sentido original –, talvez se possa dizer que tal sistema de crenças é uma iluminação universal que confere às coisas seus contornos e relações para os sujeitos.

A filosofia da ciência procura explicar a especificidade das crenças científicas, dispensando pouca atenção à articulação das crenças científicas com as outras variedades de crenças. (Segundo Lukács (1984): “Há muitos trabalhos sobre a história da ciência, da filosofia, da religião e da teologia, mas são extremamente raros os que se aprofundam em suas relações recíprocas.”) Concentra-se, sobretudo, na razão ou razões pelas quais as crenças científicas são mais críveis¹. Como o prestígio social da ciência parece sugerir isto, investiga as características da ciência que responderiam pela maior credibilidade de suas crenças. Significa isto que a ciência, ao contrário das outras práticas sociais nas quais e pelas quais emergem as crenças, detém um método mais seguro para chegar à verdade das coisas? Caso exista, tal método tem a ver com o caráter sistemático, justificado, público, lógico e empírico das atividades e do discurso científicos? Todavia, como se disse e se sabe, também não vale para as crenças científicas a dinâmica experimentada pelos outros tipos de crença? Afinal, crenças científicas cridas por longos períodos também não se mostram posteriormente incríveis, falsas, incongruentes, inconsistentes?

Tais questões ocupam a filosofia da ciência em geral e, em consequência, impõem-se igualmente às ciências particulares, tanto as naturais, como a Física e a Biologia, quanto as sociais, como a Economia, a Sociologia, a História. Para todas e para cada uma delas, trata-se de justificar a especificidade da ciência, que, em última análise, se resolve no problema da verdade ou da falsidade do discurso científico. É possível afirmar que as crenças científicas, não obstante potencialmente falsas como as demais crenças, possuem qualidades que as distinguem delas? Há critérios de verdade ou padrões de racionalidade para proceder tal qualificação? Ou, ao contrário, vale para as crenças científicas a máxima pragmática, a saber, “o verdadeiro é o nome daquilo que se mostra bom a título de crença...”²

Esta definição de verdade do velho pragmatismo norte-americano expressa, de maneira concisa, as concepções sobre o conhecimento científico de maior circulação nas últimas décadas, compartilhadas por pós-

1 De acordo com Kolakowski, (1988, p. 22) por exemplo, “de modo mais geral, o positivismo é um conjunto de regulamentações que regem o saber humano e que tende a reservar o nome de ‘ciência’ para as operações observáveis na evolução das modernas ciências da natureza”. Tendo em vista o peso do positivismo na filosofia da ciência, tal comentário pode ser estendido para correntes e autores críticos da tradição positivista, como se verá posteriormente.

2 James. W. J. *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co (1907): 30: “the true is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief...”

modernos, pós-estruturalistas e neopragmáticos³. Popularização que, em grande parte, se deve creditar na conta do neopragmático norte-americano Richard Rorty. Há uma vantagem substancial em enquadrar o problema da verdade das crenças e, por extensão, do conhecimento científico, a partir das formulações neopragmáticas: é que o neopragmatismo defende fundamentalmente as mesmas ideias das correntes teóricas acima mencionadas, mas o faz sem remorsos e sem a aura cético-libertária que muitas vezes as acompanha, em especial no caso dos autores que se identificam ou são identificados com o pós-modernismo⁴.

Sobre a verdade de nossas crenças, o que pensam os neopragmáticos? Para responder a esta questão é interessante recordar a seguinte consideração do filósofo norte-americano Donald Davidson, praticamente reelaborando a definição de James,

(...) 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 (Davidson, apud Rorty, 1992, p.95)

Tal diagnóstico acerca da verdade de nossas crenças, Rorty se apressa em esclarecer, deve ser interpretado em conformidade com o “vocabulário” em que é enunciado. Para tal “vocabulário”, as crenças não são “quase-imagens”, como supostamente pretende o “vocabulário” representacionista da realidade, insiste Rorty. Crenças aqui são hábitos de ação, “adaptações ao ambiente”. E justamente por não serem quase-imagens do mundo, as crenças no “vocabulário” do neopragmatismo ficam liberadas do *pesado* ônus de terem de reproduzi-lo mentalmente da maneira mais correta ou adequada possível. Se as crenças são “adaptações ao ambiente”, sua verdade pode ser concebida simplesmente como satisfação. O que equivale dizer que o valor de verdade de nossas crenças nada mais é do que um título que outorgamos às crenças que se mostraram a um só tempo necessárias e adequadas para o nosso trato com o ambiente.

É preciso salientar, antes de tudo, que é um truísmo afirmar que nossas crenças (sobre o mundo) constituem um pressuposto para realizarmos nossas finalidades, satisfazermos nossas necessidades e desejos. De fato, se a intencionalidade é um atributo específico do humano, segue-se que a prática humana tem como pressuposto a representação do mundo, i. é, das coisas e suas relações, bem como de sua relação com essas relações. Ou, para satisfazer o “vocabulário” rortiano, pode-se dizer que a prática intencional requer necessariamente uma figuração (interpretação, conceptualização) do mundo – natural e social – por parte dos sujeitos. Ou ainda que o sujeito da prática intencional tem de significar o mundo de alguma maneira, tem de conferir sentido ao mundo para que sua prática seja o que é, a saber, prática com sentido. Caso contrário, estaríamos diante de agires reativos dados, fixos, e não do agir intencional. Por conseguinte, se a prática intencional do ser humano pressupõe necessariamente algum tipo de significação do mundo e se desenrola em conformidade com ela, conclui-se que é redonda tautologia afirmar que as crenças que facultam a prática são verdadeiras. Se a prática intencional se caracteriza precisamente pelo fato de estar orientada a uma finalidade, é autoevidente que a concreta realização da finalidade valida a crença (interpretação do mundo) que, a par de ser sua condição, a tornou possível. Levando-se em conta, portanto, que a verdade ou falsidade de nossas crenças (sobre o mundo) condicionam e facultam a possibilidade de satisfazermos nossos desejos e necessidades, que, naturalmente, constituem a promessa e o compromisso de toda crença, é fácil perceber a trivialidade do “vocabulário” neopragmático.

Para se ter uma medida do grau de “novidade” desta concepção de James, remodelada por Davidson e capitalizada por Rorty, bastaria fazer menção à passagem em que Marx afirma a objetividade das categorias da Economia Política (*O capital*, L. I, p. 73). Em outras palavras, Marx admite expressamente a objetividade das categorias de uma teoria que submete a uma crítica radical. E por que ele as considera objetivas? Porque, sublinha Marx, elas são as categorias da economia burguesa, são objetivas para este modo social de produção, produção de mercadorias. Por isto, são formas de pensamento socialmente válidas, não importa se limitadas ou mesmo ilusórias, uma vez que expressam exatamente a forma como as relações sociais na produção aparecem para os sujeitos. Aliás, a enfática admissão da objetividade social das formas de consciência sob inspeção crítica é momento central de seu método e, por isto, pode ser encontrada em inúmeros momentos da obra de Marx, como, por exemplo, na conhecida passagem do *Manifesto do partido comunista*, de 1848, em que tal objetividade vem agora qualificada pela categoria de classe social:

Será necessária inteligência tão profunda para entender que, com a mudança das condições de vida das pessoas, das suas relações sociais, de sua existência social, também se modificam suas representações, concepções e conceitos, em suma, também sua consciência?

3 Para uma análise crítica desta tendência, cf., por exemplo, Norris (1993, 1997), Callinicos (1989), Eagleton (1996), Anderson (1998).

4 Para uma interpretação do neopragmatismo como o arremate “lógico” das concepções pós-modernas e pós-estruturalistas, cf. Duayer e Moraes (1997).

O que demonstra a história das ideias senão que a produção espiritual se transforma com a produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante. (Marx; Engels, 1997, p. 26)

Decerto seria realmente espantoso se as crenças não fossem objetivas e, neste sentido, verdadeiras. Caso em que, teríamos, de um lado, a objetividade, a realidade *lá fora* e, de outro, a subjetividade *sem contato* com ela. Em consequência, nenhuma prática.

Porém, do truísmo que as ideias habilitam os seres humanos a lidarem com o mundo e que, nesta medida, são objetivas, Marx não deduzia, *à la* Davidson e Rorty, o nivelamento e a equiparação de todas as ideias sobre o mundo. Ou, o que dá na mesma, não reduzia a prática imediata a critério absoluto da teoria – ou das crenças, para retomar o vocabulário inicial. Critério que, como se procura sublinhar, é manifestamente tautológico. E isto porque, como observa Lukács (1984, p. 330), “a práxis postula por si só, necessariamente, uma imagem do mundo com a qual possa harmonizar-se e da qual resulta da totalidade das atividades vitais um contexto pleno de sentido”.

Tais indicações parecem fundamentais, porque, por um lado, demonstram que estes problemas já recebiam tratamento adequado pelo próprio Marx, como também por outros autores da tradição marxista, como é o caso de Lukács acima citado. Por outro, e por esta razão, porque impõem a pergunta: por que grande parte da tradição marxista ficou paralisada, vencida, quando distintas correntes teóricas contemporâneas passaram a anunciar e, mais do que isto, celebrar a relatividade de nossas crenças, científicas e outras? Por que, enfim, se mostrou em larga medida desarmada ante a interdição do relativismo contemporâneo às “grandes narrativas”, especialmente à “grande narrativa” marxiana, imposta com base no poder autoconferido de demonização e de conseqüente extermínio de toda metafísica?⁵ Por que se mostrou indefesa, enfim, frente ao argumento relativista de que é impossível apresentar melhores razões para nossas crenças pelo simples fato de que elas são sociais, i. é, são sempre relativas a uma cultura, a uma classe, a uma etnia, a um gênero etc.?

Para esboçar uma resposta a esta questão, talvez seja oportuno continuar com o vocabulário das crenças. É que este vocabulário, por assim dizer, dirige-se contra as ideias do empirismo mais ingênuo, que subentendia, mais que enunciava abertamente, dado o absurdo da noção, que a matéria-prima de nossas crenças são os fatos brutos da experiência sensorial, as impressões coletadas por nossos sentidos⁶. Conhecimento legítimo, postula a máxima positivista, é conhecimento que se funda (e se esgota) na experiência sensível. Não seria possível resumir aqui a história das tentativas com que se procurou sustentar teoricamente este preceito, levadas a cabo no interior da tradição positivista⁷. Nem seria possível, igualmente, sumariar as críticas que afinal acabaram por liquidar, ainda que apenas nominalmente, o positivismo. No campo da filosofia da ciência, estas críticas estiveram associadas aos nomes de Kuhn, Lakatos, Feyerabend etc., e sua influência é atestada pelo farto uso que se faz do termo “paradigma”, popularizado por Kuhn, em todas as discussões sobre ciência. Contra a explicação positivista, tais críticos apresentavam uma objeção ao mesmo tempo óbvia e irrefutável: a noção de conhecimento fundado nos dados ou fatos da experiência tinha de pressupor, em última análise, mais uma vez sem enunciar, uma espécie de mito criacionista em que o protagonista, um ser humano inicialmente desprovido de ideias, passa a esbarrar nas coisas do mundo e, com as impressões que os esbarros deixam em seu aparato sensorial, forma ideias das coisas. Ora, tal indivíduo da cognição – parente próximo do indivíduo isolado, superlativo do pensamento liberal e, nesta condição, eminência parda de tantas teorias – não requereu muita imaginação para ser desmitificado.

Pois estes autores, entre outros, em outras áreas, ponderaram que o sujeito que apercebe, que forma ideias, que dá algum sentido aos dados de suas impressões, nunca existe sem ideias. Nem Adão – para não falar de Eva, que chega depois à cena e já se depara com a coisa toda em andamento –, que entendia perfeitamente as palavras de Deus, que nada mais eram do que conceitos das coisas que lhe chegavam por seus instintos, e sem os quais seria incapaz de distinguir a maçã da serpente. Diga-se de passagem, nem a Eva da serpente, o que teria sido uma lástima. Saindo do divino e voltando a nossos autores, preocupados em oferecer uma concepção de ciência em bases menos débeis e mistificantes, pode-se afirmar que abateram (nominalmente) a tradição positivista com este simples argumento. No caso de Kuhn, como se sabe, a crítica consistiu em sustentar, com base na história das ciências naturais, que, em todas as ciências, as descrições do mundo que a cada vez fornecem estão baseadas em noções, termos, categorias etc. que de forma alguma podem ser reduzidos às nossas impressões. Ao empírico,

5 Não obstante a cruzada anti-“grandes narrativas” seja dirigida nominalmente contra o Iluminismo, Anderson sustenta, tomando Lyotard como caso exemplar, que seu “principal referente” foi o marxismo (Cf. Anderson, 1998, p. 32).

6 De acordo com Lukács, é preciso estabelecer uma diferenciação entre o velho e o novo empirismo. O velho empirismo ainda possuía um caráter ontológico, porque admitia o insuperável caráter de ser dos fatos dados (ainda que se limitasse ao imediatamente dado e, com isso, padecia de uma irremediável ingenuidade). Por contraste, o novo empirismo, erigido sobre bases positivistas, substituiu esta ontologia ingênuo por “categorias manipulatórias abstratamente construídas”, de modo que, nas ciências sociais, a suposta fidelidade aos fatos tem como resultado uma frequente “falsificação objetiva dos fatos fetichisticamente divinizados”. (Lukács, 1979, p. 23)

7 Para uma crítica detalhada da tradição positivista, cf. Kolakowski (1988), Bhaskar (1979, 1986, 1989) e Lukács (1984).

portanto. Em sua evolução, segundo Kuhn, toda ciência está fundada em um paradigma, conjunto de noções, hipóteses, preconceitos etc. por intermédio dos quais o mundo é figurado a cada momento. E este é o ponto central do argumento contra as concepções positivistas sobre a natureza da ciência e da explicação científica, de modo que é dispensável aqui entrar nos detalhes de sua teoria, como também na de Lakatos, que, tudo somado, é sob este aspecto muito similar *à la* de Kuhn⁸.

Em síntese, o que estes autores oferecem em contrapartida ao empirismo subjacente à tradição positivista é a noção de que o sujeito cientista, assim como o sujeito ordinário, sempre percebe e pensa o mundo a partir de um conjunto de ideias preexistentes. De modo que, tanto em um caso quanto no outro, e parafraseando Bhaskar (1998, p. 205), como sujeitos cognoscentes nós fazemos bricolagem, montamos novas ideias, novas figuras, a partir do nosso repertório prévio de ideias e figuras. Produzimos pensamentos por meio de pensamentos. Somos, portanto, constituídos por ideias, de tal sorte que os fatos e objetos empíricos com o encargo de comprovar a correção de nossas ideias são, na verdade, fatos e objetos interpretados por meio destas ideias.

Tivessem estes autores elaborado a concepção que funda suas obras, a saber, que somos *seres sociais*, e indagado sobre a gênese, o desenvolvimento e a função do conhecimento científico, os debates que suas obras suscitaram ficariam mais inteligíveis. Nunca somos indivíduos isolados, somos sujeitos determinados socialmente e, só nesta condição, somos titulares de ideias. Infelizmente, contudo, em suas teorias o reconhecimento do caráter social de nossas crenças é simplesmente ponto de apoio para sublinhar a sua natureza histórica e, portanto, relativa. Talvez se possa arriscar uma razão para tal reticência de suas concepções: afirmar, de forma explícita, que somos *seres sociais* subentende de imediato *uma* sociedade de que somos seres e, conseqüentemente, os tipos de crenças, científicas ou não, que esta sociedade necessariamente suscita e requer. De modo que seria forçoso concluir que, sendo históricas a sociedade e suas crenças, outras sociedades e crenças seriam possíveis e, por esta razão, a imagem da ciência como simples serviçal (tecnológica?) dos imperativos prático-operatórios é imediatamente contraditória, porquanto a ciência, rebaixada a tal função, constituiria ela própria um obstáculo para a efetiva historicidade pressuposta na explicação da ciência. E, liberada deste condicionante, a ciência poderia assumir um papel fundamental na concepção e construção de novos mundos.

No entanto, se, por esta ou por outras razões, os autores mais insinuaram do que afirmaram tal fundamento de suas teorias, o fato é que isto não anulou o efeito de sua obra: excluídos os totalmente desinformados, sabemos hoje que nossas ideias sobre o mundo, seja natural seja social, mesmo as científicas, são construções sobre o mundo, são interpretações nossas. Não se confundem com o mundo. Sempre que temos o mundo, por conseguinte, o temos mediado por nossas ideias, nossa língua, nossa cultura, nosso vocabulário.

Se este é o efeito líquido de suas teorias nos debates em filosofia da ciência, não é difícil perceber por que elas soam como música aos ouvidos pós-modernos e demais defensores contemporâneos do relativismo. Mais ainda, aspecto que precisa ser enfatizado para completar o efeito de suas intervenções, quando se leva em conta que suas teorias podem ser interpretadas como refutação da possibilidade do conhecimento objetivo do mundo. A equação que presumivelmente faculta tal interpretação é bastante simples: como as crenças que figuram para nós o mundo, não importa se científicas ou não, são construtos mediados pela linguagem, pela cultura etc., nunca poderemos saber como o mundo realmente é. Para os inconformados, subministra-se uma prova empírica: no lixo da história das ciências há pilhas e pilhas de descrições supostamente objetivas do mundo, hoje imprestáveis. Dito seja de passagem, e em benefício dos inconformados, que, nestas circunstâncias, prover evidências empíricas envolve uma contradição insanável, uma vez que, de acordo com a própria arquitetura destas concepções, as provas empíricas são internas às teorias e, em consequência, tautológicas.

Reunidos estes elementos com que se arma o debate contemporâneo sobre o estatuto do discurso científico, creio que é possível mostrar como os movimentos relativistas na filosofia da ciência coincidem com movimentos similares na teoria social e, ao lado de sublinhar a debilidade de ambos, esboçar uma alternativa. Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, explicitar o resultado mais notável das concepções de ciência que vimos descrevendo: o conhecimento científico se justifica, em última instância, por sua adequação empírica. Admite-se, agora, que toda teoria científica está fundada em um paradigma, toda teoria científica põe e pressupõe uma ontologia, ou seja, só tem sentido no interior da imagem do mundo que necessariamente conforma. Como, todavia, tais ontologias são construtos cuja objetividade está fora de questão, uma vez que são determinadas pela cultura, pela história etc., as teorias que sustentam não são nem mais nem menos objetivas, nem mais nem menos verdadeiras: são válidas porque são empiricamente plausíveis. É por isto que se afirma hoje, quase impunemente, que a pergunta sobre a verdade ou a objetividade das teorias carece de sentido. Fica esclarecido, portanto, por que foi dito antes que estas concepções de ciência liquidam com a tradição positivista apenas em termos nominais. Assim como ela, reafirmam que conhecimento legítimo é conhecimento fundado e validado na experiência, conhecimento empírico. Só que,

8 Para uma análise crítica das concepções destes autores, cf. Duayer, Medeiros e Paineira (2001).

diferentemente dela, admitem de forma explícita que o empírico, no caso, é interno à teoria. Para a tradição positivista, só vale a realidade imediatamente dada. Para as novas concepções de ciência, o imediatamente dado já não é propriamente imediato, posto que é mediado por nossas ideias, vocabulários, discursos etc. Todavia, como o mundo objetivo foi exilado de suas concepções, estes mundos mediados, interpretados, são os únicos que temos, de modo que vale para elas a injunção positivista: a única realidade que conta é a realidade vista sob a perspectiva de uma determinada interpretação.

Fica patente que este resultado é inteiramente compatível com o vocabulário das crenças. Toda interpretação do mundo interpreta o mundo. Se vivemos sempre em uma “forma de vida” e se interpretamos o mundo – e temos de interpretá-lo – em conformidade com ela, nossas interpretações são por definição compatíveis com o mundo desta “forma de vida”. Em suma, nossas crenças são verdadeiras das práticas das quais e pelas quais são crenças. Dito de outra forma, nossas crenças sempre são empiricamente plausíveis, pelo simples fato de que são crenças de nossas práticas (empíricas). Simplesmente porque conferem inteligibilidade ao mundo na precisa medida, extensiva e intensiva, com que lidamos com ele. Sob tal ótica, as crenças científicas, ou melhor, as teorias científicas, não possuem nenhuma diferença substantiva em relação às demais crenças, a não ser, talvez, pelo fato de que estejam obrigadas por dever de ofício a produzir uma *plausibilidade empírica* mais precisa, mais sistemática, com maior poder de predição.

A se concordar com tais concepções, parece inevitável concluir com a ideia pragmática da qual partimos: todas as crenças são verdadeiras. Crença é consenso local: científico, político, étnico etc. Assim concebidas as nossas crenças, é um truísmo definir a sua verdade em termos de sua utilidade para nós, para a nossa prática. No entanto, pode-se demonstrar a magnitude da falácia das teorias que se pretendem justificar do ponto de vista de sua utilidade, seja como adequação empírica, como capacidade preditiva, seja como a representação mais compatível com as teorias (crenças) correntes. A operação que este argumento efetua se reduz à seguinte circularidade: nossa prática põe e pressupõe crenças; logo, as crenças se legitimam na e pela prática; conseqüentemente, as crenças mais verdadeiras são as crenças mais compatíveis com a prática. Procedimento que, como se vê, reduz a verdade à utilidade e, ato contínuo, fixa a utilidade como critério da verdade.

Ao adotar estas concepções, os críticos da tradição positivista nada mais fazem do que reafirmar, com outra roupagem, aquilo que constitui o efeito teórico propriamente dito do positivismo, a saber, “elevar o inteiro sistema do saber à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes”, ou elevar a prática imediata, a utilidade, a adequação empírica, a preditibilidade, a critério absoluto da teoria (Lukács, 1984, p. 355). O que se assiste, neste caso, é a captura da crítica pela posição criticada, aspecto também sublinhado por Bhaskar (1986, Capítulo 3). Para ele, o impacto da tradição positivista – como sistema filosófico que opera como uma ideologia para a ciência e outras práticas sociais – fica patente não só porque os impasses na filosofia da ciência contemporânea decorrem de uma crítica insuficiente ao positivismo, mas também porque as teorias críticas emergem e se desenvolvem em grande medida no terreno analítico demarcado pelo próprio positivismo. Desse modo, as críticas, independentemente de seu grau de repúdio ao positivismo, não logram escapar dos termos impostos pela teoria criticada Cf. Lukács, 1984, p. 224). No caso em exame, este aprisionamento é flagrante, uma vez que os críticos da tradição positivista, após extraordinário empenho teórico para afirmar sua radical diferença, terminam por adotar a manipulabilidade prático-operatória como o critério exclusivo da teoria.

Justamente por isto, a crítica de uma teoria existente, articulada à determinada prática, tem como condição primeira a admissão de que a teoria sob exame de fato funciona *na prática*. Caso não funcionasse, evidentemente, não poderia existir (e subsistir) como teoria compatível com a prática da qual é conceptualização e instrumento. Com tal admissão, evita-se a interminável e insolúvel discussão sobre verdade e utilidade da teoria criticada, debate que revela a captura da crítica pela armadilha da teoria criticada, que consiste em trazer a crítica para o interior de sua conceptualização, de seus critérios de validade cognitiva, de utilidade prática etc. Tal condição da crítica equivale a conceder ao adversário que sua teoria funciona, é útil e, portanto, verdadeira. No entanto, também significa lembrar ao adversário que sua teoria é tudo isto, funciona, é útil e, por extensão, verdadeira, tão somente no espaço de significação criado por ela própria, em articulação com as demais crenças que emergem das práticas e relações sociais. Em suma, é advertir o adversário que o útil, o prático, o eficaz etc. só podem ser definidos ou enunciados em relação a uma descrição particular do mundo, a uma ontologia e que, por isto, a questão da verdade das teorias não se deixa assimilar tão facilmente ao critério da eficácia.

Assumir e, sobretudo, praticar tal atitude crítica, é impossível sem desmontar a confusão praticamente unânime entre relativismo epistemológico e relativismo ontológico. A relatividade epistêmica refere-se unicamente ao fato, reconhecido por todas as partes envolvidas na polêmica, de que nossos conhecimentos são relativos, porque são sociais, históricos etc. O problema é que as correntes teóricas hoje predominantes deduzem do relativismo epistemológico o relativismo ontológico. Em outros termos, do caráter transitório e relativo de nossos conhecimentos deduzem que eles não podem ser objetivos. Do relativismo epistemológico, portanto, deduzem o antirrealismo, ou a paridade de todas as ontologias. De bônus obtêm, como corolário, o relativismo julgamental, vale dizer, a concepção de acordo com a qual ideias, teorias etc. opostas não podem ser objetivamente comparadas,

porque, da mesma forma que a beleza está nos olhos de quem ama, a verdade está na ótica de quem a afirma⁹.

Para desarmar a lógica do relativismo ontológico e a desqualificação da razão que o acompanha – e o acompanha sempre, paradoxalmente, com muitas razões – é necessário, antes de tudo, proceder ao que Bhaskar denominou de revolução copernicana no domínio da filosofia.¹⁰ Revolução que consiste em remover o sujeito do centro do universo e admitir que o mundo é muito mais do que as impressões e sensações que dele temos. Só por efeito deste deslocamento, torna-se possível transcender os termos do debate sobre a objetividade de nosso conhecimento do mundo, que hoje se resolve no intercâmbio exclusivo entre significante e significado, deixando de fora o referente – o mundo. Basta deixar o mundo entrar em cena para reconhecer que ser passível de ser capturado por nosso aparato sensorial não é uma propriedade substantiva do mundo, mas sim acidental, decorrente da existência de sujeitos sensíveis, morais e racionais – nós, humanos (Thompson, 1978, p. 135). Basta isto para que se compreenda que não é possível reduzir o mundo às nossas experiências, às nossas sensações. Basta isto para se entender que a evolução histórica de nosso conhecimento do mundo – nunca linear, certamente, – só pode ser inteligível se a interpretarmos não como série de descrições que começam e terminam com nossas sensações e impressões, mas como descrições de fenômenos e relações mais imediatos que, entretanto, são capazes de descobrir, em grau e complexidade crescentes, as estruturas e disposições do mundo que os causam, às quais não temos nem podemos ter acesso empírico. Evolução que, nesta medida, produz conhecimento objetivo de coisas não empíricas.

O que penso que Hegel fez, e este é o núcleo racional da dialética, foi produzir uma *teoria geral de todos os processos de aprendizagem*, que é muito simples. Ela vale para a ciência, para fenômenos sociais, e funciona assim: você tem uma totalidade incompleta, há uma ausência, a *ausência gera inconsistências, rupturas, incompletude, tensões*. Isto é resolvido pela transcendência em direção a uma totalidade maior que incorpora o elemento que a ruptura deixou de fora, incorpora o elemento ausente como parte da totalidade maior, mais inclusiva. Deste modo, podemos elaborar uma definição geral de dialética como a teoria da experiência dos processos de estratificação e diferenciação dos fenômenos (Bhaskar, 2002, p. 56).

E é exatamente a natureza objetiva do conhecimento que permite, ao trazer o referente como termo fundamental e ineliminável da equação, a comparação entre descrições opostas de um mesmo objeto ou aspecto do mundo. É precisamente o referente, que existe independente de nossas descrições, que impõe, por exemplo, que a teoria de Einstein seja comparada com a teoria de Newton, e não com a teoria literária¹¹.

A supressão do referente é simplesmente outra forma da negação da ontologia. No entanto, a filosofia tem “horror ao vácuo ontológico”¹². Em consequência, tal negação não tem outro efeito senão o de gerar uma ontologia implícita, caracterizada por um realismo empírico cujas raízes devem ser buscadas na crítica de Hume à possibilidade de uma ontologia filosófica e, mais especificamente, à possibilidade de determinar filosoficamente a existência independente das coisas ou a operação de necessidades naturais. Naquele que seja talvez o momento fundante do realismo crítico, Bhaskar procura sustentar que praticamente a totalidade dos filósofos da ciência adota a concepção de Hume. O problema, sublinha o autor, é que Hume não consegue suprimir a ontologia em sua explicação da ciência. Ao contrário, preenche o vácuo criado por ele próprio, ao exilar da ciência as coisas tais como existem, com sua ontologia das impressões. Com isto, gera uma ontologia implícita consolidada na noção de mundo empírico. Em lugar, portanto, de negar o realismo, esta ontologia subentende um realismo empírico, baseado nas presumidas características dos objetos da experiência, constituído por eventos atomísticos e suas conjunções constantes. Como toda teoria do conhecimento tem de pressupor uma concepção (ontologia) de como deve ser o objeto (o mundo) para que ele possa ser objeto do conhecimento, a teoria do conhecimento de Hume,

9 Sobre esta confusão amplamente disseminada, cf. Bhaskar (1979, 1986, 1989, 1991).

10 A revolução copernicana, neste caso, refere-se a uma ontologia distinta da pressuposta em grande parte do pensamento contemporâneo, e cuja concepção filosófica do lugar da humanidade na natureza é antiantropomórfica (Cf. Bhaskar, 1989, p.: 12).

11 Ilustra o abismo que separa esta concepção das ideias defendidas pelo relativismo contemporâneo a seguinte passagem de Rorty: “[um pragmático deve insistir] que só se pode comparar linguagens ou metáforas umas com as outras e não com alguma coisa, chamada “fatos”, que se situa para além da linguagem” (Rorty, 1989, p. 20). Como se pode constatar, Rorty ignora o fundamento básico de toda operação de identidade e de diferença, a saber, coisas (distintas) só podem ser iguais ou diferentes com respeito a uma terceira, seja esta última uma qualidade, atributo, propriedade etc. Em consequência, teorias ou ideias sobre alguma coisa só podem ser diferentes, ou melhor, comparáveis, por referência à própria coisa, que, embora sempre apreendida por ideias, existe independente delas. Para uma crítica semelhante, cf. Searle (1998, p. 20.).

12 Na verdade, para ser coerente com as concepções defendidas aqui e pelo próprio Bhaskar, seria necessário estender esta afirmação a toda práxis humana, da qual se poderia dizer também que tem “horror ao vácuo ontológico”. Muito embora a discussão esteja focalizando, de fato, as concepções filosóficas que sustentam, explícita ou implicitamente, a prática teórica da atualidade, é importante sublinhar que as representações ontológicas, não importa se seu componente principal são as ideias da vida cotidiana, a fé religiosa, a ciência etc., não são um elemento opcional da prática humano-social. (Lukács, 1986, p. 58).

de acordo com a qual nosso conhecimento se reduz à apreensão de invariâncias empíricas dos fenômenos dados à experiência, não pode senão pressupor uma ontologia (um mundo) de fatos e objetos atômicos. Realismo que deriva diretamente do “dogma pós-humano ou kantiano de que as proposições sobre o ser podem sempre ser analisadas em termos de proposições sobre o nosso conhecimento do ser”, denominado por Bhaskar de falácia epistêmica (Bhaskar, 1994, p. 47).

Justamente por assimilarem acriticamente esta ontologia, explica Bhaskar, os filósofos da ciência limitam-se a indagar se nosso conhecimento se esgota em tais eventos atomísticos e suas conjunções constantes, ou se envolve também algum componente extra, *a priori* ou teórico. Jamais questionam se a nossa experiência sensorial pode constituir o mundo. O que equivale a dizer que, a partir de Hume, os filósofos, com a finalidade de evitar a ontologia, consentiram, voluntária ou involuntariamente, que um conceito particular de nosso conhecimento da realidade “informasse e definisse o seu conceito da realidade conhecida pela ciência, a saber, a noção de mundo empírico” (Bhaskar, 1975, p. 41). Desta maneira, produz-se um resultado inusitado: uma ontologia que colapsa o mundo nos sentidos dos sujeitos, herdada e incorporada pelas correntes irrealistas, passa por embargo à ontologia. Consequentemente, o discurso dos filósofos irrealistas carrega, de forma velada, uma espécie *realismo inefável*, que, sublinha Bhaskar, curiosamente “eco a proposição final do *Tractatus* de Wittgenstein – ‘sobre o que não podemos falar devemos nos calar’: um realismo que admite a existência do mundo *out there*, mas veta por princípio a sua investigação” (Bhaskar, 1994, p. 48). Em síntese, como as filosofias irrealistas secretam tacitamente a ontologia que sua epistemologia (teoria do conhecimento) pressupõe, a alternativa realismo ou não-realismo é uma falsa alternativa: “... [pode-se ser] um realista crítico, ou um realista empírico, conceitual, intuitivista, voluntarista ? ...”. O ceticismo ou agnosticismo sobre o realismo ou a professada neutralidade entre realismo e idealismo sempre pressupõe alguma solução, uma função realista de algum tipo (Bhaskar, 1994, p. 48). O fato de que o realismo, não sendo opcional, venha dissimulado como denegação da ontologia faz toda a diferença, porque uma determinada forma de conceber o mundo – realismo empírico – simula o oposto, aparenta neutralidade ontológica e, nesta fictícia recusa a falar do mundo como ele é, toma-o tal como ele se apresenta imediatamente, atitude que contorna a “contingência das questões existenciais” e reforça dogmaticamente o “*status quo* conceitual, epistêmico e social” (Bhaskar, 1994, p. 50).

Esta realimentação recíproca de denegação fictícia da ontologia e defesa dogmática do *status quo* (teórico, social) talvez nunca tenha operado de maneira tão clara como na atualidade. De fato, há hoje em dia, a despeito da propalada opinião de que o conhecimento objetivo e a verdade são uma ilusão, uma certeza tão definitiva de que o capitalismo é a última forma de sociedade que, como sugeriu Zizek (2003), “a nós nos parece muito mais fácil imaginar o fim do mundo do que uma pequena mudança no sistema político. A vida na terra possivelmente vai acabar, mas o capitalismo de algum modo continuará”¹³. Esta imagem captura, com rara acuidade, um dos aspectos mais curiosos e paradoxais da atmosfera teórica e cultural das últimas décadas. Hoje, ao mesmo tempo em que se afirma o caráter aistórico e, portanto, absoluto da ordem do capital, defende-se o caráter contextual e, portanto, totalmente relativo de todo conhecimento. Esta incongruente conjugação de convicção e ceticismo, de negação da ontologia em geral e afirmação de uma ontologia específica, decerto expressa o domínio de um sistema social objetivo de cuja lógica aparentemente não se pode escapar.

O comentário de Zizek, acima citado, veio a propósito do esvaziamento da vida social contemporânea. Até os anos 70, diz ele, havia debates sobre como seria o futuro – socialismo, comunismo, capitalismo liberal, capitalismo burocrático totalitário etc. Desde então, desvaneceu por completo a crença de que a “humanidade, como sujeito coletivo, pode intervir ativamente e de algum modo dirigir o desenvolvimento social” (ibid.). Esta compacta incredulidade ou ceticismo diagnosticada por Zizek está claramente associada à ideia de que a humanidade, como sujeito coletivo, não tem nem pode ter qualquer papel consciente na construção de seu futuro, ou seja, a uma ontologia específica da sociedade que, se não suprime de todo a reflexibilidade do pensamento, a encerra no perímetro do tempo presente.

Em artigo recente sobre a importância ou não da teoria na prática política, Anderson analisa, em termos similares, o poder paralisante dessa ideia. O artigo apresenta, inicialmente, uma sumária descrição dos sistemas de crenças universais da história da humanidade. Dentre eles, destaca retrospectivamente, o cristianismo, o islamismo, o liberalismo, o marxismo. Pano de fundo histórico de que se vale para defender a tese de que nunca, na história, houve sistema de crenças mais universalizado do que o liberalismo contemporâneo. Intensiva e extensivamente, segundo Anderson, tal sistema de crenças difunde-se, a partir das solitárias formulações de Hayek, por meio das “bandas largas” monopolizadas da mídia e da academia, entranhando-se capilarmente em todos os momentos da vida, das formas de pensar rotinizadas do cotidiano até as sofisticadas elaborações teóricas, filosóficas e políticas. De modo que, sugere o autor, o mundo contemporâneo é significado com quase total exclusividade por este sistema de crenças. A implicação deste monopólio é óbvia: o que é desejável e possível na sociedade e para a sociedade só

¹³ Conferência de Zizek em New York, algumas passagens da qual são reproduzidas em Meed (2003).

pode ser “realisticamente” formulado, ou mesmo concebido, se estiver em conformidade com o sistema de crenças dominante. Claro que se trata, neste caso, da mais extensa e asfixiante redução do mundo social objetivo, com sua historicidade e, por isso, com seu futuro aberto, à sua forma atual, historicamente específica (Anderson, 2003).

O monopólio do sistema de crenças, por sua vez, é a expressão do caráter monopólico de relações sociais reais que aparentemente estão livres, senão de conflitos, de qualquer contestação capaz de transformá-las. Tamanho é o predomínio, comenta Anderson,

(...) que pela primeira vez na história o capitalismo se proclama como tal, como uma ideologia que anuncia a chegada de um ponto final no desenvolvimento social, com a construção de uma ordem ideal baseada no mercado, para além da qual nenhum aperfeiçoamento substancial pode ser imaginado. Esta é a mensagem central do neoliberalismo (...) (Anderson, 2003, p.87).

Trata-se, decerto, de um predomínio inusitado. Não só porque, por si só, envolve o absurdo de abolir a história, mas porque é um sistema de crenças que significa um mundo cujo significado se apresenta cada vez mais absurdo e atemorizante. Um mundo absurdamente sem possibilidades, sem futuro, tão sem futuro que erodiu quase por completo a própria teodiceia do crescimento do capital e seus ideólogos. Daí a compreensível associação que tal predomínio estabelece entre ceticismo, conformismo e hiperindividualismo. O sistema de crenças, ao representar um mundo social sem sentido social, exacerba tais atitudes e, retroativamente, reforça subjetivamente, pelas atitudes pessoais que alimenta, o caráter crescentemente antissocial dessa forma de organização da vida social.

Vistas sob esta ótica, as concepções acima criticadas são, ao mesmo tempo, suscitadas e necessárias à configuração do capitalismo contemporâneo. Ao subentenderem que o conflito de ideias, de crenças, não se resolve no plano empírico, mas no terreno ontológico; ao insinuarem que o conflito de crenças é conflito de ontologias, de descrições de mundo; mas, simultaneamente, ao refutarem a possibilidade de conhecimento objetivo, produzem um efeito ideológico precioso para a ordem do capital, pois desabilitam a crítica ontológica e, em consequência, desmoralizam a ideia de que é possível conceber outro mundo e lutar por sua realização. Para a continuada reprodução de um mundo sem sentido social, é necessário, evidentemente, que os sujeitos que o reproduzem com suas práticas (e ideias) se convençam da impossibilidade de transformá-lo. Neste sentido, o relativismo ontológico vem a calhar, pois nos proíbe de pensar em possibilidades objetivas de transformar o mundo: primeiro, porque sustenta que toda ontologia nada mais é do que um “construto subjetivo”, desprovido de objetividade; segundo, porque conclui – por dedução – que falta às ontologias comprometidas com qualquer tipo de transformação substantiva do mundo, tal como ele existe, aquele “saudável senso de realidade”¹⁴. Em suma, são impraticáveis, inúteis.

Ademais, como a prática humana, como vimos, não pode operar em um vazio de sentido, o relativismo ontológico é providencial também sob esse aspecto. Isto porque simula prover tal sentido ao converter a impossibilidade de transformar um mundo crescentemente sem sentido, cortado por diferenças infames, por misérias indescritíveis em meio à ostentação ultrajante, em sentidos “locais”, circunscritos, limitados, “possíveis”; permitindo, assim, canalizar e dissipar as energias sociais no suposto aperfeiçoamento sem-fim do existente. Neste particular, aliás, não há diferença substantiva entre a tradição positivista e seus oponentes relativistas, pois a atitude de ambos diante da realidade é basicamente a mesma: aceitação incondicional do existente (“positivo”), que nada mais é do que o reverso da interdição (verbal) à metafísica (ontologia)¹⁵. A funcionalidade desta interdição nos tempos sem futuro em que vivemos é ilustrada por Ahmad nos seguintes termos:

A derrota de todas as forças que Hobsbawm ... chama de “Iluminismo de esquerda” – comunismo, socialismo, movimentos de libertação nacional, os setores radicais da social democracia – levou a uma completa crise ideológica em todo o mundo. Raça, religião e etnicidade – re-embaladas exatamente como outras tantas “identidades” – estão agora onde costumava estar a luta de classes, e a política da Diferença infinita nasceu sobre as ruínas da política da Igualdade. O pós-modernismo está repleto de temáticas extraídas do irracionalismo europeu e de nostalgia do pré-moderno. Na verdade, esta ideia do pré-moderno como a solução pós-moderna para os problemas da modernidade é até mesmo mais disseminada, e com consequências muito mais mortíferas, nas periferias do sistema capitalista, seja como as ideologias da extrema direita hindu na Índia, ou o variado fundamentalismo dos mulás islâmicos, ou as ideologias milenaristas daqueles que o 11 de setembro nos trouxe. O terrorismo está agora onde costumava estar a libertação nacional, e os EUA caça hoje este punhado de terroristas de maneira tão perseverante e global como costumava caçar grupos de revolucionários não muito tempo atrás. E não se trata mais de um problema das periferias. O próprio EUA está hoje sob o domínio de

14 Para uma crítica da variante neopragmática (rortyana) desta concepção, cf. Duayer e Moraes (1997).

15 “Durante toda sua história, o positivismo dirigiu em particular suas críticas contra os desenvolvimentos metafísicos de toda classe, portanto, contra a reflexão que não pode fundar inteiramente seus resultados sobre os dados empíricos, ou que formula seus juízos de modo que os dados empíricos não podem nunca refutá-los (Kolakowski, 1988, p. 22).

uma combinação peculiar, de tipo junta governativa, de fundamentalistas cristãos, sionistas e neoconservadores e militaristas de extrema direita. (Ahmad, 2003, p. 47)

Ainda que focalizando exclusivamente o pós-modernismo, a crítica de Ahmad permite entender como o relativismo ontológico constitui um recurso de enorme conveniência ao capitalismo, com sua ênfase na diferença, na identidade e no pluralismo¹⁶. O capital pode tolerar todos os particularismos, todas as diferenças, mas promove objetivamente sua dissolução; só não admite a abolição da diferença que infla e exacerba as identidades e particularidades: a diferença de classe, determinação social, universal da sociedade do capital. Mas este universal que o capital, por sua própria natureza, não pode abolir, é precisamente o universal que, não obstante a dureza de sua realidade, o relativismo ontológico proíbe tematizar e, por conseguinte, abolir. Ao assumir, paradoxalmente, o capital (o positivo) como o seu absoluto, o relativismo não pode senão promover aquilo que Ahmad denomina de “política da Diferença infinita”.

Naturalmente, muitos se manifestam contra esta interdição ao futuro, contra a perenização das relações capitalistas, e o fazem em diferentes planos, práticos, políticos e teóricos. Entretanto, são poucos os que sublinham, como o faz Anderson, no artigo supracitado, a necessidade de reconstruir um sistema de crenças capaz articular de maneira sistemática “a resistência e a dissidência” contra o sistema de crenças predominante – e contra as relações reais que o necessitam e geram. Esta reconstrução, ou “reinvenção das ideias de esquerda”, adverte o autor, implica uma “análise cáustica, irreduzível, e até brutal do mundo tal como é” (Anderson, 2003, p. 92). Todavia, a análise cáustica não pode se efetuar em uma atmosfera espiritual dominada pelo relativismo ontológico, em que, portanto, a crítica é reduzida a um exercício inócuo, no melhor dos casos, já que, por definição, as crenças hegemônicas são as mais adequadas para a “forma de vida” do capital, não sendo possível, por isto, ultrapassar as fronteiras do inteligível e do aceitável desenhadas por elas.

A impossibilidade de uma crítica efetiva se manifesta, do lado da prática, como total esvaziamento. Talvez seja por esta razão que Zizek sugere que hoje se experimenta a tentação de inverter a 11ª Tese sobre Feuerbach (Marx). De fato, se todas as tentativas de intervir para mudar as coisas se mostram inúteis, quando não irremediavelmente patéticas, parece que a primeira tarefa é “não sucumbir à tentação de agir”. Se todo apelo à ação se resolve em uma ação no *interior* das coordenadas ideológicas hegemônicas, posto que nenhuma ação “pode se realizar em um espaço vazio” de relações objetivamente existentes nem, como se viu, em um vazio de significação, a primeira tarefa é precisamente criticar as coordenadas ideológicas hegemônicas (Zizek, 2002). Caso contrário, o que se tem são atividades

(...) como *Médicos sem Fronteiras*, Greenpeace, campanhas feministas e antirracistas, que não só são toleradas como até mesmo apoiadas pela mídia, mesmo quando entram no território econômico (digamos, denunciando e boicotando companhias que não respeitam a ecologia ou que empregam trabalho infantil). Elas são toleradas desde que não cheguem muito perto de um certo limite. Este tipo de atividade fornece um exemplo perfeito de interpassividade: de fazer coisas não para conseguir alguma coisa, mas para *impedir* que alguma coisa realmente aconteça, realmente mude. Toda a frenética atividade humanitária, politicamente correta etc., se ajusta à fórmula “vamos continuar mudando alguma coisa o tempo todo de modo que, globalmente, as coisas continuarão as mesmas! (Zizek, 2002)¹⁷

O artigo tentou sustentar que toda práxis social tem por pressuposto uma ontologia. É esta ontologia que, consciente ou inconscientemente, chancela e pressupõe um horizonte de inteligibilidade, um horizonte licitamente apreensível, um horizonte de práticas legítimas e plenamente justificadas. No mundo de hoje, com uma ordem societária que engloba todos os aspectos da vida em todos os cantos do planeta – o mundo da vitória do capital –, este horizonte se apresenta como infinito e, portanto, não como horizonte, como limite atingível e ultrapassável. Enfim, um mundo que engloba todo o espaço, eliminando-o, mas também o tempo, suprimindo-o. Com o realismo

16 Se o limite da política da Diferença infinita é o singular, e assim mesmo como coexistência evanescente e instável de diferenças, compreende-se que a insegurança provocada pela subtração de direitos (saúde, educação, seguro desemprego etc.) necessária à construção do estado mínimo seja apresentada, segundo Zizek, como liberdade de escolher, como estímulo à permanente reinvenção de si pelos indivíduos. E o indivíduo, caso esta circunstância lhe cause ansiedade, será acusado pelo ideólogo pós-moderno de ser incapaz de “assumir a liberdade plena, de fugir da liberdade, de fixação imatura a formas estáveis antigas... Melhor ainda, quando isto está inscrito na ideologia do sujeito como indivíduo psicológico pleno de habilidades e tendências naturais, neste caso eu automaticamente interpreto todas estas mudanças como se fossem resultados de minha personalidade, e não do fato de que fui descartado pelas forças de mercado” (Zizek, 2001).

17 Na análise de Arantes, este humanitarismo frenético mobiliza até mesmo as grandes empresas que, supostamente, aspiraram à “zona sideral da total abnegação” (Arantes, 2004, p. 174). Descontadas as boas almas que acreditam piamente na filantropia e com ela se autopurificam, sublinha que o “sopão do terceiro setor [ONGs] é engrossado por *patroneses* ao lado de cooperativas de fachada, banqueiros-cidadãos, corretores de inclusão social e por aí afora, nessa nova fronteira de negócios” (Arantes, P. E., *Folha de S. Paulo*, 19 jul. 2004).

empírico que subentende, o relativismo ontológico, sob a sedutora aparência ora da falsa modéstia da subjetividade que abdica de conhecer a “coisa-em-si”, ora da falsa altivez da subjetividade que não se subjugava à objetividade, é a ontologia deste mundo intransponível. É a ontologia que sustenta o sistema de crenças neoliberal (Anderson) ou as coordenadas ideológicas hegemônicas (Zizek).

Tal ontologia, contra a “grande narrativa” marxiana, resolve-se, portanto, em uma metafísica do existente. Não porque denega o agir do sujeito, mas porque o circunscreve à administração do existente. Qualquer outra atitude, decretam as concepções fundadas nesta ontologia, incorre no erro metafísico, i. é, pretender descortinar na própria história forças objetivas, tendências etc. que levam ao futuro, sementes do futuro. Com esta interdição, suprimem a própria flexibilidade do pensamento. Equivalem, no fundo, a equiparar a autoconsciência da humanidade no século XXI d.C. à do século XXI a.C. Bem entendidas, subentendem que, a despeito de nossa experiência com nossa própria história, temos que nos relacionar com ela da mesma maneira que as primeiras formas societárias se relacionavam com a sua não-história. Ao desabilitarem, assim, a flexibilidade da autoconsciência da humanidade, dão amparo teórico ao conformismo e à apatia, em uma ponta, e à manipulação e ao cinismo, na outra.

Se esta ontologia conforma, portanto, as “coordenadas ideológicas hegemônicas” ou o “sistema de crenças dominante”, a sua crítica, teórica e prática, só pode ser efetiva com base na reconstrução de uma ontologia realista, uma ontologia crítica que, restituindo o papel da subjetividade na vida social, abre a história para os sujeitos.

Referências bibliográficas

AHMAD, A. Imperialism of our time, *In: Leo Panich and Colin Leys (eds.), The New Imperial Challenge*. Socialist Register. London, Merlin Press, 2003.

ANDERSON, P. *The origins of postmodernity*. London, Verso, 1998.

_____. Ideias e Ação política na mudança histórica. *Margem Esquerda: estudos marxistas*, n. 1, p. 79-92, 2003.

ARANTES, P. E. *Zero à esquerda*. São Paulo, Conrad, 2004.

ARCHER, M. et alli. *Critical Realism: Essential Readings*, London, Routledge, 1998.

BHASKAR, R. *A realist theory of science*. London, Verso, 1975.

_____. *The possibility of naturalism: a Philosophical critique of the contemporary human sciences*. Brighton, The Harvester Press, 1979.

_____. *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso, 1986.

_____. “Societies”, in M. Archer et alli, *Critical Realism: Essential Readings*, London, Routledge, 1998.

_____. *Reclaiming reality: a critical introduction to contemporary philosophy*. London, Verso, 1989.

_____. *The philosophy and the idea of freedom*. Oxford, Blackwell, 1991.

_____. *Plato Etc.: the problems of philosophy and their resolution*. New York, Verso, 1994.

_____. *From science to emancipation: alienation and the actuality of enlightenment*. London, Sage Publications, 2002.

DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G.; PAINCEIRA, J. P. A miséria do instrumentalismo na tradição neoclássica. *Estudos Econômicos*, v. 31, n. 4, 2001, p. 723-783.

DUAYER, M.; MORAES, M. C. M. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta”, *Tempo*, Revista do Deptº de História da UFF, v.4, 1997, p. 27-48.

- EAGLETON, T. 1996. *The illusions of postmodernity*. Oxford, Blackwell, 1988.
- KOLAKOWSKI, L. *La filosofía positivista: ciência y filosofía*. Madrid, Cátedra, 1984.
- LUKÁCS, G. *Zur ontologie des gesellschaftlichen seins*. v.I. Darmstadt, Luchterhand, 1984.
- _____. *Zur ontologie des gesellschaftlichen seins* .v. II. Darmstadt, Luchterhand, 1986.
- MARX, K. *Ökonomische manuskripte 1857/58 (Grundrisse)*, I, MEGA. Berlin, Dietz Verlag, 1976.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- MEED, R. The Marx brother. *The New Yorker*, may 5, 2003.
- NORRIS, C. *The truth about postmodernism*. Oxford, Blackwell, 1993.
- _____, C. *Against relativism: philosophy of science, deconstruction and critical theory*. Oxford, Blackwell, 1997.
- RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- SEARLE, J.R.. *Mind, language and society: philosophy in the real world*. New York, Basic Books, 1998.
- THOMPSON, E. P. “An open letter to Leszek Kolakowski”, In: THOMPSON, E.P. *The poverty of theory and other essays*. London, Merlin Press, 1978.
- ZIZEK, S. Can Lenin tell us about freedom today?. *Rethinking marxism*, v. 13, n. 2 (Summer, 2001). Disponível tb em: < www.lacan.com/freedom.htm, 2001>.
- _____. “Lenin’s choice”. *Repeating Lenin*. Zagreb, Arkzin. Disponível em: <www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ot/zizek1.htm>, 2002>.