A verdade das coisas e a nossa verdade: notas sobre filosofia da ciência e da cultura*

LUÍS CLÁUDIO MENDONÇA FIGUEIREDO**

1. Introdução; 2. A teoria como verdade das coisas; 3. A teoria como verdade do sujeito; 4. Interesses ou desinteresses? Particularidade ou universalidade?; 5. O problema da fundamentação da teoria como verdade das coisas; 6. Os obstáculos à transparência da verdade e à emergência da responsabilidade do sujeito; 7. Três renúncias e um fracasso.

No presente artigo são apresentados dois modelos de inteligibilidade de fenômenos culturais, com particular relevância para a avaliação dos sistemas teóricos. Num modelo a teoria é concebida como revelação dos objetos e no outro como manifestação do sujeito. Discutem-se então as dificuldades aparentemente insuperáveis de fundamentar as noções de verdade correspondentes a cada um destes enfoques. Finalmente, identificam-se e avaliam-se os alcances das alternativas que mais freqüentemente são propostas àqueles problemas: o instrumentalismo, o convencionalismo, o voluntarismo ativista e a dialética hegeliano-marxista. Todas estas alternativas são caracterizadas como fracassos da razão, seja pela renúncia a qualquer tentativa de enfrentar os problemas aludidos, seja pelo malogro em conceber uma nova racionalidade em que tais problemas fossem superados com o cancelamento da oposição entre a verdade das coisas e a verdade do sujeito. O artigo termina referindo-se a um próximo trabalho em que se buscará a fundamentação da verdade no plano da ética democrático-liberal.

1. Introdução

As notas que se seguem assentam-se na distinção entre as duas verdades que se podem buscar em toda forma da cultura, sejam sistemas teóricos (religiosos, filo-

* Artigo apresentado à Redação em 16.8.83.
** Da Universidade Federal da Paraíba. (Endereço do autor: Universidade Federal da Paraíba — Cidade Universitária, s/n — 58.000 — João Pessoa, PB.)

sóficos ou científicos), crenças do senso comum, costumes populares ou técnicas especializadas. Em cada uma destas formas pode-se ou bem procurar sua verdade objetiva (funcional), ou bem procurar sua verdade subjetiva (expressiva ou simbólica).

Tentarei, de início, explicitar minha compreensão de cada uma das noções de verdade no terreno em que a disputa se dá com maior acrimônia: no terreno das teorias que se apresentam como revelações das coisas. Em seguida, aponto alguns problemas que surgem na fundamentação destas verdades para, finalmente, apresentar em rápidos esboços as alternativas dominantes para estas questões e as limitações de cada uma.

Aos itens que compõem o trabalho faltam sistematicidade e aprofundamento, não se pretendendo com eles mais do que sugerir algumas linhas de reflexão.

2. A teoria como verdade das coisas

Toda a tradição dominante da filosofia ocidental, desde Platão até as principais filosofias da ciência contemporânea, atribui à teoria um valor cognitivo cristalino: a teoria diz — ou deve dizer, ou pretende dizer, ou procura dizer — a verdade acerca dos objetos que são os modelos que a teoria com maior ou menor sucesso copia. Ao longo dos séculos, discutiu-se intensamente a natureza (ideal ou material?) dos objetos do conhecimento e houve mesmo momentos em que se propôs que esta oposição fosse superada em proveito de uma definição imanente ao próprio processo de conhecer: objeto do conhecimento é o que se oferece na experiência. Discutiu-se também sobre os procedimentos que garantiriam o acesso, mais ou menos completo, a estes objetos: rememoração e contemplação racional das idéias, observação empírica e indução, procedimentos hipotético-dedutivos, intuição das evidências primeiras e indubitáveis, experimentação ativa etc. Mas fosse Platão, Aristóteles, Descartes, os empiristas ingleses, os positivistas, pragmaticistas (Peirce), Russell, Wittgenstein e os empiristas lógicos, fenomenólogos (Husserl), refutabilistas (Popper), ou muitas outras variantes de menor calibre, permanecia sempre subjacente a idéia de ciência exposta por Husserl (1966): "Do ponto de vista da intenção final a idéia de ciência e de filosofia implica uma ordem de conhecimentos anteriores em si, relacionados a outros em si posteriores e, no fim das contas, um começo e um progresso não fortuitos, mas, ao contrário, fundados na natureza das coisas em si." E ainda: "A evidência perfeita e seu correlativo, a verdade pura e estrita, se apresentam como uma idéia inerente à tendência a conhecer, a preencher a intenção significante."

A mesma noção de verdade foi explicitada pelo lógico polonês A. Tarski (1972) e é a que permeia toda esta tradição filosófica: "Gostaríamos que nossa definição (de verdade) fizesse justiça às intuições veiculadas com a concepção clássica da verdade, intuições que encontram sua expressão nas conhecidas palavras da Metafísica de Aristóteles: Dizer do que é que não é, é falso, enquanto dizer do que é que é e do que não é que não é, é verdadeiro." Se quiséssemos adaptar-nos à terminologia filosófica moderna, poderíamos talvez expressar esta concepção mediante a fórmula familiar: "A verdade de uma oração consiste em seu acordo ou correspondência com a realidade." Por outro lado, se decidirmos estender o uso popular do termo "designa" aplicando-o não só a nomes, mas também a orações e se concordarmos em falar dos *designata* das orações como "estados de coisas", possivelmente poderíamos usar para os mesmos fins a oração seguinte: "Uma oração é verdadeira se designa um estado de coisas existente."

Tarski não se contenta com estas definições e busca uma forma mais precisa, mas que não altere o sentido fundamental da noção de verdade como verdade objetiva, revelação das coisas, correspondência entre enunciados e estados de coisas, entre a cópia e o modelo. (Como se sabe, a solução proposta por Tarski implica a diferenciação entre a linguagem objeto e a metalinguagem. Apenas na metalinguagem poderíamos afirmar a verdade de uma oração em termos da equivalência entre o uso metalingüístico da oração e seu uso na linguagem objeto, que é a linguagem acerca do que se fala, e a cujos enunciados se aplicam as noções de "verdadeiro" e "falso".)

Na busca da verdade das coisas o sujeito conhecedor deve submeter-se a uma rígida disciplina, para se anular, para se transformar apenas e exclusivamente num porta-voz do mundo dos objetos. Esta a índole prevalente da filosofia da ciência na Idade Moderna. O projeto iluminista, que passa então a dominar, tem como ideal a elucidação do mundo e a paulatina e metódica redução dos fantasmas que, criando-se e alimentando-se do espírito inquieto do homem, passam a assombrá-lo e a se antepor à revelação da verdade objetiva.

Porém, ao mesmo tempo que se multiplicam e afiam as armas contra o sujeito (os procedimentos do método científico), emerge, de início apenas como resíduo irredutível, a subjetividade e despontam os projetos de buscar na teoria a "nossa verdade".

3. A teoria como verdade do sujeito

Sempre que a teoria, retrospectivamente considerada a partir de um ponto de vista teórico alternativo, (1) é vista como tendo se afastado sistematicamente da verdade dos objetos, ou (2) como tendo sido arbitrariamente construída sem qualquer sujeição às evidências disponíveis, ou (3) revelar, mesmo ao olhar contemporâneo de uma crítica imanente, lacunas e inconsistências duradouras e insuperáveis, ou (4) revelar-se imune e impermeável às lições da experiência, evitando intencionalmente os confrontos críticos em situações de teste empírico e em situações de discussão racional, em todos estes casos será possível apreender a teoria como a expressão indisfarçável de uma subjetividade individual ou coletiva. Este o enfoque das filosofias da cultura, herdado por muitas das ciências humanas, que se opõe ao das teorias do conhecimento e filosofias da ciência.

Nesta tradição as fraturas de sentido, os erros persistentes, as falsidades e paralogismos recalcitrantes não são fontes de invalidade, a serem cuidadosamente policiados e liquidados na produção do conhecimento ou descontados na sua avaliação. Estes passam a ser justamente os momentos da irrupção mais espontânea e radical da subjetividade e, portanto, os momentos privilegiados para a escuta da verdade do sujeito. Não que o resto da cultura, o que parece fazer sentido, o que exibe as aparências do racional e do funcional e bem fundamentado escape às dúvidas e suspeitas. Os procedimentos e modelos de análise elaborados para dar conta daqueles momentos tornam-se paradigmáticos: a verdade do sujeito ameaça totalmente e sem tréguas a verdade das coisas que a teoria se propõe revelar, da mesma forma que a procura intransigente da verdade das coisas é obrigada a censurar e a silenciar a voz do sujeito que está sempre aflorando.

Para a identificação dos fatores que condicionam e particularizam as expressões do sujeito foram propostas diversas linhas de interpretação. Interesses de sobrevivência e adaptação, como propuseram os darwinistas, Schopenhauer, W. Ja-

mes, Nietzsche, e os empiriocriticistas Mach e Avenarius; interesses econômicos e políticos, como propuseram Marx e Engels; de dominação e auto-superação, como propôs Nietzsche; sexuais, segundo Freud; condicionantes histórico-culturais, como na filosofia das visões de mundo de Dilthey e na hermenêutica de H. G. Gadamer, em que a tradição e o preconceito são realçados em contraposição ao ideal iluminista. De uma forma ou de outra, o interesse epistêmico fica subordinado a outros interesses ou a injunções inarredáveis, que reduzem drasticamente, quando não eliminam, suas pretensões à verdade objetiva. Há realmente autores que concedem um lugar para interesses cognitivos ao lado de outros. Mas ou são, como Husserl, obrigados a postular a absoluta descontinuidade entre os interesses vitais e os epistêmicos ("A atitude teórica, embora também seja uma atitude profissional, é totalmente não prática"; "Se apodera do homem a paixão por uma concepção do mundo e um conhecimento do mundo que se afasta de todos os interesses práticos (...) Em outras palavras: o homem se converte em espectador desinteressado", Husserl, 1962); ou os interesses epistêmicos originam-se de necessidades prático-existenciais, como em Habermas os interesses de domínio tecnológico, de compreensão do outro, e de autoconhecimento e autolibertação. Neste caso, contudo, embora estes interesses sejam diferenciados dos interesses empíricos psicossociológicos, funcionando, isto sim, como quadros transcendentais que predefinem a natureza dos objetos e dos métodos das ciências, tal como em qualquer kantismo conseqüente (Fichte, Schopenhauer, Cassirer etc.), a pretensão à verdade objetiva cede o passo ao antropomorfismo, ao perspectivismo e ao subjetivismo. A verdade das coisas desce do céu do saber absoluto para o inferno das paixões humanas, ou seja, da finitude do sujeito. É uma queda irrecuperável, porque desde que se admita uma brecha essencial (e não acidental e corrigível) nos alicerces da verdade objetiva, por menor que seja, torna-se impossível circunscrever o perigo. Todo o edifício do conhecimento fica de imediato condenado.

Enquanto isso, a descontinuidade absoluta entre a atitude prática e a teórica, postulada por Husserl, exemplo modelar do enfoque que procura na teoria a revelação dos seus objetos (no caso, as essências ideais), enfrenta os problemas de legitimação que serão discutidos adiante (ver item 5).

4. **Interesses ou desinteresses? Particularidade ou universalidade?**

No terreno da análise e da interpretação dos sistemas teóricos opõem-se, assim, dois modelos de inteligibilidade com pretensões imperialistas: ou bem as teorias são (ou devem ser) totalmente desinteressadas e universais e não trazem (ou não devem trazer) nenhuma marca da sua origem humana — o paradigma é o da verdade que se revela nas palavras de Deus ou nas suas obras (o "livro aberto" da natureza); ou bem são em maior ou menor grau interessadas e particulares — o paradigma é o do sujeito que expressa os seus desejos com os recursos limitados da sua linguagem. A verdade do sujeito lhe será necessariamente arredia já que ele carece de um ponto de vista soberano, transcendente, externo a si mesmo, a partir do que se possa contemplar. Este ponto de vista, cuja possibilidade é suposta pela teoria clássica da verdade objetiva, é categoricamente contestado quando se enfoca a teoria como expressão da subjetividade. Nesta medida, simultaneamente à suspeita de que há uma verdade do sujeito incrustada em todos os seus produtos, emerge a idéia de que o sujeito não está para si mesmo facilmente

disponível e que seu verdadeiro eixo está necessariamente deslocado em relação ao que presume e com o qual tende a se identificar.

No campo da verdade objetiva, vigora, como se viu, a oposição entre o verdadeiro e o falso. Uma teoria pode ou não dizer a verdade sobre as coisas e nesta medida está sujeita a critérios cognitivos de avaliação.

Quando a teoria é captada como expressão do sujeito, porém, não é nem possível nem pertinente aplicar-se esta oposição. Não é possível, como tentarei argumentar no próximo item, porque após destruir a noção de verdade objetiva clássica não há o que possa substituí-la. Não é pertinente, e isto é o principal, porque o sujeito nunca pode furtar-se à própria expressão. A dissimulação, deliberada ou involuntária, é ela mesma expressão do sujeito. Nesta medida, tudo o que ele faz, diz, pensa, sente, lembra etc., é ele. A verdade do sujeito já está sempre lá, onde o sujeito está, embora, por isto mesmo, esteja sempre um pouco fora do seu alcance. Emerge então uma outra oposição: a oposição entre a verdade em si e a verdade para si ou auto-reflexiva. A verdade do sujeito se torna auto-reflexiva quando os desejos, interesses, preconceitos, recursos lingüísticos etc., que condicionam suas expressões são incorporados à consciência que o sujeito tem de si, ou seja, quando o sujeito assume a responsabilidade pelo que diz, faz, é ou projeta ser. Assumir esta responsabilidade, em última análise, corresponde a, diante de seus próprios julgamentos e diante de outros sujeitos que o avaliam e julgam, reconhecer como seus os verdadeiros significados de seus atos e falas.

No próximo item coloca-se em discussão a possibilidade de as oposições (entre verdadeiro e falso, responsável e irresponsável) serem sustentadas com argumentos conclusivos em seus respectivos campos.

5. O problema da fundamentação da teoria como verdade das coisas

Quem se empenha na defesa da teoria como revelação das coisas deve ser capaz de aduzir argumentos convincentes para legitimar respostas afirmativas às seguintes questões: há um objeto do conhecimento independente do conhecimento que se tem dele? Este objeto é cognoscível? Há critérios universais e objetivos para avaliar a veracidade ou falsidade das afirmações que se fazem sobre este objeto?

Leszeck Kolakowski, no segundo capítulo de *A presença do mito* (1981), mostra como a teoria do conhecimento passa por duas sérias humilhações. Em primeiro lugar não é capaz de responder de forma coerente nem a primeira destas questões. Kolakowski aponta a convergência de várias filosofias contemporâneas, para o que foi a grande lição ministrada por Maurice Merleau-Ponty: "o homem não dispõe de um solo extra-humano no qual se basearia, sabendo ao mesmo tempo que se baseia nele. Deve partir de si mesmo, qualquer outro começo é produto de uma abstração secundária que não é possível legitimar sem recorrer à situação humana (...) visto que não pode nunca escapar do humano, o homem se encontra a si mesmo como a única realidade incondicionada (...) a percepção é sempre anterior e nela o ser humano e o mundo são dados juntos, em uma união indestrutível (...) Esta convergência se manifesta em um ponto crucial: o problema do conhecimento. Se o desconhecimento da própria pele é para o homem uma ilusão enganosa; se o mundo é dado como um mundo provido de sentido e este último é obra de um projeto humano prático; se o homem não pode entender-se a si mesmo situando-se em um mundo pré-humano, anterior ao sentido, uma vez que não poderia conhecer este mundo sem referi-lo situacionalmente ao projeto

humano; se assim é, então os problemas metafísicos e o problema do conhecimento perdem imediatamente sua realidade." Para estas conclusões se orientam, de diferentes pontos de vista, todos os antropocentrismos: os kantismos, o empiriocriticismo, os existencialismos, o marxismo de Marx (não o de Engels) e, principalmente, o de Brzozowski (cf. Kolakowski, 1981, 1982). (Análise algo semelhante foi desenvolvida pelo filósofo frankfurtiano K. O. Apel (1977) num ensaio sobre o *a priori* corporal do conhecimento. Concluindo uma avaliação das implicações epistemológicas da microfísica, Apel defende "a tese de que a situação da microfísica em relação ao conhecimento (...) permite ver a situação básica da interpretação humana do mundo — uma situação que não pode ser abolida em uma teoria objetiva (...) Segundo este modo de ver, a separação sujeito-objeto que está à base tanto da física clássica quanto da tradicional teoria do conhecimento, bem como a conseqüente disjunção entre o apriorístico e o empírico, representam uma idealização das relações". E ainda: "A concepção, em última análise, platônica da filosofia não reconhece um *a priori* corporal para o conhecimento, ou em outros termos, não reconhece um *a priori* da práxis existencial (...) Tanto o marxismo original, como a filosofia existencial de Kierkegaard, a filosofia vital e o pragmatismo convergem em um ponto: o sentido do mundo jamais pode ser uma consciência que espelha ou reflete o mundo em distância teórica, senão que necessariamente se traduz através de um engajamento corporal.")

A segunda humilhação é ter de aceitar que, apesar da superação do problema epistemológico na forma da sua dissolução imposta pela crítica da experiência, a prática científica exige a crença na possibilidade de se encontrarem boas razões para justificar respostas afirmativas para todas aquelas perguntas. Ora, a crença na possibilidade destas respostas serem legitimadas marca a presença do mito na própria origem da ciência. A teoria, por mais que se autoproclame revelação das coisas, e exatamente por isso, repousa num ato de fé na transcendência incondicionada, o que é uma expressão de necessidades existenciais do sujeito. A distinção entre a consciência e a coisa, "independentemente de que seja legítima com respeito ao princípio da experiência, não pode ser separada do trabalho do pensamento corriqueiro e científico. Preciso dela, pois sem ela não posso compreender-me situacionalmente, ou seja, como alguém situado entre coisas que se distinguem completamente de mim; sem ela, também não posso definir-me como distinto do mundo nem justificar meu irrecusável sentimento de auto-identificação" (Kolakowski, 1981). Ora, se a razão se vê constrangida a aceitar a presença do mito no fundamento da prática científica, ou seja, admitir uma invenção do homem como a única resposta possível... ao antropocentrismo, ela deve abdicar imediatamente tanto da intenção de autolegitimar-se como da sua índole mitófoba.

Com a dissolução da primeira questão, acerca da existência independente do objeto do conhecimento, desaparecem as duas outras (acerca da cognoscibilidade deste objeto e dos critérios universais de avaliação da veracidade do conhecimento). A filosofia da ciência de Th. Kuhn, entre outras, ilustra a tendência que parece ter alcançado o apogeu na década de 60 de questionar a pertinência destas questões. A lógica da investigação científica perde então a vez para a sociologia e a psicologia da ciência. Os "paradigmas" ou "matrizes disciplinares" (cf. Kuhn, 1962, 1977) não copiam a realidade senão que a definem; suas dinâmicas obedecem às leis do sujeito cognoscente e não às do objeto a ser "conhecido". Não há lugar para critérios universais de validação do conhecimento além dos particulares a uma comunidade científica num dado momento de sua história. A

"aproximação da verdade" deixa de ser o objetivo da atividade científica. O que o cientista quer é confirmar expectativas, organizar as idéias em sistemas os mais simples e abrangentes possíveis, estender indefinidamente o alcance destes sistemas, só abrindo mão de um sistema quando se torna psicologicamente intolerável a sua manutenção e quando ele já pode antever a possibilidade de obter sucesso, segurança e conforto num sistema alternativo. O mito já não reside apenas na base da prática científica, mas ocupa todos os seus espaços: toda teoria é inventada e é invenção. O conceito de verdade como equivalência entre enunciados e estados de coisas desaparece por completo. A oposição entre o verdadeiro e o falso perde o sentido.

Contudo, também aqui, a exposição nua e crua do antropocentrismo do conhecimento é inaceitável para a ciência e o declínio das filosofias irracionalistas já na década de 70 (cf. Suppe, 1977) reflete, talvez, a necessidade de um solo firme para a atividade científica. Este solo não pode ser outro que o da fé num objeto transcendente (independente do homem) e num sujeito transcendental (reduzido à pura razão desinteressada e universal), da fé num mundo sem espírito e num espírito sem corpo.

6. Os obstáculos à transparência da verdade e à emergência da responsabilidade do sujeito

É em Husserl que encontramos um dos libelos mais eficazes contra todas as tentativas de reduzir o valor cognitivo da teoria, tomando-a como expressão de alguma limitação histórica e culturalmente determinada, ou de algum mecanismo natural em que se radicariam os condicionamentos do saber pela finitude psicofísica ou psicossocial do sujeito. O que Husserl denuncia, em companhia de Nietzsche e Brzozowski entre outros, é o círculo vicioso de se pretender recuperar o conceito de verdade no seu uso tradicional após tê-lo posto em suspeição com a identificação dos seus condicionantes humanos (culturais e biológicos). Se os procedimentos de produção e as normas de validação do conhecimento não forem criações livres e incondicionadas da razão pura e universal, instala-se inevitavelmente o ceticismo. "A ciência deseja verdades válidas de uma vez por todas e para todos", assevera Husserl. Ora, o que dizer de uma ciência auto-reflexiva, de uma ciência do sujeito empírico, que se saiba desde e sempre condicionada pelo sujeito — coletivo ou individual — que a constrói, de uma ciência cujas normas sejam elas próprias consideradas objetos do mundo físico e social? A que verdade pode pretender esta ciência? A que universalidade?

Estes argumentos, apesar de convincentes, poderiam ser considerados impertinentes, já que a oposição entre verdade e falsidade não se aplica à teoria enquanto expressão da subjetividade. O sujeito não mente nunca, por menos que capte o sentido das verdades que conta. A questão aqui, por esta razão, recordemos, é a que opõe a responsabilidade à irresponsabilidade. Responsável é o sujeito quando assume, perante um foro privado e um foro público, "aquilo" que fala quando ele fala, "aquilo" que age quando ele se comporta ou quando se omite. Esta responsabilidade, porém, parece ser um ideal inalcançável. De início convém assinalar que a superação será sempre parcial: será sempre de um determinado ponto de vista e na defesa de um interesse particular que eu me reconheço, logo os mesmos vieses, que limitam meu acesso a mim, impedem o meu processo de plena auto-responsabilização na medida em que também este processo está presidido pelos interesses cuja ação me caberia assumir; restará sempre ao sujeito,

portanto, uma imagem mais ou menos ilusória de si, sendo esta ilusão constitutiva e irredutível (nós somos, em parte, esta ilusão).

Em acréscimo, não haverá jamais critérios para distinguir entre a responsabilidade autêntica e a falsa. A única possibilidade de distinção seria confiar no que o outro diz sobre mim para confrontá-lo com o que eu mesmo pretendo dizer a meu respeito. Ocorre, contudo, que nos seus pronunciamentos é sempre a verdade do outro que, dissimuladamente, se anuncia, mas nunca a minha.

A oposição entre o responsável e o irresponsável termina por se diluir e perder qualquer operatividade. A não coincidência do sujeito consigo mesmo ou bem persiste ou bem não poderá ser jamais conclusivamente refutada. No entanto, independentemente da sua legitimidade, a vida social exige e não pode passar sem esta oposição. É uma necessidade existencial do sujeito — individual ou coletivo — perceber-se como agente e, portanto, como responsável por seus atos. Os bons e os maus sucessos de sua existência, sejam eles interpretados no plano místico-religioso ou no ético-social, tendem a ser contemplados como castigos ou recompensas distribuídos de forma não fortuita por outro(s) agente(s) da mesma natureza. Da mesma forma, a atividade alheia, salvo situações excepcionais e regulamentadas, tende a ser atribuída a interesses, intenções e características do outro pelos quais ele pode ser responsabilizado, premiado, punido etc. Sem esta crença inquestionada na responsabilidade dos agentes (individuais ou coletivos) se negariam as exigências de fidelidade aos compromissos e obrigações recíprocas institucionalizados e, assim, as bases reguladoras e legitimadoras de todas as formas da vida social. É por isto que os mitos da liberdade e da dignidade resistem, por mais que se esgoelem naturalistas extremados como B. F. Skinner.

7. Três renúncias e um fracasso

Os impasses a que chegam a teoria do conhecimento objetivo e as filosofias da cultura (transformadas em "ciência" do homem) têm levado tipicamente à renúncia filosófica, na forma de três tipos de irracionalismo, aos quais se opõe o pseudo-racionalismo dialético de inspiração hegeliano-marxista.

A forma dominante de renunciar ao conceito clássico de verdade é a dos que o substituem pelo de utilidade. A teoria é aí concebida como um instrumento, como um dispositivo de cálculo, previsão e controle. A redução da razão à mera razão instrumental remonta a Bacon e Hobbes, mas assume posição dominante apenas no final do século XIX, em grande parte sob o manto legitimador do darwinismo.

Forma alternativa e, em certa medida, gêmea da primeira é a da renúncia à noção clássica da verdade em proveito da noção de convenção. Se a convenção fosse estabelecida em função de motivos puramente utilitários, o convencionalismo não se diferenciaria do instrumentalismo, mas há também motivos "estéticos" determinando a estrutura dos sistemas teóricos. Isto quer dizer que a construção da teoria está também subordinada à dinâmica imanente aos processos cognitivos do sujeito psicológico, que lhe prescreve qualidades a serem avaliadas de acordo com critérios puramente formais.

Tanto no irracionalismo praticista como no convencionalismo é descartada a pretensão de a teoria se apresentar como revelação das coisas e são, assim, impostos limites severos à universalidade das teorias. No entanto, a verdade do sujeito não é em si mesma tematizada, funcionando apenas como fator relati-

vizador de todo e qualquer conhecimento. A identificação de interesses práticos e estéticos não faz parte aí de um processo de autoconhecimento e assunção de responsabilidade pelo sujeito. Ao contrário, a mensagem é a oposta: na ausência do compromisso com a verdade, vale tudo, desde que sirva, funcione e agrade. Mas sirva para quê? Funcione como? Agrade a quem? Estas são questões que não se podem responder, a menos que se enfrente e solucione o problema do conhecimento do mundo e o do autoconhecimento do sujeito. Será, portanto, em algum momento necessário recorrer a teorias comprometidas com a revelação da verdade para esclarecer o sentido das noções de utilidade e de convenção, que haviam sido introduzidas exatamente para abolir o problema epistemológico.

A ênfase exclusiva na responsabilidade, em detrimento de qualquer preocupação com a verdade, vai aparecer nos irracionalismos voluntaristas como, por exemplo, e na forma mais nítida, o de G. Sorel, tributário de Nietzsche e Bergson; vai permear também o pensamento de alguns autores existencialistas e, parcialmente, o de pós-marxistas, como C. Castoriadis. A teoria não apenas não diz a verdade, como ilude quando se propõe explicar o inexplicável, prever o imprevisível, controlar o incontrolável: a atividade criadora, o projeto livre e autêntico, a força instituinte, a imaginação radical do sujeito individual ou coletivo. A teoria mente ao desconhecer e ocultar a responsabilidade do sujeito, atribuindo os sucessos históricos a supostos processos naturais ou naturalizados e legitimando com pseudoverdades objetivas as decisões livres do sujeito. O homem responsável age sem o escudo das teorias, atua sobre a realidade, transformando-a de acordo unicamente com seus interesses e vontades, que são sempre uma derivação do desejo fundamental: o desejo de projetar, de criar, e nesta criação expressar-se com a maior autenticidade de forma a poder reconhecer-se na sua obra. Não se confia na teoria nem nas artes da decifração da verdade subjetiva. Por isso, a expressão deve ser a mais pura e imediata, tal como ocorre nos mais fortes estados de descontrole emocional, nas mais empolgantes ações de heroísmo, no exercício da violência revolucionária, nos crimes etc. A responsabilidade seria, portanto, máxima nos momentos em que o sujeito institui suas próprias normas de ação, que são também aqueles em que ele viola as normas fixadas pelo costume, pelas conveniências, pelos interesses alheios. É o mundo dos paroxismos dostoievskianos, dos santos, dos heróis, dos artistas, dos grandes líderes, dos visionários, dos terroristas, dos crápulas. Esta heterogênea galeria de tipos responsáveis revela a que se chega, quando o problema da responsabilidade é enfocado independentemente do problema da verdade. O ato maximamente responsável acaba sendo o ato gratuito e arbitrário, expressão livre, socialmente descomprometida e essencialmente ilegítima do sujeito. A responsabilidade do sujeito passa a identificar-se com sua radical amoralidade. O voluntarismo absoluto é uma categórica negação tanto do saber como da ética e, conseqüentemente, neste enfoque o homem "responsável" vem a ser exatamente o que não tem contas a prestar diante de nenhum tribunal, o que não reconhece nenhum valor cognitivo ou ético a que se deva submeter e nenhuma instância perante a qual deva confessar a sua verdade.

Foi sem dúvida uma conquista da dialética de inspiração hegeliano-marxista ter percebido a necessidade de enfrentar simultaneamente o problema da fundamentação da teoria como revelação das coisas e como expressão do sujeito, o problema da fundamentação da verdade objetiva e o da assunção pelo sujeito da sua verdade. Seguirei aqui novamente a Kolakowski, principalmente na sua magistral análise da *Antiutopia utópica de Marx* (1978), em que estão condensadas suas principais teses sobre as origens, a história e a natureza do marxismo (teses

desenvolvidas detalhadamente nos três volumes de *As principais correntes do marxismo*).

Segundo Kolakowski, uma das premissas centrais da fenomenologia do espírito é a seguinte: "a razão que contempla a realidade não alcança a compreensão se esquece que este ato de compreensão faz parte da própria realidade contemplada; é assim falso todo pensamento que não é capaz de incluir sua própria atividade de compreensão no mundo e de se compreender a si mesmo como função do mundo que ele compreende (...) É este desejo de chegar a um saber que conheça o mundo enquanto uma totalidade que engloba o próprio saber e seu ato de conhecer que faz com que a oposição e a própria distinção entre a atitude normativa e a descritiva só apareça para denunciar a falsa consciência (...) ver o real é também ver o ato de ver e não se pode compreender a própria atitude diante do mundo senão como uma função da história universal. Deste ponto de vista se esvai a distinção entre meu ato de avaliação e meu ato de compreensão, já que é o próprio mundo que se julga ou se compreende em meu ato; em conseqüência o mundo se desenvolve no próprio ato do meu julgamento e não há mais um fosso entre o ato de conhecer e o ato de modificar o real, a partir deste conhecimento."

Em resumo: em Hegel o sujeito do conhecimento é parte do objeto; conhecer é um movimento de auto-reflexão do próprio objeto em que ele se desenvolve indo de objeto em si a objeto para si. Segundo Kolakowski, Marx fez desta identidade sujeito-objeto o núcleo da sua concepção de história.

Para Marx se cristaliza, em oposição à escola do direito histórico e aos jovens hegelianos, um conceito de crítica que "não existe apenas para pronunciar sobre o mundo julgamentos baseados em imperativos morais (conforme os hegelianos de esquerda), nem para o descrever simplesmente em seu conteúdo positivo (conforme os tradicionalistas), mas para 'exprimir' a movimento real que germina nele. 'Exprimir' o movimento não significa observar e registrar. O que exprime assume o papel de médium pelo qual a consciência da história se anuncia, mas esta própria enunciação faz parte do movimento: enunciar é já engajar-se, é estar no interior do processo descrito, é participar dele, é ser a sua consciência. Por conseqüência, não há lugar para a dicotomia entre o normativo e o descritivo: a teoria se constrói desde o começo, não como uma descrição da sociedade, mas como a autoconsciência desta sociedade em sua dinâmica revolucionária".

Em resumo: no marxismo não existe de um lado o conhecimento objetivo, a revelação das coisas, e de outro um projeto de ação em que se expressariam os interesses e pontos de vista particulares do sujeito, sua verdade. Supera-se a oposição entre o determinismo e o voluntarismo, entre o objetivismo e o subjetivismo, entre o realismo e o idealismo.

No capitalismo a consciência de classe do proletariado (consciência de seus próprios interesses) identificar-se-ia com a consciência auto-reflexiva de toda a sociedade e, automaticamente, com a prática revolucionária. A sociedade burguesa quando se tornasse transparente para si mesma na consciência de classe do proletariado já começaria a ser enterrada pelos coveiros que ela mesma havia produzido. Todo conhecimento seria assim duplamente um conhecimento histórico: é conhecimento da história de seus objetos (expressão do movimento real que germina nele) e é um momento desta mesma história.

Creio, porém, que esta tentativa de reunir ciência e ética numa idéia de razão mais ampla do que a que prevalece na Idade Moderna acaba por conduzir à dissolução dos problemas epistemológicos e morais, em benefício de uma mitologia legitimadora da violência irracional, ou mesmo anti-racional.

Conforme afirma Kolakowski: "Uma percepção em que é abolida a distinção entre conteúdo descritivo e conteúdo normativo é característica da maneira por que os crentes percebem as realidades mitológicas (...) Compreender o mito é ao mesmo tempo se engajar nele, aceitá-lo, submeter-se ao que ele narra e ordena simultaneamente."

Abordemos, agora, sob esta luz, a afirmativa de que o ponto de vista proletário é o único que permite à sociedade burguesa aceder à sua autoconsciência. Esta afirmação só faz sentido no contexto da teoria que "representa" o ponto de vista do proletariado; para compreender esta teoria é necessário, contudo, assumir antecipadamente este ponto de vista e estes interesses de classe. Fica cancelada assim a possibilidade de uma discussão racional com outros pontos de vista, com representantes de outras classes porque, por definição, estes pontos de vista são incapazes de assimilar a teoria proletária (daí o fato de a quase-totalidade dos textos marxistas se dirigirem exclusivamente a marxistas ou pelo menos a leitores predispostos a aceitar a petição de princípio que a teoria lhes faz). A discussão só seria possível se os representantes de outras posições, antes de qualquer assimilação e, portanto, de qualquer convencimento, trocassem de ponto de vista e aceitassem o da classe operária. Ora, mas neste momento a discussão já não seria necessária (e por isto a quase-totalidade dos textos marxistas é uma confirmação do dogma e não um confronto honesto com seus críticos).

Porém, se o confronto crítico racional quando não é desnecessário é impossível, o desenvolvimento, a aceitação e a divulgação da teoria passam a se identificar unicamente com a luta político-ideológica de interesses e posições antagônicas irreconciliáveis e incomunicáveis. Legitima-se, portanto, o uso da violência como meio de superar divergências "teóricas", o que foi tão praticado por Stalin e Mao Tsé-tung. É "justo" e "verdadeiro" o que facilita a revolução: o que leva à tomada de poder pelos representantes da classe operária e o que contribui para consolidar este poder; a ética e a ciência ficam desde então subordinadas à questão do poder. Nem verdade das coisas, nem verdade do sujeito. Se teorizar é fazer política e se recordarmos que von Clausewitz já dissera que "a guerra é a continuação da política por outros meios", salta aos olhos a equivalência entre a força dos argumentos e a força das armas. É sabido que Mao Tsé-tung pensou em garantir um espaço para a discussão racional ao distinguir as contradições no seio do povo das contradições entre o povo e seus inimigos. Os inimigos não se convencem, reprimem-se e eliminam-se. Mas no seio do povo haveria lugar para o debate. No entanto, dois reparos importantes devem ser feitos a este arremedo de democracia: quem define a linha divisória entre o povo e seus inimigos é quem está no poder e, portanto, esta questão essencial não entra na discussão. Nada haverá, assim, que possa controlar a violência institucionalizada. Em segundo lugar, o debate no seio do povo tem como objetivo apenas a reeducação dos que se desviaram. O debate não visa, portanto, a discussão racional do que se autoproclama verdade, mas a conversão de alguns e a adesão de todos a uma verdade que permanece subjugada aos donos do poder.

Deveremos, então, abrir mão definitivamente de uma fundamentação da prática científica, orientada para a revelação das coisas, e da auto-reflexão, voltada para a verdade do sujeito de forma a levá-lo a assumir a responsabilidade pelo que faz? Talvez não. Num próximo artigo procurarei sugerir uma solução em que à ética — mais particularmente à teoria da justiça J. Rawls — caberá um papel fundamental nos dois campos.

Abstract

Two models for the comprehension of cultural forms, with special relevance for theoretical systems, are presented and discussed. At the first one, the theories are thought as revealing the mundane objects, while at the other they are conceveid as expressing a human subject. The correlated notions of *truth* are shown, then, to rest on weak philosophical grounds. Furthermore, the nature and limitations of the most typical alternative conceptions (instrumentalism, conventionalism, voluntaristic activism and the hegeliano-marxist dialectical tradition) are presented as failures of the reason.

Referências bibliográficas

Apel, K. O. O *a priori* corporal do conhecimento. In: Gadamer, H. G. & Vogler, P., org. Nova antropologia. São Paulo, EPU/Edusp, 1977. v. 7. p. 194-212.
Husserl, E. La filosofía en la crisis de la humanidad europea. In: *La filosofía como ciencia estricta.* Buenos Aires, Nova, 1962. p. 99-136.
———. *Méditations cartésiennes.* Paris, J. Vrin, 1966.
Kolakowski, L. L'anti-utopie utopique de Marx. In: ———. *L'esprit révolutionnaire.* Bruxelles, Complexe, 1978. p. 115-32.
———. *A presença do mito.* Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.
———. *Las principales corrientes del marxismo.* Madrid, Alianza, 1982. v. 1 e 2.
Kuhn, Th. *The structure of scientific revolutions.* Chicago, University of Chicago Press, 1962.
———. Second thoughts on paradigms. In: Suppe, F., org. *The structure of scientific theories.* Urbana, University of Illinois Press, 1977. p. 459-82.
Suppe, F. The waning of weltanschauungen views. In: ———, org. *The structure of scientific theories.* Urbana, University of Illinois Press, 1977. p. 633-49.
Tarski, A. *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

