

plano transcendente definido pela Encarnação; — a dimensão transcendente, enfim: a descoberta da Trindade vai permitir a identificação entre ser e relação;

(d) tais dimensões não estão tematizadas em Cassicácio, como é óbvio;

(e) se a viagem do exterior para o interior é um restabelecimento (Sócrates), a descoberta da interioridade é a descoberta da Relação (Religião);

(f) esta última, é hermeneuticamente fecunda: ao nível da norma e dos espaços, das autoridades e do auxílio a prestar, mas sobretudo ao nível epistemológico, ontológico e transcendente: — no primeiro, reconhece-se a plausibilidade ou a possibilidade do sucesso da busca e a sua gramática (a gratidão, as virtudes teológicas, a inteligibilidade como dádiva e projecto) que os níveis ontológico e transcendente fundamentam no seu dinamismo;

(g) o lugar e o papel da incerteza, e portanto da constante crise ou busca, são prioritários, motivam um espaço poético por excelência, o da oração, cujo exame nos revelou não apenas a caracterização (paradoxal) do *telos* como a descoberta da dimensão teleológica do *anthropos*;

(h) por último, é a descoberta da verdade (ontológica) da adesão que justifica todo este processo e esta fecundidade; — poder-se-á, em suma, concluir que este itinerário de interiorização que o neoplatonismo solicitava, começa a ser trespassado por uma dialéctica nova.

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

Razão e Sofrimento contra os relativismos contemporâneos

De acordo com o seu conceito de filosofia como um «campo de batalha», Althusser considera que só podemos falar da filosofia «ocupando uma posição definida na filosofia. Ora, não se ocupa uma posição na filosofia como o bom selvagem de Rousseau ocupa, no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, um canto vazio da floresta. Na filosofia, todo o espaço já está sempre ocupado. Não se ocupa aí portanto uma posição senão contra o adversário que já ocupa essa posição»¹. Actualmente, o espaço da filosofia está a ser ocupado por diversas versões pós-modernas do **relativismo**, das quais as mais confessas são defendidas por Feyerabend e Rorty. A necessidade de criticar o relativismo é uma tarefa filosoficamente urgente e, neste aspecto, dois filósofos tão diferentes como Popper e Adorno estão de acordo. O primeiro é peremptório no diagnóstico «A principal enfermidade filosófica do nosso tempo é um relativismo intelectual e moral, baseando-se este último no primeiro, pelo menos em parte»². Por sua vez, Adorno define o «método de cura»: «Uma crítica a fundo do relativismo é modelo de negação concreta»³.

Lalande, tal como Popper, distingue duas acepções do relativismo:

¹ ALTHUSSER, Louis - *Filosofia e Filosofia Espontânea dos Cientistas*. Lisboa: Presença, 1976, p. 150.

² POPPER, Karl - *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*, 2º vol. Lisboa: Fragmentos, 1993, p. 355.

³ ADORNO, Theodor - *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975, p. 45.

• O **relativismo intelectual** é a «doutrina que admite que todo o conhecimento (ou todo o conhecimento humano) é relativo»⁴.

• O **relativismo moral** é a «doutrina segundo a qual a ideia de bem e de mal varia em função dos tempos e das sociedades (sem que haja nestas variações um progresso determinado)»⁵.

Estas definições de relativismo constituem o seu núcleo duro, reformulado por Spengler numa perspectiva historicista:

«Eis o que falta ao pensador ocidental e o que não deveria faltar justamente a ele: a compreensão da natureza histórico-relativa das suas conclusões, que não passam da expressão de um modo singular de ser, e somente dele. O pensador ocidental carece do conhecimento dos inevitáveis limites que restringem a validade das suas afirmações. Ignora que as suas 'verdades inabaláveis' e as suas 'percepções eternas' são verdadeiras só para ele e eternas unicamente do ponto de vista da *sua* visão do mundo. Não se recorda do dever de sair da sua esfera, para procurar outras verdades, criadas com a mesma certeza por homens de culturas diferentes; o que seria indispensável para que uma filosofia do futuro se pudesse completar. Precisamente isso significa compreender o linguajar das formas históricas e do mundo vivo. Neste globo, nada é duradouro, nada é universal. Deixe-se de falar de formas do pensamento, do princípio do trágico, da incumbência do Estado. A validade universal é, invariavelmente, a conclusão falsa que tiramos, aplicando aos demais homens o que vale para nós»⁶.

O **relativismo histórico** de Spengler exerceu uma enorme influência sobre Ruth Benedict⁷, mas, apesar disso, não pode ser equiparado ao relativismo cultural. O **relativismo cultural** surgiu para suprir uma lacuna teórica da antropologia cultural moderna: a ausência de uma teoria científica capaz de explicar satisfatoriamente o fenómeno da diversidade cultural. *Grosso modo*, podemos distinguir duas formas de relativismo cultural: uma moderada e outra radical. Na sua *versão moderada*, o relativismo cultural é mais uma atitude metódica do investiga-

⁴ LALANDE, André - *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 16^a édition. Paris: PUF, 1988.

⁵ *Ibidem*.

⁶ SPENGLER, Oswald - *A Decadência do Ocidente*, 2^a edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, p. 41.

⁷ Cf. BENEDICT, Ruth - *Padrões de Cultura*. Lisboa: Edição «Livros do Brasil», s. d.

dor que um princípio epistemológico: não implica, sob pena de se auto-negar, o carácter relativo do empreendimento científico. Confrontando-nos com a **diversidade sócio-cultural**, o princípio do relativismo cultural recomenda apenas a **contenção axiológica** do investigador de campo, de modo a que nada impeça a percepção e a descrição objectivas dos padrões culturais de comportamento observados. Herskovits definiu-o nestes termos: «*Os juízos estão baseados na experiência e a experiência é interpretada por cada indivíduo em função da sua própria endoculturação*»⁸. Esta definição, ao destacar o conceito de enculturação, opõe-se à intolerância do *etnocentrismo*, sem, no entanto, colidir com o princípio de objectividade que norteia toda a investigação científica. Podemos e devemos compreender a perspectiva de cada indivíduo como «expressão» de uma visão do mundo que interiorizou durante o seu processo de enculturação e que, de certo modo, já está presente nas classificações, nomeadamente lexicais, da língua que aprendeu a utilizar⁹, mas ao fazê-lo acabamos por denunciar essa concepção do mundo como ideológica, revelando, neste acto, a inadequação do relativismo para dar conta do fenómeno da diversidade cultural. Contudo, numa *versão forte* do relativismo cultural, qualquer padrão cultural de comportamento, além de ser válido em termos do seu próprio espaço cultural, deve ser digno de respeito. Conforme a definição apresentada por Vattimo, o relativismo cultural é a teoria segundo a qual «não existe qualquer ideia de uma racionalidade unívoca à luz da qual se possam considerar 'míticas' certas formas de saber»¹⁰. Nega-se, portanto, ao antropólogo a capacidade de formar juízos cognitivos e éticos sobre o valor das diferentes classes de padrões culturais, proibindo-o de desejar a mudança social qualitativa. Este relativismo extremo é confessadamente positivista: obriga-nos a aceitar padrões de comportamento que, tais como o canibalismo ritual dos astecas, a guerra, o sacrifício humano ou a pobreza, violam frontalmente a dignidade da razão e da solidariedade humana. A ciência é, pelo contrário, uma actividade auto-esclarecedora e auto-libertadora. Ao abdicar de uma *teoria da ideologia*, os relativistas ficam impossibilitados de apreender o carac-

⁸ HERSKOVITS, Melville, J. - *El Hombre y sus Obras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 77.

⁹ Cf. WEISGERBER, L. - «O Alcance Antropológico do Estudo Energético da Linguagem». In GADAMER, H.-G.; VOGLER, P., orgs., *Nova Antropologia: Antropologia Filosófica*, 7^o vol., São Paulo: EPU; EDUSP, 1977.

¹⁰ VATTIMO, Gianni - *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 43.

ter revolucionário da ciência e o seu crescimento e, nos casos em que este é demasiado evidente para poder ser negado, alegam a *incomensurabilidade* das teorias em questão ¹¹.

Na sociologia, o **relativismo sociológico** encontra-se institucionalizado desde o surgimento da sociologia do conhecimento, no seio da qual, em alguns casos, pretende conjugar a desmistificação e a relativização como duas dimensões fundamentais da *consciência sociológica*. Retomando a distinção conceptual entre *função manifesta* e *função latente* feita por Merton ¹² para «designar, respectivamente, a finalidade 'definida oficialmente' de uma instituição concreta ou de uma convenção social e a finalidade 'subjacente' (e, *ipso facto*, inadvertida ou inconsciente)» ¹³, Berger e Kellner definem a sociologia em termos subversivos: «Por debaixo das obras visíveis do mundo humano encontra-se uma estrutura de interesses e poderes oculta e invisível que o sociólogo está encarregado de descobrir. O 'manifesto' não esgota o objecto de estudo, já que é necessário dar conta, ao mesmo tempo, do 'latente'. Ou, dito em termos mais simples: *o mundo não é o que aparenta*» ¹⁴. Esta experiência desmistificadora da sociologia é considerada «relativizadora em si mesma: o mundo não é o que aparenta e pretende ser e, em consequência, não é possível levar a sério todas as afirmações acerca do mundo num primitivo 'estado de inocência'» ¹⁵. Da comparação da perspectiva sociológica com o «choque cultural» que sofrem o antropólogo numa sociedade estranha e o sociólogo na sua própria sociedade, resulta a conclusão de que «todas as formas de choque cultural são relativizadoras *ipso facto*. Deste modo, o choque cultural é a revelação de que as percepções e normas que antes se davam por supostas resultam agora ser muito relativas no espaço e no tempo. Nas famosas palavras de Pascal, o que é verdade de um lado dos Pirinéus é erro do outro. Daqui se conclui que as nossas noções acerca da verdade e do erro dependem da nossa situação na geografia e na história e, portanto, dependem tam-

¹¹ Esta noção de incomensurabilidade, proposta inicialmente por Kuhn e retomada posteriormente por Feyerabend e Rorty, foi severamente criticada por Putnam. Cf. PUTNAM, Hilary - *Razão, Verdade e História*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

¹² Cf. MERTON, Robert K. - *Teoría y Estructura Sociales*, 3ª edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹³ BERGER, P. L.; KELLNER, H. - *La Reinterpretación de la Sociología*. Madrid: Espasa-Calpe, 1985, p. 38.

¹⁴ *Ibidem*, p. 39.

¹⁵ *Ibidem*, p. 93.

bém do nascimento, que é accidental» ¹⁶. Ao descobrir por detrás das «definições oficiais» da ordem social a «verdadeira» dinâmica social, a sociologia desmistifica automaticamente essas «cortinas de fumaça verbais» como fazendo parte de uma ideologia que procura justificar os privilégios de algum grupo social. A desmistificação «relativiza» as definições oficiais, bem como a consciência que a sociedade e os grupos sociais fazem de si mesmos, mas ela não é em si mesma relativizadora, como nos querem fazer crer Berger e Kellner, aliás de modo claro: «Sem dúvida, resultaria uma concepção unilateral ver a Sociologia simplesmente como uma disciplina (entre outras) interessada no estudo do relativismo. A sociologia é também um produto deste relativismo que tem sido sempre um dos seus objectos de estudo. Dito em termos mais gráficos: se entendêssemos o relativismo como uma doença, então o diagnóstico seria em si mesmo parte integral da síndrome patológica» ¹⁷. Isto equivale a dizer que a desmistificação sociológica é ela própria uma mistificação. Neste acto, a sociologia auto-anula-se como ciência empírica que pretende ser e dissolve-se no seio da ideologia neoconservadora, aliás assumida conscientemente por Berger. A *concepção total da ideologia* elaborada por Mannheim ¹⁸ é absolutamente impensável e as suas consequências epistemológicas estão à vista: a relativização da ciência anula a sua tarefa de desmistificação, de esclarecimento e de libertação. A noção de uma sociologia (simultaneamente) desmistificadora e relativizadora é, sem dúvida, um *oxímoro*. Com efeito, a desmistificação liberta, enquanto a relativização escraviza. O relativismo é, pois, visceralmente inimigo do conhecimento científico e filosófico, mas extremamente dócil à perpetuação do *establishment*, do qual é uma legitimação ideológica.

Por outro lado, o relativismo sociológico confunde carácter relativo e carácter conjectural do conhecimento científico. Afirmar o carácter conjectural das teorias científicas não significa dizer que elas são relativistas. Como escreve Popper: «O conhecimento científico [...] é [...] sempre hipotético: é um *saber por conjectura*. O método do conhecimento científico é o *método crítico* — o método da busca e da eliminação do erro ao serviço da busca da verdade, ao serviço da verdade» ¹⁹.

¹⁶ *Ibidem*, p. 93-94.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. MANNHEIM, Karl - *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

¹⁹ POPPER, Karl R. - *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1989, p. 18.

tal como foi definida por Tarski²⁰. O crescimento do conhecimento científico é sempre regulado pela ideia de uma aproximação, gradual mas progressiva, da verdade objectiva. Segundo Popper, «a verdade objectiva é um valor, logo um valor ético, talvez mesmo o valor supremo», constituindo a crueldade «o maior não-valor»²¹. Se relacionarmos este conceito de verdade objectiva como valor ético e o seu conceito de relativismo como «traição à razão e à humanidade»²², soltamos a *negatividade* inerente ao racionalismo crítico, a partir da qual se torna possível esboçar uma **teoria crítica da racionalidade**. Nesta perspectiva, a função da razão é, como viu muito bem Whitehead, «promover a arte da vida», mediante «a direcção do ataque ao meio», que deriva da «tripla urgência de: 1) viver; 2) viver bem; 3) viver melhor»²³: a razão está, assim, ao serviço de uma vida melhor, sem, no entanto, a definir em termos positivos. *No conceito negativo de razão, a transcendência nunca se define em termos positivos*. Como escreve Horkheimer:

«A interdição judaica de representar Deus e a interdição kantiana de divagar nos mundos inteligíveis contêm, ao mesmo tempo, o reconhecimento daquilo de que a determinação é impossível, o absoluto precisamente. Isso não é menos válido para a teoria crítica, na medida em que declara: a maldade, tanto na esfera social, como também na esfera individual, a da moral, pode ser designada, mas não o bem. O conceito de negativo, quer este seja o relativo ou o mal, contem em si o positivo enquanto o seu contrário. Na prática, da denúncia de uma acção dita má decorre, pelo menos, a orientação para uma acção melhor. A insistência sobre a diferença que separa a verdade respectiva dos dois juízos funda-se sobre diversos factores: um dos principais reside na relação à história, ao tempo em geral. O mal vale essencialmente para o presente, o bem deve, em qualquer momento, fazer valer as suas provas como tal; antecipar a prova ultrapassa as capacidades do juízo, representa a absolutização de uma hipótese — sem contar com a impossibilidade metafísica ligada a uma tal absolutização. A análise crítica da sociedade designa a injustiça reinante; a tentativa para a superar conduz muitas vezes a uma injustiça maior. Martirizar até à morte um ser humano é um crime puro e simples; salvá-

²⁰ Cf. TARSKI, Alfred [et al.] - *Existência e Linguagem: Ensaio de Metafísica Analítica*. Lisboa: Presença, 1990.

²¹ POPPER, Karl R. - *Em Busca de um Mundo Melhor*, p. 20.

²² *Ibidem*, p. 19.

²³ WHITEHEAD, A. N. - *La Función de la Razón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1985, p. 48.

-lo, se for possível, é um dever humano. Se se quer definir o bem como a tentativa de eliminar o mal, então pode-se determiná-lo. Tal é justamente a doutrina da teoria crítica. O inverso, no entanto, a saber, definir o mal pelo bem, seria — até mesmo em moral — uma impossibilidade»²⁴.

Os relativismos cultural e sociológico não são, portanto, filosofias adequadas à ciência. Assim como a **biodiversidade** não significa a relativização da vida e do seu conhecimento biológico, também a **diversidade sócio-cultural** não implica a relativização da sociedade e da cultura humanas e das ciências sociais e humanas que as estudam. O choque cultural resultante da experiência que o antropólogo sofre quando é confrontado com outra cultura diferente da sua não é relativizadora em si mesma: revela apenas a diversidade sócio-cultural, convidando cada um a adoptar uma atitude crítica diante da vida e a ser tolerante. Raros são os antropólogos que se tornam «nativos», apesar de terem um conhecimento aprofundado do sistema de significados da cultura que estão a estudar. Estudar uma cultura diferente da nossa ou mesmo sectores da nossa cultura com os quais não estamos familiarizados não implica nenhuma *ressocialização* ou *conversão*. A atitude crítica, bem como a tradição de que releva, imuniza o seu portador da intolerância e das certezas do *mundo aceite como tal*²⁵, imposto, sem que disso se tenha consciência, pelos seus sistemas de legitimação social durante o processo de enculturação. *De certo modo, a teoria crítica é, num sentido profundo, imuno(psico)-logia*: desmistificando as definições oficiais, restitui-nos a autonomia que nos tinha sido roubada pelo processo de sujeição/submissão ideológico. A ciência é precisamente esta abertura crítica ao mundo que nos salvaguarda da heteronomia. Se o antropólogo se convertesse à cultura que está a estudar, deixaria de ser um cientista para se converter num sujeito interpelado como tal pela ideologia dominante dessa mesma cultura²⁶.

²⁴ HORKHEIMER, Max - *Notes Critiques (1949-1969): Sur le temps présent*. Paris: Éditions Payot, 1993, p. 261-262.

²⁵ Cf. SCHUTZ, Alfred - *El Problema de la Realidad Social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

²⁶ Uma crítica mais exaustiva e aprofundada dos relativismos cultural e sociológico está fora dos objectivos deste ensaio, mas do que foi dito deduz-se facilmente a ideia central aqui defendida: o projecto da modernidade deve ser aprofundado e realizado.

O relativismo é, de certo modo, tão velho quanto a própria filosofia. Os sofistas são os seus primeiros protagonistas e todos eles «partilhavam entre si algo que se pode chamar mais propriamente uma atitude filosófica, nomeadamente o ceticismo, a desconfiança a respeito da possibilidade do conhecimento absoluto»²⁷. Protágoras exprimiu esta posição relativista no seu famoso dito: «*O homem é a medida de todas as coisas*», cujo significado era — se podemos confiar na interpretação de Platão — que a maneira como as coisas apareceram a um homem é a verdade para ele, e a maneira como aparecem a outro é a verdade para este. Nenhum deles pode acusar o outro de erro, pois se alguém vê as coisas de uma forma, então essa é a forma como as coisas são para ele, se bem que possam ser diferentes para o seu vizinho. A verdade é meramente relativa»²⁸. A partir do momento em que é tematizado como uma *teoria céptica*, o relativismo ressurgue sempre nas épocas históricas que sofrem grandes transformações sociais, económicas, técnicas, culturais e civilizacionais. Esta conexão sociológica significa que o relativismo é sempre uma **filosofia conjuntural**, incapaz de resistir à conjuntura social que lhe deu origem. E, em qualquer uma dessas conjunturas sociais, o seu adversário é sempre a **filosofia da razão objectiva** ou simplesmente o racionalismo. Se, como afirma Husserl, «a filosofia não é outra coisa que racionalismo»²⁹, então teremos certas dificuldades em encarar o relativismo como filosofia genuína. Contudo, retomando a distinção conceptual que Chomsky traça entre *competência linguística e desempenho linguístico*³⁰, podemos dizer que o desempenho filosófico do relativismo fica muito aquém da competência filosófica. Como «tentativa de compreender o fenómeno da diversidade cultural»³¹, o relativismo pós-moderno escolhe como alvo preferencial de ataque o racionalismo científico, definindo-se a si mesmo como «arma contra o despotismo intelectual e meio de fazer descer a ciência do seu pedestal»³². O relativista que temos estado a mencionar, Paul Feyerabend, clarifica melhor a sua posição quando, socorrendo-se

²⁷ GUTHRIE, W. K. C. - *Os Filósofos Gregos: De Tales a Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 55.

²⁸ *Ibidem*, p. 57.

²⁹ HUSSERL, Edmund - *La Crisis de las Ciencias Europeas y Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 281.

³⁰ Cf. CHOMSKY, Noam - *Linguística Cartesiana*. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

³¹ FEYERABEND, Paul - *Adeus à Razão*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 29.

³² *Ibidem*, p. 29.

arbitrariamente dos dados das investigações antropológicas, afirma que a variedade cultural «não colide com a ciência numa perspectiva de investigação livre e ilimitada, mas interfere em filosofias como o 'racionalismo' ou o 'humanismo científico' e num agente às vezes chamado Razão, que se serve de uma imagem gélida e distorcida da ciência a fim de conseguir a aceitação das suas próprias crenças antediluvianas. Mas o racionalismo não possui qualquer conteúdo identificável para além dos princípios do partido que por acaso se lhe apropriou do nome. Limita-se, presentemente, a contribuir para a tendência geral para a monotonia. Já é tempo de afastarmos a Razão deste caminho e, como vem sendo plenamente assumido pela associação, dizer-lhe adeus»³³. Todavia, quando tem uma dor de dentes, o relativista recorre — supunho — ao médico estomatologista e não ao curandeiro: este comportamento denuncia a igualização hipócrita estabelecida entre *tradições teóricas e tradições históricas*, indicando que, nas situações-limite, se confia mais na Razão que na «superstição». Até mesmo Carlos Castaneda abandonou os ensinamentos do xamã yaqui, Don Juan, quando regressou à universidade, para defender a sua tese, e, segundo parece, não tem exercido o xamanismo: em vez disso, tem viajado por mundos que só existem no seu imaginário poético, convencido de que o que chamamos realidade não são mais que «descrições do mundo»³⁴.

Como não têm nada de novo a dizer, os intelectuais pós-modernos, nomeadamente Feyerabend, Rorty, Lyotard, Vattimo ou Lipovetsky, cultivam o **estilo do fim... de tudo**, em busca da fama e do vedetismo consumista. Os fins sucedem-se uns aos outros numa lista interminável, acompanhados sempre pelos mesmos termos prefixados com «pós-», que, no conjunto, formam uma espécie de **sistema prisional ultrablindado**, do qual não há fuga possível. Com efeito, a concepção pós-moderna, segundo a qual «o mundo é linguagem», não só abdica de pensar o mundo, como também destrói a própria língua(gem), afundando-a num abismo onde o *simbolismo* delira consigo mesmo numa auto-referência autista, na qual o mundo é abandonado ao esquecimento. Tecnologicamente, a *realidade virtual* é o desfecho natural da pós-modernidade, em particular dos relativismos contemporâneos: nela o mundo evapora-se num *self* sem fundo e sem língua(gem). Diante deste sistema deli-

³³ *Ibidem*, p. 22.

³⁴ Cf. CASTANEDA, Carlos - *Las Enseñanzas de Don Juan: Una forma yaqui de conocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

rante e paranóico de **nihilismo apocalíptico**, a atitude mais razoável é o distanciamento crítico, sob pena, caso contrário, de se correr o risco de ficar preso nas suas malhas. A actualidade da Filosofia foi justificada por Adorno nestes termos: «A filosofia, que outrora pareceu superada, continua viva, porque se deixou passar o momento da sua realização»³⁵.

1. A narrativa dos jogos da linguagem de Richard Rorty³⁶, bem como a sua concepção da história intelectual como história de metáforas tomadas literais e habituais³⁷, é, apesar das suas intenções, avessa à conversação, ao diálogo e à discussão crítica. Se os jogos da linguagem são incomensuráveis e não existe uma meta-linguagem susceptível de mostrar a veracidade de um e a falsidade dos outros ou a falsidade de todos, o consenso não pode ser obtido mediante a conversação e a discussão crítica. Esta e o consenso que poderia resultar dela cedem lugar ao choque de jogos da linguagem, todos eles contingentes. A disputa e a vitória de um deles ocorre através do recurso à força, ao poder, à propaganda, à publicidade ou à endoutrinação. Não é por acaso que Paul Feyerabend lamenta que, no processo de Galileu, a Inquisição não tenha usado todo o seu poder para «proteger as pessoas das maquinações dos especialistas. [...] A revisão da sentença poderá valer à Igreja algumas amizades entre os cientistas, mas comprometerá severamente a sua função de zeladora de importantes valores humanos e mais do que humanos»³⁸. «É pena que a Igreja dos nossos dias, assustada com os uivos generalizados dos lobos da ciência, prefira fazer coro com eles em vez de tentar ensinar-lhes boas maneiras»³⁹. O relativismo revela nestas palavras o seu verdadeiro rosto: uma *filosofia da intolância e da violência*. A razão contra a qual luta é paz. E a Igreja, ao rever a sua sentença contra Galileu, mostrou ser a *Igreja da Tolerância e da Paz*, que, hoje mais do que nunca, sobretudo depois do Concílio Vaticano II, está à altura de zelar pelos valores humanos.

2. Na perspectiva de Rorty, a verdade «reduz-se» a uma questão social de crença: uma crença ou um vocabulário só é verdadeiro quando

³⁵ ADORNO, Theodor W. - *Dialéctica Negativa*, p. 11.

³⁶ Cf. RORTY, Richard - *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994.

³⁷ Cf. TURBAYNE, Colin M. - *El Mito de la Metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

³⁸ FEYERABEND, Paul - *Contra o Método*. Lisboa: Relógio D'Água, 1993, p. 177.

³⁹ IDEM - *Adeus à Razão*, p. 303.

é socialmente aceite pelos membros de uma comunidade que partilham uma mesma linguagem. Como resultado contingente da sociedade, o *self* é destituído da sua autonomia. A «sua» linguagem, as «suas» crenças e o «seu» vocabulário são os perfilhados pela sociedade em que vive e, por isso, são «verdadeiros». A filosofia de Rorty apresenta-se assim como uma apologética do *status quo*. A sua ambição de redescrever o liberalismo realiza-se na expectativa de que o *novo vocabulário* que propõe se converta numa crença socialmente aceite. Os vocabulários mudam, mas a realidade social, que deveria ser mudada, permanece a mesma — sempre igual a si mesma e cada vez mais cruel. Aliás, o vocabulário liberal de Rorty não pretende nem quer mudar nada; quer apenas ser aceite como uma nova redescricao da realidade estabelecida. Ao negar a universalidade da razão nega, num só e mesmo movimento, a esperança daqueles que lutam por uma sociedade justa e racional, afirmando a sua satisfação com a realidade tal como é. Ora, dado que «o que é» é a crueldade e o sofrimento, a redescricao de Rorty não é mais que a apologia da crueldade do mundo pós-moderno. O seu pretensio liberalismo não resiste ao abandono da razão: auto-aniquila-se na sua pretensão vã de pensar que «a crueldade é a pior coisa que podemos praticar»⁴⁰.

3. A verdade é feita, mas o mundo está diante de nós: esta tese de Rorty é a apologia descarada da miséria existente⁴¹. Podemos mudar os vocabulários, porque somos nós que os fazemos, mas não podemos mudar o mundo — entenda-se o mundo social e cultural —, porque este não é um produto da nossa acção. A impotência da ironia liberal perante a tarefa prática da mudança qualitativa do mundo reflecte e deriva do seu carácter ideológico. A retórica ironista liberal não está ao serviço da emancipação, mas da perpetuação do sofrimento. Se o «liberal» da ironia liberal de Rorty é a resistência contra a crueldade existente, então, no final, resta-nos apenas a ironia sem o «liberal», porque a resignação da ironia nega o «liberal» no domínio da praxis actuante e actualizada. A ironia de Rorty é cúmplice da crueldade existente.

4. Apesar de abdicar da busca de uma racionalidade universal e de outros conceitos afins, o *ironismo liberal* não resiste à tentação da universalidade. Pretendendo identificar-se com a filosofia, a contingên-

⁴⁰ RORTY - *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 17.

⁴¹ Cf. IDEM - *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 25.

cia auto-assumida pela ironia liberal não afasta, no entanto, o desejo infundado (e infundável) de vir a dominar todos os outros vocabulários, antigos e alternativos, no qual se manifesta uma vocação identitária e totalitária só igualável à dos sistemas idealistas absolutos. Ao excluir a possibilidade teórica e histórica de um *consenso racional*, o vocabulário metafórico de Rorty só pode atingir esse domínio mediante os mecanismos contingentes de socialização identificados por George Mead⁴², de resto os únicos reconhecidos como responsáveis pela substituição de vocabulários. É certo que ele duvida de si mesmo, mas, se perfilhado por todos os membros de uma mesma *comunidade linguística*, pode chegar a ser considerado como verdadeiro. A «verdade» e o «consenso» são assim alcançados através da socialização e da endoutrinação a que são sujeitados/submetidos os *indivíduos*. Ao «reduzir» a verdade a uma linguagem e a um vocabulário perfilhados por uma mesma comunidade, a ironia liberal alia-se voluntariamente ao *tradicionalismo comunitário*, ao mesmo tempo que liquida não só a **razão objectiva**, como também o indivíduo, que pretendia defender contra a crueldade e o sofrimento.

Deste modo, a pretensão da ironia liberal de evitar a crueldade converte-se no seu contrário: na continuação da crueldade existente acrescida de uma nova crueldade — a de um mundo absolutamente contingente que não responde à **nostalgia do absoluto e do sentido** a que todo o ser humano aspira. Condenar as pessoas à sua contingência é o mesmo que abandoná-las ao sofrimento e à crueldade. Num mundo em que tudo é contingente (a linguagem, a individualidade e a comunidade liberal), nada é, no entanto, contingente, sobretudo o *vocabulário dominante* que parasita o cérebro em desenvolvimento dos seus potenciais utentes desde a mais tenra infância, de modo a converter-se, mais tarde, de modo gradual mas repressivo, no «seu» vocabulário, como se se tratasse de uma idiossincrasia individual ou de uma escolha racional e responsável. Indo mais longe que os seus «heróis» pragmatistas — Charles S. Peirce, John Dewey e George Mead, entre outros — Rorty liquida completamente a razão objectiva e os seus conteúdos objectivos, criando um vocabulário que, apesar das suas intenções utópicas, condena os humilhados e ofendidos a aceitar resignadamente o **triunfo do assassino**. Relacionando as ideias de Deus e de Razão — entendida a segun-

⁴² Cf. MEAD, George H. - *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1972.

da como secularização da primeira —, Rorty pretende levar até ao fim a «desdivinização do mundo»⁴³ para justificar melhor a miséria presente. A filosofia de Rorty é, em última análise, a capitulação do pensamento irreconciliável e autónomo diante de uma realidade totalitária, que, de acordo com o seu vocabulário, não pode ser considerada como irracional.

5. A **solidariedade** não resiste à liquidação da razão objectiva. Se não há conversação pautada por princípios racionais válidos, não pode haver consenso racional e, sem este, não é possível defender a solidariedade. Aliás, solidariedade para quê? Se a história é um simples confronto de metáforas, vocabulários ou descrições (nenhuma das quais pode ser avaliada como verdadeira, a não ser que seja social e linguisticamente perfilhada), então de que nos serve criar a solidariedade se não temos fins e objectivos a atingir que sejam mais legítimos ou verdadeiros do que outros? Rorty reduz a solidariedade à partilha de um mesmo vocabulário no seio de uma comunidade, cujos membros tenham sido programados com uma língua(gem). A epistemologia é, pois, dissolvida numa narrativa ideológica que enaltece o comunitarismo tradicionalista. A verdade de um vocabulário depende do sucesso da socialização. Os vocabulários são criados por uns poucos homens e impostos aos outros, às massas, através da socialização e da endoutrinação. No fundo, o vocabulário é sempre o vocabulário das elites ou classes dominantes. Ninguém escolhe livre e racionalmente o seu vocabulário; assimila e interioriza, durante o seu desenvolvimento ontogenético, o vocabulário do seu grupo: o «seu» vocabulário é, portanto, o vocabulário da sociedade em que vive. A ironia liberal é ironicamente inimiga do liberalismo e uma séria aliada do totalitarismo predominante, na medida em que, como escreve Horkheimer, «a desintegração da razão e a do indivíduo são uma e a mesma coisa»⁴⁴. Ao retirar-lhe a razão, Rorty afoga o indivíduo na colectividade anónima. A solidariedade converte-se, finalmente, na sua filosofia, de «objectivo a atingir» em «objectivo atingido», isto é, em **conformismo apático e resignado**.

6. No seu *Tratado Lógico-Filosófico*, Ludwig Wittgenstein desenvolveu um conceito de filosofia que desmente precisamente aquilo que lhe interessa.

⁴³ Cf. RORTY - *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 4-45.

⁴⁴ HORKHEIMER, Max - *Teoria Crítica*. Barcelona: Barral Editores, 1973, p. 158.

«O método correcto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, isto é, as proposições das ciências naturais — e portanto sem nada que ver com a Filosofia — e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação»⁴⁵.

E, mais adiante, acrescenta: «Acerca daquilo que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio»⁴⁶. A filosofia, segundo esta concepção positivista, não pode dizer o inexprimível, que, no entanto, existe: «É o que se revela, é o místico»⁴⁷.

Theodor W. Adorno procurou refutar este conceito wittgensteiniano de filosofia, mostrando que o que lhe interessa é «o paradoxo da empresa de dizer por meio do conceito o que não se pode dizer precisamente por meio de conceitos, dizer o indizível»⁴⁸.

Se Wittgenstein reduz o alcance da filosofia, fazendo dela uma actividade que visa apenas «a clarificação lógica dos pensamentos»⁴⁹, Adorno alarga-o, mostrando a sua necessidade num mundo que caminha em direcção à integração total. «Crítica da filosofia que é, [a teoria crítica] não quer abrir mão da filosofia»⁵⁰. Rorty, pelo contrário, reduz a filosofia a nada e, não satisfeito com o seu nihilismo, nega o seu papel na coordenação de uma **linguagem das vítimas**.

«A filosofia ironista não fez nem fará muito pela liberdade e pela igualdade. Mas [...] a 'literatura' [...], bem como a etnografia e o jornalismo, estão a fazer muito. Como anteriormente disse, a dor é não linguística. É aquilo que nós, seres humanos, temos que nos liga às bestas que não utilizam a linguagem. Assim, as vítimas de crueldade, as pessoas que sofrem não têm muito a ver com uma linguagem. É por isso que não há uma 'voz dos oprimidos' ou uma 'linguagem das vítimas'. A linguagem que em tempos as vítimas usaram já não funciona e essas vítimas estão a sofrer demasiadamente para coordenar novas palavras. Assim, o trabalho de pôr a

⁴⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig - *Tratado Logico-Filosófico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 141-142.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁸ ADORNO, Theodor W. - *Terminología Filosófica II*. Madrid: Taurus, 1985, p. 43.

⁴⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig - *Tratado Logico-Filosófico*, p. 62.

⁵⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max - *Dialéctica do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985, p. 10.

sua situação numa linguagem terá de ser feito por alguém em seu lugar. O romancista, poeta ou jornalista liberal desempenha bem essa função. Regra geral, o teórico liberal não»⁵¹.

Desta recusa de recriar uma **linguagem do sofrimento** decorre necessariamente a impossibilidade de elaborar uma **teoria da esperança social**, susceptível de orientar a mudança social qualitativa. Como afirma Rorty:

«A associação que o metafísico faz da teoria à esperança social e da literatura à perfeição privada é invertida numa cultura liberal ironista. Dentro de uma cultura metafísica liberal, as disciplinas que eram encarregadas de penetrar para além das muitas aparências privadas, no sentido da realidade comum geral única — a teologia, a ciência, a filosofia — eram aquelas que se esperava unissem os seres humanos e, assim, ajudassem a eliminar a crueldade. Numa cultura ironista, pelo contrário, é às disciplinas que se especializam na descrição densa do privado e do idiossincrático que se atribui essa função. Em particular, os romances e as obras etnográficas, que sensibilizam para a dor dos que não falam a nossa linguagem, têm de desempenhar a função que se pretendia que as demonstrações de uma natureza comum desempenhassem. A solidariedade tem de ser construída a partir de pequenas peças, e não encontrada já à nossa espera, na forma de uma *ur*-linguagem que todos reconheçamos ao ouvi-la. Inversamente, na nossa cultura cada vez mais ironista, a filosofia tornou-se mais importante para a busca da perfeição privada do que para qualquer missão social»⁵².

A concepção «individualista» do sofrimento de Rorty deriva, pois, do posicionamento da sua filosofia ironista diante da missão social da Filosofia. A filosofia ironista liberal abdica da função de pôr a situação das vítimas de crueldade e das pessoas que sofrem numa linguagem, atribuindo-a à literatura, ao jornalismo e à etnografia. Assim, a filosofia abandona a sua missão histórica de «auto-reflexão da humanidade» e de «auto-realização da razão», para usar os termos de Edmund Husserl⁵³, e entrega-se exclusivamente à busca da *perfeição privada*.

⁵¹ RORTY - *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 127.

⁵² *Ibidem*, p. 128.

⁵³ Cf. HUSSERL, Edmund - *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*.

Rorty, tal como os seus heróis — o jovem Hegel⁵⁴, Nietzsche, Heidegger (o último), Proust e Derrida — reduz «o assunto da teoria ironista» à (destruição da) «teoria metafísica»⁵⁵, com o objectivo de se livrar dela e de tentar «alcançar a autonomia»⁵⁶. Nas suas palavras, a filosofia ironista «tenta sair de contingências herdadas e fazer as suas próprias contingências, sair de um vocabulário final antigo e criar um que seja o seu próprio vocabulário final»⁵⁷.

«Aquilo que procura é uma redescricao [do cânone Platão/Kant ou tradição da metafísica ocidental] que faça com que este perca o poder que exercia sobre [o ironista] — quebrar o ditame provocado pelos livros que constituem esse cânone. [...] O passado para o ironista são os livros que sugeriram que poderia haver algo como um vocabulário não ironizável, um vocabulário que não poderia ser substituído ou ser redescrito. Pode-se pensar nos teóricos ironistas como sendo críticos literários que se especializam nesses livros — nesse género literário particular»⁵⁸.

7. A posição de domínio da hermenêutica na filosofia contemporânea reflecte, no seio da Filosofia, esta incapacidade de reformular uma nova **teoria da solidariedade**. Com efeito, a *hermenêutica*, impulsionada por Hans-Georg Gadamer⁵⁹, fechou a Filosofia em si mesma e na sua história. Esta conversação consigo mesma tornou-se actualmente, sobretudo com Derrida, Rorty ou Vattimo, em destruição de si mesma e da sua história. Deste modo, a filosofia hermenêutica está desarmada diante da miséria existente e não resiste, por conseguinte, ao seu próprio **esquecimento**. A reificação da filosofia condena-a à morte. A sua revitalização exige renovação e continuidade da investigação crítica que sempre a caracterizou, desde as suas origens pré-

⁵⁴ Hegel não se limitou a confrontar redescrções da realidade; nestes «confrontos» procurou superar dois vocabulários numa síntese mais profunda. A dialéctica hegeliana é uma dialéctica concluída e, enquanto tal, é exclusiva. O sistema hegeliano revela a verdade absoluta, que, no seu processo de auto-desenvolvimento dialéctico, superou todos os outros vocabulários históricos. Ao considerar o jovem-Hegel como um precursor da ironia liberal, Rorty mostra que não compreendeu nada de Hegel. Cf. HEGEL, G. W. F. - *La Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vols.. Paris: Éditions Aubier Montaigne, 1977.

⁵⁵ RORTY - *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 129.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 131.

⁵⁹ Cf. GADAMER, Hans-Georg - *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1984; IDEM - *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.

socráticas. A Filosofia tem de abandonar o **discurso da auto-lamentação** e regressar novamente ao discurso racional e sistemático que visa a emancipação do homem e da natureza, ou seja, a **reconciliação**. A redução da filosofia à crítica literária, defendida por Rorty, é a sua autoliquidação como **pensamento sério**.

9. Ao procurar dizer o inexprimível, a Filosofia recorre necessariamente à linguagem e ao conceito, porque, como observa Adorno, «só é possível [dizer a dor] por meio da linguagem que é capaz simultaneamente de fixar os conceitos e de os variar por meio do lugar de valor que lhes atribui»⁶⁰. A Filosofia não pode ser alheia ao sofrimento físico, psico-emocional e social. Coordenar o sofrimento numa linguagem é uma das suas maiores funções. Como escreve Horkheimer:

«Os mártires anónimos dos campos de concentração são os símbolos da humanidade que luta para nascer. A tarefa da filosofia é traduzir o que eles fizeram numa linguagem que será ouvida, mesmo que as suas vozes finitas tenham sido silenciadas pela tirania»⁶¹.

Adorno, que, certa vez, afirmou ser bárbaro escrever lírica depois de Auschwitz, reformulou a sua concepção na obra *Dialéctica Negativa*: «A perpetuação do sofrimento tem tanto direito a expressar-se como o torturado o de gritar; daí que talvez tenha sido falso dizer que depois de Auschwitz já não se podia escrever poemas»⁶². O sofrimento e a dor não podem nem devem ser esquecidos. O seu esquecimento perpetua a miséria existente, enquanto a sua **recordação** pode ajudar-nos a resistir à identidade total e a lutar contra ela. A teoria crítica, ao contrário da teoria ironista, é a voz do sofrimento real, não só das vítimas de Auschwitz, mas também, por exemplo, das vítimas inocentes da Sida, dos que morrem de fome ou dos indivíduos traídos pelos seus cônjuges, amigos e companheiros.

10. A *cultura liberal ironista* inverte a cultura clássica, tendo em vista um duplo objectivo: doravante, a filosofia abandona a «esfera pública» e entrega-se exclusivamente à «esfera privada», como se na actual sociedade o privado se mantivesse intocado e inviolado pelo

⁶⁰ ADORNO - *Terminología Filosófica I*. Madrid: Taurus, 1983, p. 43.

⁶¹ HORKHEIMER, Max - *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976, p. 172.

⁶² ADORNO - *Dialectica Negativa*, p. 362-363.

público. A sua missão social é zelosamente confiada à literatura, ao jornalismo liberal e à etnografia, as únicas disciplinas capazes de redescrever o sofrimento e de contribuir para a eliminação da crueldade. A não-linguisticidade da dor defendida por Rorty não se coaduna, no entanto, com esta intenção de confiar a articulação da linguagem do sofrimento a disciplinas que, tal como a filosofia, necessitam da linguagem para o redescrever. A tese da não-linguisticidade da dor auto-liquida-se a si própria. Ao contrário do que parece pensar Rorty, a «fiscalidade» da dor não quer dizer que ela não possa ser dita através da linguagem. Aliás, um grito de dor é já uma manifestação auditiva da «dor física», mas, se esta permanecer individualizada e não expressa na palavra e no discurso, corre o risco de não ser ouvida e recordada pelas gerações vindouras. Ao silenciar a dor física e ignorar outros tipos de dor, em particular a dor moral, psico-emocional e social⁶³, a ironia liberal recusa arbitrariamente a possibilidade de um **discurso racional da emancipação do homem**, tal como o concebe, por exemplo, Jürgen Habermas⁶⁴, sem oferecer em troca uma teoria credível. Ao contrário da ironia liberal, a teoria crítica não abdica da missão social da Filosofia — coordenar os diversos gritos de dor, individuais e coletivos, numa linguagem do sofrimento, tendo em vista a sua abolição universal e a realização da felicidade universal do homem.

11. A teoria ironista liberal não consegue conservar a distinção que traça entre o público e o privado, cedendo à *publicitação mediática do privado*. Curiosamente, a filosofia ironista que se define a si mesma como busca da perfeição privada silencia a sua voz na função de pôr em linguagem os gritos das vítimas do sistema tecno-burocrático vigente. Este silêncio é sintomático: Rorty cala-se sempre nos aspectos em que o sistema poderia ser questionado, até mesmo quando este invade o privado em nome do «direito à informação». Reconfirma o princípio hegeliano, segundo o qual «o que é real é racional»⁶⁵. De facto, só um **discurso da esperança social** — como o de Bloch — é

⁶³ Basta consultar qualquer manual de antropologia médica para se constatar que a dor física não é o único tipo de dor experimentado pelo homem. Cf. HELMAN, Cecil G. - *Cultura, Saúde e Doença*, 2ª edição. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

⁶⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen - *Théorie de l'Agir Communicationnel*, 2 vols.. Paris: Fayard, 1987.

⁶⁵ HEGEL, G. W. F. - *Princípios da Filosofia do Direito*, 2ª edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1976, p. 13.

suficientemente livre para poder dizer: «aquilo que é não pode ser verdadeiro»⁶⁶.

12. A literatura, em particular o romance, apresenta «descrições» do sofrimento; no entanto, aos sinais usados não é conferida uma denotação. O universo literário é irreal e, por isso, não representa ou imita a realidade do sofrimento — limita-se a sugerir-la. Assim, as «descrições» do sofrimento são, na literatura verdadeira, *belas ilusões*, que apontam para a possibilidade histórica de um **mundo sem dor**. A reconciliação aludida na forma estética é, contudo, irreal e alienante. Sem a Filosofia, a arte permaneceria muda⁶⁷.

13. A funcionalidade da arte cristã não anula a sua autonomia: o argumento contrário é miserável. A negatividade de índole *escatológica* que atravessa a arte cristã garante a sua autonomia, revelando a sua insatisfação intrínseca com a ordem existente. Num mundo inteiramente desencantado, a arte cristã mantém viva a imagem de um outro princípio de realidade e, como em qualquer outra forma de manifestação artística, esta imagem é uma *promesse de bonheur* (Stendhal). De acordo com as palavras de Moltmann, «a promessa é uma afirmação que anuncia uma realidade ainda não presente. A promessa assegura um futuro novo, que se torna inclusivamente presente em virtude da palavra mesma da promessa»⁶⁸. A forma estética da arte cristã contrapõe ao mundo existente um outro mundo, «antecipado» como «o futuro em que Deus está presente de maneira definitiva e absoluta, (em que) os homens alcançam a sua liberdade em Deus e (em que) se supera toda a miséria da criação»⁶⁹.

A definição do cristianismo como «religião da esperança»⁷⁰ transforma a estética cristã numa **estética da libertação**. A arte cristã protesta contra a miséria e o terror da realidade estabelecida, mostrando o caminho da libertação: «A linha frontal do êxodo não é a emigração, mas a libertação»⁷¹. Sinal desta libertação é a imagem de *Cristo cruci-*

⁶⁶ BLOCH, Ernst - *Philosophische Grundfragen* I. Frankfurt: Suhrkamp, 1961, p. 65.

⁶⁷ Cf. ADORNO, Theodor W. - *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁶⁸ MOLTSMANN, Jürgen - *El Experimento Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 47.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁷¹ *Ibidem*, p. 57.

ficado, que, além de manter viva a memória do sofrimento passado, estimula o impulso da libertação. A imagem de Cristo crucificado fala contra a reificação do cristianismo, subvertendo a experiência quotidiana. A contra-percepção de que ainda não estamos libertos do mal retém viva a lembrança da promessa: *o Cristo libertado é a promessa de Cristo crucificado, que permanece ainda por realizar*. Nesta promessa, a fé encontra a *racionalidade do protesto*. Na Bíblia, a fé significa «abandonar a esfera da realidade em que cada um se sente tranquilo e seguro e pôr-se a caminhar pelas sendas da história, pela senda da liberdade e do perigo, pela via das decepções e das surpresas, atraído e conduzido unicamente pela esperança de Deus»⁷². A incompletude da Bíblia justifica-se assim pelo facto de ela ser apenas um «mapa» que mostra um «caminho» a seguir, sem, no entanto, revelar positivamente a «terra prometida»⁷³. Como escreve Moltmann:

«A cruz de Cristo é o signo da esperança de Deus neste mundo para todos os que na sua vida se acolhem à sombra da cruz. A teologia da esperança é, no seu ponto nuclear, teologia da cruz. A cruz de Cristo é a forma actualmente presente do reino de Deus na terra. O futuro de Deus contempla-nos em Cristo crucificado. Tudo o demais são sonhos e fantasias e meras ilusões. A fé cristã distingue-se da superstição, bem como da incredulidade, pela esperança nascida da cruz. A fé cristã distingue-se do optimismo e da violência pela liberdade nascida da cruz»⁷⁴.

A arte cristã é essencialmente a arte da cruz: esta tese decorre necessariamente da problemática da teologia da cruz. Nesta perspectiva teológica, a estética cristã da libertação é a **estética da cruz**.

14. Ao contrário da literatura que é uma forma de arte, a etnografia é uma ciência empírica que descreve os comportamentos culturais dos povos observados no seu meio natural, em função de conceitos e classificações gerais. Com excepção da *etnografia pós-moderna* que se trata a si mesma como um género literário⁷⁵, a etnografia — entendida

⁷² *Ibidem*, p. 46.

⁷³ Num outro estudo sobre *Teoria Crítica e Teologia* analisaremos mais detalhadamente esta problemática.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁵ Cf. CLIFFORD, James; MARCUS, George E., eds. - *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, 1991.

como investigação de campo orientada por teorias antropológicas — não se coaduna com as intenções literárias que Rorty lhe atribui, tendo em conta unicamente os estudos de antropologia hermenêutica de Clifford Geertz⁷⁶. Mas, tanto estes estudos como os de outros etnógrafos, estão mais preocupados em descrever a estrutura e a organização sociais das culturas selvagens do que em destacar apenas o seu sofrimento. É certo que Malinowski⁷⁷ nos brinda com páginas magníficas onde nos fala da morte, das cerimónias funerárias, das obrigações do luto e da ideologia do luto dos trobriandeses, mas raramente a etnografia faz descrições densas do sofrimento e da crueldade. No entanto, embora escassas, as referências que faz são um contributo precioso para a coordenação de uma linguagem universal do sofrimento, de resto uma das tarefas cruciais da teoria crítica e da *teologia da cruz*⁷⁸.

15. Das três disciplinas referidas só o jornalismo liberal e os restantes meios de comunicação social se enquadram nas intenções reais da ironia liberal. As «descrições» do sofrimento que aparecem nos jornais e telejornais, assim como noutros meios de comunicação de massas, não obedecem necessariamente ao princípio da verdade objectiva. A sua lógica não é, portanto, a lógica da verdade, mas antes a lógica das audiências, do lucro e da manipulação das massas e da opinião pública. A sua linguagem pseudo-objectiva não sensibiliza as pessoas; pelo contrário, torna-as insensíveis à dor e ao sofrimento. Assim, por exemplo, as imagens de violência emitidas diariamente pelos ecrãs da televisão acabam por tornar as pessoas insensíveis e indiferentes à violência que grassa pelo mundo contemporâneo. As crianças e os jovens acabam não só por se habituar à violência, como também por a considerar como normal. A **normalização da violência** que resulta deste processo de habituação neutraliza os nossos instintos de compaixão e, simultaneamente, desencadeia mais violência em vez de solidariedade. O efeito mimético e catártico da violência transmitida diariamente pelos *mass media* traz assim a violência dos ecrãs para o mundo da vida. Os jovens (e não só) fazem o que vêem fazer aos seus heróis nos fil-

⁷⁶ GEERTZ, Clifford - *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 20.

⁷⁷ Cf. MALINOWSKI, Bronislaw - *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1983.

⁷⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen - *El Dios Crucificado*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977; IDEM - *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

mes. As faculdades intelectuais são embutidas, atrofiadas e liquidadas a favor da *mimesis*. A massificação produz um mundo homogeneizado e uniforme.

16. Se «toda a reificação é um esquecimento»⁷⁹, a arte autêntica é, pelo contrário, memória — memória do sofrimento e do terror. «A arte combate a reificação fazendo falar, cantar e talvez dançar a palavra petrificada». O esquecimento dos sofrimentos e das alegrias do passado facilita «a vida sob um princípio de realidade repressiva», mas a sua lembrança «estimula o impulso pela conquista do sofrimento e da permanência da alegria»⁸⁰. Contudo, no actual universo social, a força da lembrança é neutralizada pelo conformismo psicossocial e cultural, promovido pelos *mass media*. Além de deformar sistematicamente a realidade, a televisão isola os telespectadores do passado e do futuro, encorajando-os a viverem num presente feito de durações demasiado breves para permitirem um aprofundamento da compreensão histórica do mundo. A força libertadora da memória e da esperança são assim frustradas e eclipsadas por um presente todo-poderoso em que a mudança de hora corresponde uma mudança de assunto. Ao roubar o tempo, dispersando a atenção, a televisão atrofia o impulso mais apaixonante do homem: a curiosidade, sem a qual não é possível a busca do conhecimento e da verdade. E, com a bênção da ironia liberal e do relativismo, tende a fechar o horizonte da história com a ameaça real do apocalipse.

17. Gianni Vattimo destaca o advento da sociedade da comunicação como um dos grandes factores que contribuiu decisivamente «para a dissolução da ideia de história e para o fim da modernidade»⁸¹. Ao dissolverem os pontos de vista centrais ou, como prefere dizer François Lyotard, as *grandes narrativas*⁸², os meios de comunicação de massa produziram «uma explosão e multiplicação generalizada de *weltanschauungen*, de visões do mundo»⁸³. Esta explosão de dialectos não só torna «cada vez menos concebível a própria ideia de uma realidade»⁸⁴.

⁷⁹ ADORNO; HORKHEIMER - *Dialéctica do Esclarecimento*, p. 215.

⁸⁰ MARCUSE, Herbert - *A Dimensão Estética*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 79.

⁸¹ VATTIMO, Gianni - *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Edições 70, p. 12

⁸² LYOTARD, François - *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva; 1989.

⁸³ VATTIMO, Gianni - *A Sociedade Transparente*, p. 13.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 15.

como também faz «surgir um ideal de emancipação que, na sua própria base, reflecte oscilação, pluralidade, e finalmente, a erosão do próprio 'princípio de realidade'»⁸⁵. Na sociedade da comunicação generalizada,

«a emancipação consiste mais no *desenraizamento* que é também, e simultaneamente, libertação das diferenças, dos elementos locais, de tudo aquilo a que podemos chamar, no seu conjunto, dialecto. Caída a ideia de uma racionalidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades 'locais' — minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas — que tomam a palavra, finalmente já não tacitamente aceites e retomadas pela ideia de que só existe uma única forma de humanidade verdadeira para realizar, não obstante todas as peculiaridades, todas as individualidades limitadas, efémeras, contingentes. Este processo de libertação das diferenças, diga-se de passagem, não é necessariamente o abandono de toda e qualquer regra, a manifestação bruta do imediato: até os dialectos têm uma gramática e uma sintaxe, logo, só quando adquirem dignidade e visibilidade descobrem a sua própria gramática. A libertação das diversidades é um acto através do qual elas se 'põem na forma', de modo a poderem ser reconhecidas; algo bem diferente de uma manifestação bruta do imediato»⁸⁶.

Tanto Vattimo como Rorty e Lyotard congratulam-se com a explosão de uma multiplicidade de dialectos, vocabulários ou jogos de linguagem. Cada um tem direito a ter o seu próprio dialecto, mas todos eles são homólogos, isto é, produzem uma homologação geral da linguagem, do pensamento e da realidade. A multiplicidade de racionalidades «locais» ou de visões do mundo manifesta-se inexoravelmente na unicidade da **visão pós-moderna do mundo**. Na filosofia pós-moderna, a diferença é identidade, apesar da sua defesa da diversidade.

«O efeito emancipador da libertação das racionalidades locais não é, no entanto, apenas o de garantir a cada um um mais completo reconhecimento e 'autenticidade'; como se a emancipação consistisse em manifestar por fim aquilo que cada um é 'verdadeiramente' (em termos ainda metafísicos, espinozianos): negro, mulher, homossexual, protestante, etc. O sentido emancipador da libertação das diferenças e dos 'dialectos' consiste mais no complexo

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 16-17.

efeito de desenraizamento que acompanha o primeiro efeito de identificação. Se falo o meu dialecto, afinal num mundo de dialectos, também estou consciente de que ele não é a única 'língua', mas precisamente um dialecto entre outros. Se professo o meu sistema de valores — religiosos, estéticos, políticos, étnicos — neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência aguda da historicidade, contingência e limitação de todos estes sistemas, a começar pelo meu»⁸⁷.

A conclusão de Vattimo, de acordo com a qual «viver neste mundo multifacetado significa fazer a experiência da liberdade como oscilação contínua entre pertença e desenraizamento»⁸⁸, contraria as nossas mais elementares programações e coordenações filogenéticas.

Como qualquer outro filósofo pós-moderno, Vattimo socorre-se das ciências sociais e humanas, em particular da antropologia e da etnologia, para tornar acessível a diversidade de existências humanas, de dialectos e de universos culturais.

«Em vez de se dirigir para a autotransparência, a sociedade das ciências humanas e da comunicação generalizada, dirigiu-se em direcção ao que, pelo menos na generalidade, se pode denominar 'fabulação do mundo'. As imagens do mundo que nos são fornecidas pelos *media* e pelas ciências humanas, mesmo em diferentes planos, constituem a própria objectividade do mundo, não só interpretações diferentes de uma 'realidade' que de algum modo nos é 'dada'. 'Não existem factos, só interpretações', segundo nos diz Nietzsche, que também escreveu que o 'mundo verdadeiro se tornou finalmente fábula'»⁸⁹.

E, mais adiante, Vattimo esclarece melhor o seu pensamento:

«O sistema *media*-ciências humanas funciona, quando funciona da melhor maneira, como emancipação, mas apenas enquanto nos coloca num mundo menos unitário, menos certo, portanto, também muito menos securizante do que o mundo do mito. É o mundo para o qual Nietzsche tinha imaginado, como novo sujeito capaz de a viver sem neuroses, a figura do *Uebermensch*, do ultra-homem, e ao qual a filosofia 'corresponde' com o que, por direito, podemos já chamar a viragem hermenêutica». [...] «O sujeito pós-moderno,

⁸⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 18.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 34.

quando procura dentro de si uma verdade primordial não encontra a segurança do *cogito* cartesiano, mas as intermitências do coação proustianas, os relatos dos *media*, as *mitologias* evidenciadas pela psicanálise»⁹⁰.

A fragilidade do *self* é o preço que o indivíduo teve de pagar quando «trocou» o mundo seguro e reconfortante do «mito» pelo mundo plural dos *media*. O **crepúsculo dos ídolos** acabou com o mundo das «ilusões» tranquilizadoras e reconfortantes, deixando o homem pós-moderno entregue aos caprichos da economia de mercado e dos *media*. Mas o homem é aquele ser que não sabe viver sem «ilusões». A proposta de Nietzsche⁹¹, reconfirmada na concepção de Vattimo da liberdade como oscilação, de «continuar a sonhar, sabendo que se está a sonhar», é humana e cerebralmente impossível. No mundo pós-moderno, as antigas certezas foram substituídas por novos ídolos comercializados e legitimados pelos *media*, tais como o álcool, a droga, os carros, o consumismo, os mitos de *status* e de prestígio, o dinheiro, o sucesso, a eficácia, a produtividade, o conforto material, a aparência, a promiscuidade sexual, a gratificação imediata, enfim, a alienação generalizada. Jean-Pierre Changeux mostrou que o homem, depois de haver devastado a natureza que o rodeia, está igualmente a arruinar o seu próprio cérebro. Com efeito, o consumo massivo de um dos medicamentos mais vendidos no mundo, as *benzodiazepinas*, revela que o cérebro do sujeito pós-moderno começou a ser destruído.

«Estes tranquilizantes secundários actuam ao nível do receptor cerebral de um neurotransmissor inibidor, o ácido γ -aminobutírico. Exaltando o seu efeito, acalmam a angústia e induzem o sono. São vendidas sete milhões de caixas por mês em França e registam-se vendas comparáveis na maior parte dos países industrializados. Um adulto em cada quatro 'tranquiliza-se' quimicamente. Terá o Homem moderno necessidade de adormecer para poder suportar os efeitos de um meio ambiente que ele próprio criou?»⁹².

Este consumo das benzodiazepinas revela claramente que o sujeito pós-moderno não suporta a vida intranquila que é obrigado a levar

⁹⁰ *Ibidem*, p. 36; 52. Esta viragem hermenêutica corresponde no seu pensamento à «ontologia do declinar»: Cf. IDEM - *Más Allá del Sujeto*. Barcelona: Paidós, 1989.

⁹¹ Cf. NIETZSCHE, F. - *A Gaia Ciência*. Lisboa: Guimarães Editores, 1977.

⁹² CHANGEUX, Jean-Pierre - *O Homem Neuronal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985, p. 283.

no mundo da comunicação generalizada. Consume benzodiazepinas para esquecer o *stress* e o sofrimento vividos diariamente, tendo em vista um sono reificador. A **vida sem neurose** é um conceito que não se coaduna com a sociedade da comunicação generalizada. O sistema *media*-ciências humanas, em vez de emancipar o homem, escraviza-o cada vez mais, não lhe deixando outra alternativa senão a **reificação total**: o efeito mais preocupante de um tal sistema é o advento de uma nova patologia difusa e generalizada, a **síndrome da desertificação afectiva**, que consome o sujeito pós-moderno.

18. A sociedade da comunicação generalizada é a sociedade da ausência de comunicação. Nela, o mundo é constituído por inúmeros monólogos surdos que se dispersam no silêncio da uniformidade. A comunicação é cada vez mais substituída pela **manipulação**, cujo controlo cervical reside nos meios de comunicação social. Numa sociedade em que ninguém escuta ninguém, mas onde todos procuram manipular todos, o acordo, sobretudo o *acordo racional*, torna-se impossível. Aliás, actualmente, ninguém procura o acordo ou o consenso racional; procura, isso sim, manipular os outros e «vencer» à sua custa.

A dificuldade da *teoria do agir comunicacional* de Habermas reside no facto de desconhecer a sociedade que devia conhecer antes de procurar mudá-la. Não é, portanto, uma teoria consensual, tornando-se, de acordo com os seus próprios critérios de validação, numa teoria falsa. O fundamento normativo que pretende fornecer à *crítica imanente* é absolutamente utópico e irrealista. O irracional não pode dar origem ao racional. Qualquer parlamento dito democrático desmente a possibilidade histórica da realização da *teoria da razão comunicacional*. No seu uso parlamentar, a linguagem é sistematicamente distorcida em função de jogos de poder escusos e encobertos por uma retórica vazia e ôca. O parlamentar, tal como qualquer outro homem comum, não sabe (nem quer) escutar os outros: no parlamento, cada um fala de si próprio para si próprio, mas o que diz já foi dito por todos, de modo que a linguagem parlamentar não resiste à tentação de mentir.

19. A rejeição da herança socrática a favor da herança sofista é a negação da própria Filosofia. A redução da filosofia à retórica não só destrói a verdade objectiva e a razão, substituindo-as pela persuasão e pelo condicionamento, como também eleva a «política» e o jornalismo às alturas de um saber que não é nem pode ser. A retórica é a figura

da própria falsidade. O seu uso pelo poder e pelos *mass media* difunde a **resignação** perante a miséria existente.

20. O conceito buberiano de homem «como o ser em cuja dialógica, em cujo 'estar-dois-em-recíproca-presença' se realiza e se reconhece cada vez o encontro de 'um' com o 'outro'»⁹³ escamoteia também o facto de que, na actual sociedade, não há diálogo genuíno e recíproco, mas sim espectadores que se limitam a assimilar o que lhes é transmitido pelos meios de comunicação social e a repetir tudo isso nas situações mais grotescas da vida quotidiana. A **autonomia** cedeu o seu lugar à **heteronomia**: o sujeito pós-moderno não é dirigido por si mesmo (intradirigido) ou pela tradição (tradicivo-dirigido), mas pelos outros, mais especificamente pelos *mass media* (alterdirigido), para utilizar a terminologia de David Riesman⁹⁴. Ao converter o indivíduo autónomo num mero espectador e «caixa-de-ressonância», a sociedade da comunicação generalizada liquida o próprio indivíduo. Ora, sem indivíduos genuínos não ocorrem encontros genuínos e sem encontros genuínos não ocorrem diálogos genuínos. Abolido o diálogo e a possibilidade de um consenso racional, resta apenas o **monólogo** como ressonância de uma comunicação desesperada que condena cada um à mais triste solidão. O sujeito pós-moderno vive mergulhado num mundo onde ninguém escuta ninguém, mas onde todos escutam os *media*. A diversidade de concepções do mundo ou de jogos linguísticos difundida pelos *mass media* reduz-se, no fim, a um único e extenso vocabulário, reelaborado pelas «diversas» filosofias relativistas pós-modernas.

21. A sociedade de consumo reduziu, no mundo industrializado, os seres humanos conscientes a átomos sociais através de métodos ideológicos e/ou violentos e, deste modo, não só abrandou a resistência humana à irracionalidade, como também consumou a liquidação da individualidade. Com efeito, o núcleo da verdadeira individualidade é a resistência mental e cognitiva à irracionalidade predominante, nomeadamente ao processo de reificação do homem e da natureza, impulsionada pela economia de mercado generalizada e pela cultura de massas. Resistência humana à massificação irracional é um conceito fulcral da

⁹³ BUBER, Martin - *Qué es el Hombre?*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 150-151.

⁹⁴ Cf. RIESMAN, David - *A Multidão Solitária*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

nova teoria crítica. Num mundo completamente administrado e massificado, só os que resistem racionalmente ao processo de integração social total é que ainda conseguem manter um resíduo da verdadeira individualidade. A teoria crítica convida a resistir à irracionalidade da sociedade pós-moderna. Se não podemos transformar molarmen-te o mundo, como seria de desejar, podemos, pelo menos, tentar resistir-lhe e recriar assim uma **subjectividade rebelde**. O pensamento crítico é o antídoto contra a reificação em curso. Ele cria resistências no indivíduo que lhe permitem lutar contra as manipulações da cultura de massas e da sociedade administrada. O pensamento crítico só pode ser a Filosofia que se situa na herança do cânone Platão/Kant. Actualmente, na sociedade da comunicação generalizada, a sua missão deve ser a de imunizar os indivíduos, recriando-os, contra o conformismo apático predominante. Ao contribuir para o fortalecimento do indivíduo, a Filosofia dota-o dos conhecimentos e modelos mentais e cognitivos necessários para resistir às atrações e seduções estupidificantes da **sociedade da economia de mercado generalizada**.

22. A Filosofia só soube guardar a verdade à custa de se manter afastada do poder. Esta resistência rebelde à integração social valeu-lhe a perseguição dos burocratas e dos donos do mundo. A teoria crítica é actualmente o único esforço teórico consequente que visa manter o indivíduo livre da sua sujeição burocrática. Contra a massificação social em curso, ela foi levada a defender o ideal «burguês» da individualidade: a ideia do indivíduo autónomo, racional e livre. A recriação de uma resistência individual contra o sistema é, assim, a tarefa prioritária da actual teoria crítica. A Filosofia, bem como a Teologia, morre no dia em que o sistema conseguir liquidar o último indivíduo.

A resistência é dolorosa, mas vale a pena lutar por ela, mesmo que isso signifique o «fracasso social» do indivíduo que resiste à resignação e sobretudo à integração. O seu «fracasso» será sempre a medida do seu valor e da sua «verdade». Quanto mais fracassar, maior será a sua «verdade». Ao perseguir e afastar os indivíduos rebeldes, a burocracia e os seus agentes reconhecem os seus inimigos, revelando, neste acto, o medo que sentem em relação à cultura superior e à inteligência. Com efeito, a burocracia encara a presença destes indivíduos como uma ameaça à sua mediocridade e à sua superficialidade. A sua fraqueza reside precisamente neste reconhecimento tácito: julgar que liquida a subjectividade rebelde, ao afastá-la, é, efectivamente, auto-iludir-se.

A burocracia estupidificou o mundo, a começar pelos seus agentes ⁹⁵, e, enquanto ditadura da *superficialidade inculta* sobre a *profundidade rebelde*, representa a **anti-cultura**.

23. A teoria crítica é, na actual conjuntura teórica, a única guardiã da **cultura viva**. A democratização e a massificação da cultura superior do Ocidente destruíram a sua força antagónica e negativa sem, no entanto, contribuir para a melhoria educacional e intelectual das massas populares. Estas continuam tão incultas hoje como eram ontem, talvez até mais incultas, se levarmos em conta a existência de *analfabetos diplomados*. Nas suas mãos e nas da burocracia inculta que as dirige e domina, a cultura superior morre ao converter-se num bem-de-consumo. Actualmente, a cultura é consumida como qualquer outra mercadoria que esteja à venda no mercado, mas ninguém conhece verdadeiramente o seu conteúdo. Sócrates, Platão, Descartes e Kant são frequentemente mencionados nas conversas e nos concursos televisivos para impressionar o público analfabeto e mostrar que se tem «cultura geral». Assim, a cultura é instrumentalizada; perde a sua autonomia e transforma-se num instrumento colocado ao serviço da reprodução da mediocridade geral. *O espectáculo* ⁹⁶ transforma a cultura viva em cultura morta.

A integração da cultura na vida quotidiana fechou-a paradoxalmente num mausoléu. A **atrofia dos órgãos mentais** e a **regressão intelectual** dos consumidores transformou-a num ornamento, sem qualquer valor em si mesma. O regresso à barbárie cultural deixou de ser uma mera ameaça e passou a ser uma realidade. O «mundo três» de Karl Popper ⁹⁷ — que abrange toda a cultura espiritual — pode ser autónomo, mas sem o «mundo dois», constituído por indivíduos cultos, inteligentes e criativos, não deixa de ser um cadáver material do «mundo um». Criam-se muitos museus e organizam-se muitas exposições: os **consumidores culturais** percorrem todos esses espaços para olhar a fisicalidade inerte da cultura morta. Mais importante que a criação destes **mausoléus culturais**, representados em Portugal, entre outras caricaturas grotescas, pelo monumental Centro Cultural de Belém, é a criação de institutos ou centros de pesquisas vivas, capazes de dar vida e continui-

⁹⁵ Cf. WEBER, Max - *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

⁹⁶ Cf. DEBORD, Guy - *A Sociedade do Espectáculo*. Lisboa: Mobilis in mobile, 1991.

⁹⁷ Cf. POPPER, Karl - *Conhecimento Objectivo*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975.

dade à cultura superior, desde que «dirigidos» por homens inteligentes e generosos e não por «afilhados» medíocres e mesquinhos ou por burocratas analfabetos⁹⁸. Dar vida à cultura não é convertê-la numa mercadoria susceptível de ser consumida por qualquer um, mas levar as pessoas a participar na sua criação e a educar-se para a mudança social qualitativa. A cultura viva é incompatível com a sua burocratização e comercialização. Numa sociedade tecnológica inculta, a cultura viva só vive naqueles que resistem à integração social e cultural.

24. Positivismo é todo o pensamento que não consegue pensar sem logo pensar que a ciência encarna, no fundo, toda a racionalidade⁹⁹. A equação «ciência = racionalidade» é o cerne teórico do positivismo, da qual resulta a formulação da ideologia do cientismo (ou cientificismo). Ao declarar que as proposições metafísicas são «sem sentido», o *positivismo lógico* auto-limita-se enquanto filosofia, ao mesmo tempo que nos convida a viver de acordo com o «dado imediato». Ora, o «dado» é o sofrimento e a miséria humana. O convite positivista é assim um convite à aceitação resignada do sofrimento e, neste sentido, o positivismo lógico é a apologia ideológica da realidade estabelecida. Se «o sentido é apenas verificação», como afirmam Moritz Schlick ou mesmo Rudolf Carnap, a vida converte-se em sacrifício e sofrimento gratuitos e a ânsia de uma vida justa e feliz, sem angústia, desvanece-se no abismo do «sentido empírico».

25. Karl Popper¹⁰⁰ que se atribui a si mesmo a responsabilidade de ter morto o positivismo lógico nunca simpatizou com a *teoria crítica da sociedade*. «A racionalidade técnica é hoje a racionalidade da própria dominação»¹⁰¹: esta tese de Adorno e Horkheimer esboça a crítica da ciência positivista e da **razão instrumental**. O eixo economia de mercado/tecnologia desencantou o mundo e da sua instrumentalização resultou a **dominação da natureza e do homem**. O *racionalismo crítico* negligencia sistematicamente a crítica da razão instrumental e da domina-

⁹⁸ Cf. GOLDMANN, Lucien - *A Criação Cultural na Sociedade Moderna*. Lisboa: Presença, 1976.

⁹⁹ Cf. AYER, A. J., org. - *El Positivismo Lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹⁰⁰ Cf. POPPER, Karl - *Búsqueda sin Término: una autobiografía intelectual*. Madrid: Tecnos, 1985, p. 118.

¹⁰¹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max - *Dialéctica do Esclarecimento*, p. 114.

ção. Deste modo, Popper é levado a defender um optimismo que, tal como o ironismo de Rorty, capitula diante da crueldade existente, convertida em ilusão na literatura pós-moderna e em manipulação no jornalismo e nos *mass media*. Afirmar, como faz Popper, que «aqui no Ocidente vivemos, em termos relativos, no melhor mundo, no mais justo, mais solidário que jamais houve na história»¹⁰² é um atentado contra a Razão, que faz do *liberalismo popperiano*, juntamente com o *relativismo anarquista* de Feyerabend, um dos pilares do *irracionalismo contemporâneo* que silencia o sofrimento de milhões de pessoas, não só no Ocidente, mas sobretudo nas outras culturas. A crítica popperiana da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim¹⁰³ procurou autonomizar a razão frente à sociedade e seus condicionalismos sócio-culturais. Contudo, esta crítica, em vez de imunizar a razão contra o relativismo, como pretendia Popper¹⁰⁴, torna-a impotente diante do mal existente. Com efeito, ao despojar a razão do seu poder negativo, o racionalismo popperiano, em particular na sua extensão à filosofia social e política de cunho liberal, desautoriza a crítica da crueldade existente, donde resulta o seu tom apoloético e ideológico. O optimismo popperiano é assim o desenlace fatal da falta de autonomia da sua concepção de razão. Os limites da sociedade existente são, portanto, os limites da razão popperiana. A razão crítica não consiste apenas em escolher a melhor teoria, mas também e sobretudo em transcender a realidade estabelecida em nome de um outro *princípio de realidade* — mais justo, livre e solidário. Denunciá-la como *historicismo oracular*, como faz Popper, equivale a esvaziar a razão dos seus conteúdos objectivos e da sua capacidade teórica e prática para determinar autónoma e racionalmente os seus próprios fins. A concepção popperiana da racionalidade é, de certo modo, vítima da instrumentalização da razão.

26. A sociedade dobuana, magnificamente descrita por R. F. Fortune¹⁰⁵, é uma sociedade em que cada indivíduo, devido ao excesso demográfico, teme a proximidade do outro: o dobuano está só num universo povoado de estranhos e de inimigos. A única protecção que pos-

¹⁰² POPPER, Karl; LORENZ, Konrad - *O Futuro está Aberto*. Lisboa: Fragmentos, 1990, p. 89.

¹⁰³ Cf. MANNHEIM, Karl - *Ideologia e Utopia*.

¹⁰⁴ Cf. POPPER, K. - *A Sociedade Aberta*.

¹⁰⁵ Cf. FORTUNE, R. F. - *Os Feiticeiros de Dobu*. Amadora: Bertrand, 1977.

sui é talvez o seu *susu*¹⁰⁶. O dobuano não acredita na existência do acidente, porque isso seria iludir a perversidade humana. A noite abriga a bruxaria e o medo. A magia negra determina e conduz o mundo do buano, mas o seu poder decresce à medida que aumenta a distância. A proximidade representa sempre uma ameaça, pois os outros, ou melhor, os que estão próximos, são sempre inimigos. A organização social da sociedade do buana «materializa» uma concepção do mundo, um **universo noológico**, de cariz pessimista, cuja coerência é demonstrada, por exemplo, pela sua concepção do ciúme. O dobuano é ciumento, porque não acredita, à partida, na fidelidade das pessoas. O mundo da vida do buano assenta na suspeita e na desconfiança permanentes do outro. Mergulhado num universo povoado de inimigos, o dobuano vive permanentemente no medo e na solidão. Ele ensina-nos — a nós que vivemos num mundo desencantado governado pelo mal — que não podemos confiar em nin-guém, até mesmo no nosso melhor amigo¹⁰⁷ e, cada vez mais frequentemente, nem sequer podemos contar com a protecção da família, como ainda acontece com o dobuano, já que a sociedade de massas se encarregou da sua liquidação¹⁰⁸.

27. A desertificação afectiva do mundo contemporâneo não nos deve levar a perder a esperança no amor. É certo que a actual «onda sexual» nos mergulha na solidão e no desespero¹⁰⁹, mas o **reencantamento do mundo**, pelo menos do *nosso* mundo, continua a ser essencialmente uma tarefa a dois. Encontrar o «outro» é o instinto mais profundo e sério que move cada indivíduo, inclusive os indivíduos sexual-

¹⁰⁶ Em língua do buana, *susu* designa a unidade familiar constituída por um homem, a irmã e os filhos(as) da irmã.

¹⁰⁷ Já no livro do Eclesiástico encontramos uma séria advertência contra os falsos amigos: «Se queres um amigo, adquire-o pela prova e não te apresses em confiar nele. Porque há amigo de ocasião: ele não será fiel no dia da tua tribulação. Há amigo que se torna inimigo e que revelará querelas para tua vergonha. Há amigo que é companheiro de mesa mas que não será fiel no dia da tua tribulação. Na tua prosperidade é como se fosse um outro tu, falando livremente a teus servos; se és humilhado, estará contra ti e se esconderá da tua presença. Afasta-te de teus inimigos e acautela-te com teus amigos». *Ecl.* 6, 7-13.

¹⁰⁸ Cf. SOUSA, Joaquim F. Saraiva de - A Família na Época da Comunicação de Massas: considerações dispersas sobre a família nuclear. *Humanística e Teologia* 16 (1995) 109-132. Apesar da família ser necessária para o desenvolvimento afectivo e intelectual normal do ser humano, ela pode, em determinadas situações, fomentar a desertificação afectiva, como sucede no caso dos indivíduos sexualmente promíscuos, oriundos geralmente de famílias dominadas por uma mãe castradora.

¹⁰⁹ Cf. KIERKEGAARD - *O Desespero Humano*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979.

mente promíscuos. Nada é mais importante na vida que este vínculo afectivo que faz de dois indivíduos um só. Ao desmentir uma simples soma aritmética, o amor mostra que a felicidade não é uma questão matemática. Um indivíduo pode «possuir» muitos parceiros, mas, se não encontrar o «outro» e constituir com ele uma relação estável e afectiva, e — mesmo que conte com a companhia da família — nunca deixará de estar sozinho, perdido na multidão sem rosto.

A sociedade de massas é, assim, «uma sociedade de desesperados e, por isso mesmo, a presa de bandidos»¹¹⁰. O sucesso aparente dos novos movimentos religiosos testemunha o desespero daqueles que, na ausência de sentido, se deixam explorar por «falsos profetas» de todos os géneros, enquanto outros procuram compensá-la através de inúmeros encontros sexuais fortuitos. A **sociedade da promiscuidade sexual generalizada** é uma sociedade doente¹¹¹, que se reproduz, cresce e se perpetua à custa da fragilização dos seus indivíduos. É o maior deserto afectivo de que a história do homem tem memória e, como tal, é também a maior fábrica de produção de loucura. Num mundo que rouba aos seus indivíduos a possibilidade de serem felizes, viver é um sacrifício sem compensação. Neste mundo sem sentido, o abismo faz sentido. E o abismo é viver, ou melhor, *sobreviver*, conscientemente na suspeita e na solidão, sem cair na tentação do suicídio.

28. O pessimismo dos ilhéus de Dobu mostra ser um pensamento insatisfeito consigo mesmo e com o mundo social em que vivem. Deste modo, os dobuanos conhecem melhor a natureza da Filosofia que certos filósofos profissionais do Ocidente. Tal como os dobuanos, eles sobreviveram aos malefícios da magia negra, mas não sobrevivem às consequências nefastas da instrumentalização da razão. Se o positivismo é, como diz Marcuse, o pensamento que é filosoficamente «induzido a contentar-se com os factos, a renunciar a transgredi-los e a submeter-se à situação vigente»¹¹², então o pessimismo é necessariamente anti-positivista e crítico. Conforme demonstrou Horkheimer, o pessimismo metafísico é um «momento implícito em todo o pensamento genuinamen-

¹¹⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max - *Dialéctica do Esclarecimento*, p. 145.

¹¹¹ Cf. FROMM, Erich - *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

¹¹² MARCUSE - *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 38.

te materialista»¹¹³, entendendo-se aqui por materialismo não como uma metafísica monista mas «como o lado teórico dos esforços para erradicar a miséria existente»¹¹⁴. Denunciando a injustiça reinante, o **pessimismo crítico** anseia pelo melhor, isto é, por uma sociedade justa.

«Apesar de todo o optimismo que [o materialismo] possa sentir em relação à mudança das condições, apesar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e da solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista. A injustiça passada é irremediável. Os sofrimentos das gerações idas descobrem pouca compensação. Todavia, enquanto o pessimismo nas correntes idealistas costuma referir-se, hoje, ao presente e ao futuro na Terra, isto é, à impossibilidade da futura felicidade universal, e costuma manifestar-se na forma de fatalismo ou corrente de declínio, a tristeza inerente ao materialismo relaciona-se com factos do passado»¹¹⁵.

Adorno chamou-lhe «ciência melancólica»¹¹⁶, em contraposição à «gaia ciência» nietzscheana.

Submersa no «mal existente»¹¹⁷, a teoria crítica não pode ser optimista: o seu pessimismo substancial salvaguarda-a da integração social e da instrumentalização da razão em curso. Tal como a ciência, à qual está intimamente unida, a teoria crítica confronta-se com a «experiência» e o real, mas, ao contrário da versão positivista da ciência, não considera o real — ou o acordo com o real — como a medida da verdade dos seus conceitos e enunciados. O real existente não é verdadeiro e, por isso, qualquer pensamento que se submeta cegamente a ele é ideológico, portanto falso. O pensamento só é pensamento autónomo quando pensa o real, não para se conformar com ele, mas para o transformar qualitativamente, tendo em vista a reconciliação universal. A teoria crítica é, assim, visceralmente anti-positivista e anti-empirista. *O positivismo é apologia do status quo; a teoria crítica é, pelo contrário, crítica do que é em nome do que não é mas devia ser.* A teoria crítica recusa não só a **ideologia do dado imediato** (sem mediações), como também a **ideologia da neutralidade axiológica** da ciência positivista: ela é movida, nas palavras de Habermas, pelo *interesse emancipatório do*

¹¹³ HORKHEIMER - *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 4.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 43.

¹¹⁶ ADORNO - *Minima Moralia*. Madrid: Taurus, 1987, p. 9.

¹¹⁷ HORKHEIMER - *Teoria Crítica*. Barcelona: Barral, 1973, p. 223.

*conhecimento*¹¹⁸. Com efeito, a neutralidade axiológica silencia o sofrimento, tomando posição a favor da ordem existente. Ora qualquer pensamento que cala a dor é falso. O idealismo, na medida em que nega a existência deste mundo de sofrimento, é falso, tal como o positivismo que pretende combater. Até mesmo a *teodiceia* de Leibniz¹¹⁹ é apologia pura: em vez de querer abolir o sofrimento, quer justificá-lo, como se fosse possível associar de algum modo Deus com a crueldade existente. A paixão e morte de Jesus Cristo simbolizam o sofrimento que visa a sua própria abolição.

29. *O relativismo é um parricídio fracassado*, conforme o demonstra o «romance familiar» inventado por Feyerabend para fazer face à «angústia da dívida», resultante da «auto-apropriação» *sui generis* da lição popperiana. Como não deseja «a realização que não conseguiu por si criar», Feyerabend procura ridicularizar, subvertendo-o, o «pai poderoso», na ânsia de vir a ser um «fazedor forte»¹²⁰.

«[Imre Lakatos] admirava igualmente Popper, e por isso Popper aparece com muito mais frequência do que a sua 'importância' objectiva justificaria. [...] Walter Hollitscher é um professor ao passo que Popper, que eu viria a conhecer bastante bem, não passa de um simples propagandista. [...] Conheci Popper em Alpbach em 1948. Admirava as suas maneiras livres, a sua audácia, a sua atitude irreverente para com os filósofos alemães que atribuíam excessivo peso aos modos de proceder, o seu sentido de humor (sim, o Karl Popper relativamente desconhecido de 1948 era muito diferente do Sir Karl Popper consagrado nos anos mais próximos) e também admirava a sua capacidade de reenunciar problemas consideráveis numa linguagem simples e jornalística. Ali estava um espírito livre, afirmando com vivacidade as suas ideias, sem se preocupar com a reacção dos 'profissionais'. As coisas já eram diferentes no que se referia às ideias em si próprias. Os membros do nosso círculo conheciam o dedutivismo graças a Kraft, que escrevera a esse respeito antes de Popper, a filosofia falsificacionista era considerada ponto assente no seminário de física sob a presidência de Arthur Mach, e por isso não percebíamos bem o porquê

¹¹⁸ Cf. HABERMAS - *Connaissance et Intérêt*. Paris: Gallimard, 1979.

¹¹⁹ Cf. LEIBNIZ, G. W. - *Essais de Théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

¹²⁰ Jogamos aqui com a terminologia banalizada por um crítico literário pós-moderno, muito do agrado de Rorty. Cf. BLOOM, Harold - *A Angústia da Influência: Uma teoria da poesia*. Lisboa: Cotovia, 1991, p. 17.

de tanto barulho. 'A filosofia deve estar num estado desesperado', dizíamos nós, 'se estas trivialidades podem ser consideradas descobertas fundamentais'. O próprio Popper não parecia ao tempo ter em conta demasiado elevada a sua filosofia da ciência, pois quando lhe pedimos que nos desse uma lista das suas publicações principais, incluiu nela *A Sociedade Aberta*, mas não *A Lógica da Descoberta Científica*. As ideias de Popper eram parecidas com as de Wittgenstein, mas mais abstractas e mais anémicas»¹²¹.

Numa obra posterior, Feyerabend retoma o seu «romance familiar» com o mesmo colorido afectivo: «Com efeito, podemos dizer que Mach [...] foi um racionalista crítico muito superior ao que Popper alguma vez poderá aspirar a ser»¹²². Depois de ter «denunciado» o «estreito horizonte de Popper», Feyerabend justifica-se:

«É difícil duplicar o enfadonho servilismo que caracteriza o Círculo Popperiano e quase insuportável desmantelar todos os mitos, distorções, calúnias e contos de fadas históricas espalhadas pelo seu líder. [...] As ideias de Bohr irão alimentar o pensamento das gerações vindouras. Quanto às 'ideias' de Popper, o melhor é esquecê-las o mais rapidamente possível. [...] E não esqueçamos o trabalho de Bohr e Heisenberg, ou seja, o seu verdadeiro trabalho, e não as caricaturas de Popper. Existe apenas uma área em que a deterioração é óbvia: o campo do próprio Popper, a filosofia da ciência — e Popper bem se esforçou para que assim fosse. [...] Popper repete o que os outros antes dele disseram, mas repete-o mal e sem a perspectiva histórica dos seus antecessores [...] Não há a mínima necessidade de pagarmos um preço por esta liberdade e trocarmos uma escravidão (puritanismo positivista) por outra (ciência popperiana adulterada)»¹²³.

Com estes longos «relatos familiares» onde Feyerabend «poetiza» o seu «romance privado» com Popper, não pretendemos reconstituir a polémica entre racionalismo crítico e relativismo, mas mostrar que essa polémica recorre, pelo menos da parte de Feyerabend, não só a argumentos objectivos, mas também a insultos e calúnias. Num texto emocionalmente carregado, Feyerabend sintetiza, de modo lapidar, a sua «admiração» e a sua «gratidão» a Popper:

¹²¹ FEYERABEND, Paul - *Contra o Método*, p. 7; 353-355.

¹²² IDEM - *Adeus à Razão*, p. 210.

¹²³ *Ibidem*, p. 218; 220; 224; 225.

«É bem verdade que eu gosto de idolatrar as pessoas, gosto de poder considerá-las um modelo a seguir, admirá-las, apontá-las como exemplo — mas Popper não é da massa de que se fazem os ídolos. Agassi chama-me discípulo de Popper. Num sentido, isto é verdade, mas não noutra. É verdade que escutei as conferências de Popper, assisti ao seu seminário, uma vez por outra o visitei e falei com o seu gato. Não o fiz de livre vontade, pois era o meu orientador: trabalhar com ele foi uma condição para o British Council me pagar. Não escolhera Popper para essa função, mas antes Wittgenstein e este aceitara. Mas Wittgenstein morreu e Popper era o candidato seguinte na minha lista. Aliás, não se recordará Agassi de me pedir insistentemente, de joelhos, que abdicasse da minha *reservatio mentalis*, para me empenhar totalmente na 'filosofia' de Popper e, especialmente, para encher os meus ensaios de notas de rodapé sobre Popper? Foi o que fiz — bem, sou um tipo fixe e disposto a ajudar aqueles que só se sentem vivos quando o seu nome aparece escrito — mas não totalmente: no final do ano a que Agassi se refere (1983), Popper convidou-me para seu assistente; recusei, não obstante o facto de não ter dinheiro e precisar de recorrer ora a um, ora a outro dos meus amigos mais abonados»¹²⁴.

«Qualquer coisa serve»: este é o lema do *relativismo anarquista* defendido por Feyerabend. De acordo com este «princípio», as críticas pessoais e subjectivas que dirige a Popper são legítimas, desde que consigam atingir o alvo. O relativismo permite tudo, o insulto, a calúnia, a ofensa ou até mesmo a violência e a morte, quando o objectivo é silenciar a diferença e o não-idêntico, neste caso a Razão e a Ciência. Aliás, uma das formas de relativismo analisada por Feyerabend foi o «relativismo prático» ou «oportunismo»¹²⁵, do qual soube tirar proveito para arranjar um lugar em Bristol onde começou a ensinar filosofia da ciência e a ganhar dinheiro, tornando-se assim menos dependente dos seus «amigos abonados». Feyerabend é absolutamente consequente, teórica e praticamente, com a filosofia que perfilha: o relativismo. Mas o mesmo já não pode ser dito de Sir Karl Popper, quando este resolve atacar, mediante o recurso a «argumentos» subjectivos, alguns dos mais destacados filósofos alemães, em particular Heidegger, Jaspers, Gadamer, Adorno, Marcuse e Habermas, aproveitando a ocasião para fazer um auto-elogio descarado, incongruente com a **tradição crítica** da

¹²⁴ *Ibidem*, p. 362-363.

¹²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 30-52.

Filosofia/Ciência que pretende acertadamente defender, contra irracionalismo do mundo contemporâneo.

Eis algumas dessas referências, que pelo estilo nos fazem lembrar as que lhe dirige Feyerabend: «Nunca escrevi (segundo creio) uma palavra sobre Marcuse. É inútil, em meu entender, embrenharmo-nos nessas tiradas [...]. Na realidade, Marcuse limita-se a repetir o que diz o Murlan de du Gard. [...] Nunca publiquei uma palavra sobre Marcuse e também [...] sobre Habermas. [...] Tento demonstrar não a falsidade, mas a trivialidade e a irrelevância da sociologia do conhecimento de Mannheim»¹²⁶, cuja tese fundamental, a saber — «na sociologia o saber sobre os factos e as valorações se encontram indissoluvelmente ligados»¹²⁷, é repetida por Adorno e Habermas. Estes enganaram-se quando lhe chamaram positivista, porque, «na realidade, estou tão longe do positivismo como, (por exemplo), Gadamer»¹²⁸. Contudo, «o que me afasta de Gadamer é um melhor entendimento do 'método' das ciências da natureza, uma teoria lógica da verdade e a atitude crítica»¹²⁹.

De acordo com Popper, a *Polémica do Positivismo*, centrada entre si e Adorno, «não passa de um subterfúgio e de banalidade perfeitamente grotesca»¹³⁰, dado que os outros intervenientes, além de não saberem quase nada, recorreram à «verbosidade» e a «palavras ocas», mostrando assim «imodéstia e arrogância intelectuais»¹³¹. Popper, «sem papas na língua», chama-lhes traidores e «falsos profetas»¹³². Como não merecem a sua atenção, nunca publicou, pelo menos antes de 1970, ou seja, antes destas críticas subjectivas e insultuosas, «uma única palavra sobre Adorno ou sobre Habermas»¹³³. A crítica que dirige a Ernst Bloch mostra claramente que, quando não se percebe uma teoria, se recorre à calúnia e ao insulto:

«Durante o Congresso de Filósofos de Viena (1968), fui convidado a participar em dois debates televisivos entre filósofos, e num deles encontrei-me também, para minha surpresa, com Bloch.

¹²⁶ POPPER - *Em Busca de um Mundo Melhor*, p. 90-92.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 93.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 94.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 95.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

Verificaram-se algumas divergências sem importância de maior. (Eu disse, com toda a sinceridade, que era demasiado estúpido para entender a sua forma de expressão). No final do debate, o moderador, Dr. Wolfgang Kraus, pediu-nos: 'Agradecia que dissessem numa única frase o que, no vosso entender, se afigura mais necessário'. Fui eu o único que respondeu sucintamente. A minha resposta foi: 'Um pouco mais de humildade intelectual'»¹³⁴.

As últimas duas citações de cada um destes filósofos mostram uma faceta real das suas personalidades, aliás reconhecida por eles próprios: Feyerabend reconhece o seu oportunismo prático e Popper a sua «estupidéz» quando se trata de compreender pensamentos difíceis, tais como os de Adorno e de Heidegger. Ambos recorrem a argumentos subjectivos para atacar as teorias adversárias, mas há uma diferença fundamental: Feyerabend conhece bem os textos de Popper, enquanto este não conhece as obras de Adorno, Habermas ou Bloch. Por isso, não usa um único argumento objectivo e racional para criticar e refutar a teoria crítica, reconduzindo-nos para o efeito à obra de Hans Albert¹³⁵. Ora, a tática usada por Feyerabend é perfeitamente consequente com o seu pensamento, que definiu nestes termos: «Um anarquista é como um agente clandestino que joga o jogo da Razão com vista a minar a autoridade da Razão (Verdade, Honestidade, Justiça e assim por diante)»¹³⁶. Ao jogar o jogo linguístico do racionalismo crítico, e dando por assente o «princípio» de que «qualquer coisa serve», Feyerabend socorre-se, quer de «argumentos objectivos», usados de modo a subverter immanentemente o discurso da razão, quer de «argumentos subjectivos», para «denegrir» a pessoa dos seus jogadores, neste caso Sir Karl Popper. Mas Popper, quando recorre a esta tática, subverte o princípio do racionalismo crítico, em particular o *princípio da objectividade dos enunciados científicos*, que o seu discípulo pretende ter demolido. Na sua obra *A Lógica da Investigação Científica*, definiu-o nestes termos: «Sustento que as teorias científicas nunca são inteiramente justificáveis ou verificáveis, mas que, não obstante, são susceptíveis de serem submetidas a prova. Direi, consequentemente, que a *objectividade* dos enunciados científicos reside no facto de eles poderem ser *intersubjectivamente submetidos a teste*»¹³⁷.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 88.

¹³⁵ Cf. ALBERT, Hans - *Traktat über Kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr, 1968.

¹³⁶ FEYERABEND - *Contra o Método*, p. 39.

¹³⁷ POPPER - *La Lógica de la Investigación Científica*. Madrid: Tecnos, 1977, p. 43.

Numa obra de divulgação, Popper esclarece em termos mais simples o que entende por **crítica objectiva** e **crítica subjectiva**:

«A atitude crítica é essencial na ciência. Assim, primeiro criamos as teorias, e depois criticamo-las [...]. O que não devemos aceitar é que a crítica seja frequentemente personalizada. Também isso é muito humano. Quase sempre as críticas às teorias são mais ou menos críticas pessoais aos indivíduos que as propuseram. É uma fraqueza humana, contra a qual se devia lutar, embora, certamente, em vão. É, todavia, muito importante, e também muito importante por razões pedagógicas, é extremamente importante para a democracia, darmos o exemplo e tentarmos fazer uma crítica tão objectiva quanto possível. Talvez seja um ideal inatingível, mas é em todo o caso, pelo menos, para o homem de ciência um ideal premente e importante que toda a crítica seja feita objectivamente»¹³⁸.

Na sua «controvérsia» com Adorno e outros filósofos alemães, Popper viola sistematicamente este princípio, revelando fraqueza humana e dando um mau exemplo ao seu «discípulo», que, de resto, soube confrontar o «mestre» consigo mesmo, de modo a auto-apropriar-se da sua lição. Auto-crítica e crítica objectiva são, efectivamente, dois «ideais» que o homem de ciência deve fazer seus, mas Popper, apesar de os defender, nem sempre os realizou, mostrando imodéstia e arrogância intelectuais diante dos pensamentos que não compreende ou daqueles que, nas palavras de Feyerabend, não aderiram, incorporando-a, à «igreja popperiana»¹³⁹. Ao alargar o âmbito da sua filosofia da ciência, em particular os seus princípios racionalistas mais clássicos, a diversos domínios da Filosofia, Popper transformou o seu pensamento num **sistema filosófico fechado**: o **racionalismo crítico generalizado** que, apesar do seu criticismo, não resiste à tentação dos sistemas idealistas. Como escreve Adorno: «O sistema, a forma de exposição de uma totalidade fora da qual já não há nada, absolutiza o pensamento frente a todos os seus conteúdos e volatiliza o conteúdo em pensamentos: é idealista antes de argumentar a favor [ou contra o] do idealismo»¹⁴⁰. Ao abandonar a concepção de uma «razão encarnada» e negativa, Popper privou-se do momento pessimista inerente à teoria crítica, acabando por ceder à tentação idealista que, ao querer abarcar tudo no sistema, é

¹³⁸ POPPER, Karl; LORENZ, Konrad - *O Futuro está Aberto*, p. 48.

¹³⁹ FEYERABEND - *Adeus à Razão*, p. 363.

¹⁴⁰ ADORNO - *Dialéctica Negativa*, p. 32.

induzida a optar pelo optimismo. Um **pensamento da identidade** é sempre idealista e, conseqüentemente, optimista, mas este não é senão o seu elemento ideológico que o força a fazer a apologia, ainda que reservada em alguns aspectos, da ordem estabelecida. A atitude crítica não resiste à integração social, convertendo-se, quando institucionalizada num «círculo popperiano», numa **tradição dogmática**, incapaz de dialogar com outros pensamentos. O sistema como apropriação especulativa da linguagem, do pensamento e do mundo responsabiliza os intelectuais que optam por ele «por praticamente todas as desgraças» do mundo, na medida em que, além de lutarem «muito pouco pela integridade intelectual»¹⁴¹, tendem a anular a não-identidade. Popper responsabiliza certos filósofos alemães pelas decepções do mundo, sem se aperceber que nenhum deles adoptou o sistema como exposição filosófica. Ele é que nos deu um mau exemplo de integridade intelectual, moral e social, ao recorrer a críticas personalizadas baixas para desmoralizar publicamente os seus «adversários».

Popper repete muitas vezes a tese: ao contrário da selecção natural, «o método crítico ou racional consiste em deixar que as nossas hipóteses morram em vez de nós; é um caso de evolução exosomática»¹⁴². Se em vez de vivermos numa democracia que, apesar de tudo, ainda honra alguns princípios liberais e individuais, vivéssemos numa ditadura, julgaríamos que os nossos «heróis» seriam tentados a optar por métodos mais drásticos de crítica. Em vez da crítica objectiva e/ou subjectiva das hipóteses ou expectativas, teríamos a eliminação dos organismos que as sustentam ou nelas acreditam. Mas, mesmo em democracia, há métodos menos violentos de silenciar quantos pensam de maneira diferente, dos quais Feyerabend destaca o económico:

«As ciências de hoje são empresas comerciais norteadas por princípios comerciais. A investigação em grandes institutos não se guia pela Verdade e pela Razão, mas pela moda mais recompensante, e os grandes cérebros de hoje cada vez mais se viram para onde está o dinheiro — o que significa os assuntos militares. Não é a 'Verdade' que se ensina nas nossas universidades, mas a opinião de escolas influentes»¹⁴³.

¹⁴¹ Cf. POPPER - *Em Busca de um Mundo Melhor*, p. 94.

¹⁴² IDEM - *Conhecimento Objectivo*, p. 227.

¹⁴³ FEYERABEND - *Adeus à Razão*, p. 124.

Feyerabend, enquanto discípulo de Popper, fez inúmeras notas de rodapé onde o menciona, tão só para agradar e ganhar dinheiro. Também o biólogo molecular James D. Watson ¹⁴⁴, Prémio Nobel da Medicina e Fisiologia em 1963, juntamente com Crick e Wilkins, confessa que as motivações que o animaram durante a pesquisa da estrutura química do ADN foram o dinheiro, a fama e a expectativa de vir a receber o Nobel. Feyerabend e, em menor grau, Kuhn mencionam estes casos para minar a fé na razão, como se os cientistas e os filósofos fossem movidos exclusivamente por motivações estranhas à busca da verdade. A situação é mais complexa do que aparenta ser. Etologicamente, podemos explicá-la através de um destes conceitos: *motivação múltipla* ou *conflito de motivações* ¹⁴⁵, nenhum dos quais põe em causa a teoria da racionalidade. Assim, como a fama procurada por David Hume não colidiu com a sua tarefa de clarificação dos problemas filosóficos, nomeadamente o problema da indução, a expectativa de vir a receber o prémio Nobel não impediu Watson de lançar as bases de um novo paradigma científico: a *biologia molecular*, uma das maiores descobertas científicas do século. Quem lê *A Biologia Molecular do Gene*, pouco se importa com as outras motivações de Watson ¹⁴⁶: o livro que tem diante de si é uma aproximação racional fantástica da verdade. O conhecimento humano cresce constantemente e, como não consegue negar esta evidência, o relativista procura desesperadamente motivações «mesquinhas» para obliterá-lo.

No entanto, o que elas efectivamente mostram é que vivemos numa sociedade burocrática, dominada pela economia de mercado e pela ganância do lucro. Enormes verbas de dinheiro são canalizadas para áreas de investigação que prometem lucros fáceis e garantidos, além de permitirem técnicas cada vez mais subtis de condicionamento psicossocial. É a irracionalidade da sociedade tecnológica na sua totalidade que está em questão e não, como pretendem Rorty ou Feyerabend, a Verdade, a Razão ou a Objectividade. Numa sociedade onde os seus maiores cérebros são movidos, além da busca da verdade, pelo egoísmo e por interesses financeiros, o optimismo significa necessariamente

¹⁴⁴ Cf. WATSON, James D. - *A Dupla Hélice*. Lisboa: Gradiva, 1987.

¹⁴⁵ Cf. LORENZ, Konrad - *Fundamentos de Etologia: Estudio comparado de las conductas*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1986.

¹⁴⁶ Cf. WATSON, James D. - *Biología Molecular del Gene*, 3ª edición. Madrid: Fondo Educativo Interamericano, 1978.

cumplicidade com a actual hipocrisia. Um mundo que consente a corrupção, a calúnia, a violência, a manipulação, o lucro e o sucesso a qualquer preço, a hipocrisia, o egoísmo, o dogmatismo, a mentira, enfim, o oportunismo — e tudo isto em grande escala — não pode ser, como pretende Popper, o melhor dos mundos que houve até agora, mesmo em termos relativos. Popper viveu feliz num mundo miserável, porque teve sucesso, fama e dinheiro. O seu optimismo é tristemente egoísta, na medida em que esquece o sofrimento e a dor dos outros.

30. Na sociedade da comunicação generalizada, a Razão já não tem razão para dizer nada e muito menos para criticar e orientar teórica e praticamente o mundo. A liquidação da razão objectiva saldouse na fragmentação da racionalidade universal, cujo controle era disputado nos séculos XVI e XVII pela metafísica e pela religião, em **racionalidades regionais**, cada uma delas com os seus próprios critérios de validade. Doravante, não se aceita mais uma instância superior capaz de gerir a racionalidade universal comum a todas as esferas da cultura e do saber. Cada esfera tem a sua própria racionalidade e é a ela que cabe geri-la em função de critérios que lhe são inerentes. A religião, a filosofia ou mesmo a ciência terão de se contentar — cada uma à sua maneira — com a «gestão» da sua própria racionalidade, competindo com outros dialectos presentes no «mercado do sentido», comandado e sobre-determinado pela economia de mercado generalizada e pelos *mass media*. Com efeito, a neutralização de todo o conteúdo objectivo da razão, ao dar lugar à explosão de uma multiplicidade de concepções do mundo, cada uma delas «soberana» em relação às outras, conduz necessariamente ao **pluralismo**: a «situação em que as comunidades com diferentes sistemas de significado conseguem coexistir em paz civil» ¹⁴⁷. Como observaram P. Berger e H. Kellner, «o pluralismo mantém uma estreita relação com o relativismo, já que a própria pluralidade de sistemas de significado debilita a estrutura de plausibilidade de cada um deles» ¹⁴⁸. Assim, «nas sociedades modernas é cada vez maior o número de sentidos [ou de cosmovisões] importantes que são oferecidos ao indivíduo numa espécie de 'mercado de sentido' onde ele se move como um consumidor, a quem tenha sido oferecida uma ampla variedade de opções (como, por exemplo, a opção entre diferentes valores

¹⁴⁷ BERGER, Peter; KELLNER, H. - *La Reinterpretación de la Sociología*, p. 116.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

familiares, estilos de vida, ou inclusive preferências sexuais)»¹⁴⁹. Ao contrário de Berger, Vattimo enaltece o pluralismo actual:

«Se com a multiplicação das imagens do mundo perdemos o 'sentido da realidade', como se diz, talvez não seja, afinal, grande perda. Pela sua perversa lógica interna, o mundo dos objectos mesuráveis e manipuláveis da ciência-técnica (o mundo real, segundo a metafísica), tornou-se um mundo de mercadorias, de imagens, o fantasmagórico mundo dos *mass media*»¹⁵⁰.

Não devemos, recomenda Vattimo, contrapor ao **mundo do feiticismo da mercadoria generalizado** «a nostalgia de uma realidade sólida, unitária, estável e 'com legitimidade'», porque «tal nostalgia corre o risco de se transformar continuamente num comportamento neurótico, num esforço de reconstrução do mundo da nossa infância, no qual as autoridades familiares eram, ao mesmo tempo, ameaçadoras e reconfortantes»¹⁵¹. Deste modo, Vattimo convida-nos a aceitar resignada e alegremente o mundo de mercadorias, sem se aperceber que o homem não está adaptado filogeneticamente para viver num mundo menos unitário, menos certo e menos securizante. O comportamento neurótico desenvolve-se como reacção ao mundo de mercadorias, e não, como pretende Vattimo, ao mundo unitário e estável. Não é por acaso que Karen Horney falou da *personalidade neurótica do nosso tempo*¹⁵² e que os sujeitos pós-modernos recorram, mais do que nunca, à ajuda ou consulta psiquiátrica e ao consumo massivo de benzodiazepinas e de outras drogas mais letais. Apesar da sua anuência em relação ao relativismo sociológico, P. Berger sabe que «negar a um indivíduo ou a um grupo a possibilidade de conhecer os sentidos mediante os quais está organizada a vida, significa negar-lhe, literalmente, a própria possibilidade de viver»¹⁵³. A busca instintiva de um mundo de sentido representa, portanto, um refúgio contra a anomia e a neurose do mundo da comunicação generalizada. Contudo, P. Berger sobrevaloriza, na peugada de Arnold Gehlen¹⁵⁴, a importância do processo de subjectivação na configuração da cultura ocidental contemporânea, mediante o qual o que

¹⁴⁹ IDEM - *Pirâmides de Sacrificio*. Santander: Sal Terrae, 1979, p. 195.

¹⁵⁰ VATTIMO - *A Sociedade Transparente*, p. 16.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Cf. HORNEY, Karen - *A Personalidade Neurótica do Nosso Tempo*. Lisboa: Vega, 1979.

¹⁵³ BERGER - *Pirâmides de Sacrificio*, p. 194.

¹⁵⁴ Cf. GEHLEN, Arnold - *A Alma na Era da Técnica*. Lisboa: Livros do Brasil, s. d.

outrora era considerado como realidade objectiva passou agora a ser entendido como o resultado de escolhas subjectivas. Afirmar, como faz Berger, que «a esfera privada está baseada na escolha, mais do que na aceitação do já dado»¹⁵⁵ é o mesmo que supor que o sujeito pós-moderno ainda é um indivíduo autónomo e livre. Ora, numa sociedade sem liberdade, ninguém é suficientemente livre para fazer uma escolha livre e responsável. Além disso, o pluralismo relativista da sociedade da comunicação generalizada é mais aparente do que real: o indivíduo não é livre para escolher o que acha melhor para si e para os outros, mas é condicionado, em particular através da linguagem, da publicidade e da propaganda, a escolher o que já tinha sido escolhido para ele. Os diversos *idiolectos* reduzem-se, afinal, aos *dialectos* de grupo, os quais usam uma mesma *lingua(gem)* que recria, fomentando-a, uma *concepção do mundo* unitária e monolítica.

31. Como resultado da transferência da divisão social do trabalho para o domínio da cultura, o **pluralismo relativista** tolera tudo, menos a possibilidade de uma teoria da racionalidade. Regra geral, a ciência e a epistemologia são alvo da sua intolerância radical e agressiva. A filosofia pós-moderna acusa a primeira de ter «imposto» a sua racionalidade a todas as esferas da cultura e da vida social, enquanto a filosofia — entendida como epistemologia — tentava legitimar esta sua pretensão racionalista. Neste sentido, a distinção que Feyerabend estabelece entre *tradições teóricas* e *tradições históricas* procura «relativizar» a ciência. «Existem muitas maneiras de viver e de criar conhecimentos»¹⁵⁶, entre as quais a ciência é apresentada como uma tradição entre muitas, não existindo «razões 'objectivas' para preferir a ciência e o racionalismo ocidental a outras tradições»¹⁵⁷. E, constatando o fracasso das esperanças sociais depositadas na ciência e no racionalismo ocidental, o relativismo procura consumir a *secularização* mediante a «relativização» da própria filosofia¹⁵⁸, «obrigada» assim a abandonar o seu trabalho de fundação para se converter, no melhor dos casos, em hermenêutica.

¹⁵⁵ BERGER - *Pirâmides de Sacrificio*, p. 202-203.

¹⁵⁶ FEYERABEND - *Adeus à Razão*, p. 93.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 346.

¹⁵⁸ Cf. VATTIMO - «A Secularização da Filosofia» in *Revista de Comunicação e Linguagens: Moderno/Pós-Moderno*. Lisboa (1985), p. 17-23.

«Uma teoria da ciência que define modelos e elementos estruturais para todas as actividades científicas e os legitima por referência à 'Razão' ou à 'Racionalidade' é susceptível de impressionar os leigos — mas afigura-se um instrumento excessivamente grosseiro aos que estão por dentro das coisas, ou seja, para os cientistas que se confrontam com um problema de investigação concreto»¹⁵⁹.

Definido como «forma secularizada da crença no poder da palavra de Deus»¹⁶⁰, o racionalismo impede, segundo os relativistas, o crescimento e a «democratização da ciência»¹⁶¹, sendo frequentemente usado como «arma de extermínio cultural»¹⁶². Esta defesa do relativismo compromete, de certo modo, a crítica que Gellner lhe dirige¹⁶³, tomando o texto de Paul Rabinow¹⁶⁴ como ponto de referência, já que reconhece inequivocamente que a «razão» da ciência ocidental reinar hoje em termos soberanos sobre todo o globo «não está na compreensão da sua 'racionalidade imanente', mas nos jogos de poder (as nações colonizadoras impuseram os seus próprios modos de vida às outras) e nas necessidades de armamento: a ciência ocidental tem criado até hoje os mais eficazes instrumentos de morte»¹⁶⁵. Na perspectiva de Feyerabend, a defesa do relativismo tem por objectivo «defender as pessoas, e não fazer 'avançar o conhecimento'»¹⁶⁶, sem perder de vista a protecção da ciência contra as ideologias políticas. Sinal desta sua boa vontade é o piscar de olhos aos católicos e aos teólogos que se manifesta na defesa das posições de Bellarmino contra as de Galileu: «A Igreja estava no bom caminho»¹⁶⁷. Esta intenção não é, no entanto, sincera, porque, conforme demonstrou Horkheimer, a liquidação dos sistemas metafísicos da razão objectiva é mais catastrófica do que benéfica para a

¹⁵⁹ IDEM - *Contra o Método*, p. 11.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 296.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶² *Ibidem*, p. 15.

¹⁶³ Cf. GELLNER, Ernest - *Pós-Modernismo, Razão e Religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. Gellner cai sistematicamente naquilo que quer evitar: o relativismo sociológico. Com efeito, a tese da racionalidade como dominação é tão relativista quanto o relativismo consequente de Feyerabend. Consultar igualmente: GELLNER, Ernest - *Razão e Cultura: Papel histórico da racionalidade e do racionalismo*. Lisboa: Teorema, 1995.

¹⁶⁴ Cf. RABINOW, Paul - «Las Representaciones son Hechos Sociales: Modernidad y Post-modernidad en la Antropología» in CLIFFORD, James; MARCUS, George, eds. - *Retóricas de la Antropología*.

¹⁶⁵ FEYERABEND - *Contra o Método*, p. 14.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 175.

religião. «Aparentemente a religião tirou proveito dessa evolução dos factos. A formalização da razão colocou-a a salvo de qualquer ataque sério da parte dos metafísicos ou da teoria filosófica e esta segurança parece tê-la tornado um instrumento social extremamente prático»¹⁶⁸. Porém, «a morte da razão especulativa, a princípio serva da religião e depois a sua antagonista, pode revelar-se catastrófica para a própria religião»¹⁶⁹. O relativismo neutraliza realmente a religião, reduzindo-a ao *status* de um bem cultural entre vários outros que se apresentam no mercado do sentido. A exigência total da religião de incorporar a verdade objectiva é, à partida, negada e, conseqüentemente, eliminada como agente da objectividade social e espiritual. Ao dizer adeus à Razão, à Objectividade e à Verdade, Feyerabend, bem como Rorty ou Vattimo, abole o conceito de objectividade forjado segundo o modelo da revelação religiosa. A teologia séria, com excepção das pseudo-teologias de Cox e outros¹⁷⁰, não se deixa seduzir facilmente pelas boas intenções de Feyerabend. A teologia é visceralmente antirelativista e, como tal, não consente ser usada como arma ideológica contra a ciência.

A inclusão da teoria dos paradigmas científicos¹⁷¹, pelo menos na sua formulação original, no seio do relativismo cultural revela que Vattimo não parece ter lido o *Posdata*, escrito por Thomas Kuhn em 1969, onde este se defende contra o relativismo, afirmando ser um «crente convencido» do «sentido do progresso científico»¹⁷². Quem defende o relativismo não é, portanto, Kuhn, mas Feyerabend e Rorty. Apesar de afirmar ser mais um historiador do que um filósofo da ciência, Kuhn nunca pretendeu desconstruir a filosofia da ciência, de modo a substituí-la por algum tipo de relativismo irracionalista. Esta tarefa demolidora coube a Rorty¹⁷³. Ao desmontar o discurso epistemológico, liquidou a pretensão da filosofia de ser a guardiã da racionalidade universal, reduzindo-a, tal como Vattimo, a uma hermenêutica fraca mas universalizante. Em vez de gerir a racionalidade universal no quadro de

¹⁶⁸ HORKHEIMER - *Eclipse da Razão*, p. 26.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Cf. COX, Harvey - *La Ciudad Secular*, 4ª edición. Barcelona: Península, 1973. As teologias da secularização e da morte de Deus são um absurdo: ferem mortalmente o cristianismo no coração.

¹⁷¹ Cf. VATTIMO - *A Sociedade Transparente*, p. 43.

¹⁷² KUHN, T. - *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 313.

¹⁷³ Cf. RORTY - *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

um discurso sistemático, a hermenêutica limita-se apenas à conversação com as outras esferas da cultura e da sociedade, produzindo um discurso edificante que privilegia a crítica literária, com a qual, de resto, pretende identificar-se.

32. Relativizar o relativismo é um modelo de crítica interessante, mas não é suficientemente radical para o destruir, pois permanece prisioneiro da problemática que pretende negar. O relativismo é um pensar vagabundo que, ao legitimar tudo, excepto o racionalismo, legitima a sua própria liquidação, mas a fibra deste pensamento é de tal modo flexível e anarquista que ele sabe movimentar-se na sua própria auto-liquidação. A fraqueza do relativismo é proporcional à resistência que opõe ao pensamento de cunho racionalista. Ao fazer «o jogo da Razão com vista a minar a autoridade da Razão»¹⁷⁴, o relativista enfraquece a sua própria posição. Criticar o racionalismo com as suas próprias armas racionais é permanecer no seu seio, embora numa posição mais fraca do que a dos verdadeiros racionalistas. O relativismo que se afirma como tal por oposição ao racionalismo anula-se a si próprio nesse acto de se dizer e de se escrever. Ao pensar como pensa, a melhor atitude do ironista liberal ou do relativista seria o **silêncio total**. O único discurso verdadeiramente coerente e consequente numa perspectiva relativista é o silêncio. O silêncio diante da crueldade existente representa efectivamente o fracasso do pensamento racional que visa a abolição da reificação.

Ao reclamar para si próprio a exclusividade, o relativismo mostra que não suporta a diferença que diz defender. Relativizar é homogeneizar e homogeneizar supõe tornar as «coisas», ou melhor, os universos de sentido convertíveis uns nos outros. O relativismo esvazia, pois, as diversas concepções do mundo do seu conteúdo objectivo, de modo a torná-las formalmente equivalentes. Deste modo, submetendo as diversas cosmovisões ao **princípio de troca**, o relativismo revela o triunfo da economia de mercado generalizada sobre o pensamento sério e irreconciliável. O relativismo é um pensamento tecno-económico, cujos interesses são os das grandes empresas comerciais e das suas classes sócio-profissionais. Esta submissão do pensamento aos imperativos económicos do capitalismo tardio faz dele uma «ideologia de mercado»¹⁷⁵ de

¹⁷⁴ FEYERABEND - *Contra o Método*, p. 39.

¹⁷⁵ RICOEUR, Paul - *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 391.

cariz totalitário. O relativismo leva ao totalitarismo, na medida em que esmaga a diversidade autêntica em nome de uma multiplicidade de narrativas ou dialectos equivalentes entre si. Embora seja mais uma narrativa entre muitas outras, o relativismo não resiste à tentação de «legislar» sobre as demais narrativas, apresentando-as como equivalentes, como se ele, depois de ter demolido o fundamento e a verdade, ainda estivesse em condições de reclamar para si um estatuto privilegiado. O relativismo não se suporta a si mesmo.

Na medida em que depende inteiramente dos princípios que regulam a economia de mercado na era do consumo de massas¹⁷⁶, o relativismo não é um pensamento autónomo. De acordo com a lógica de mercado, o que interessa é multiplicar as ideias, vendê-las bem e lucrar ainda mais. Ao capitular diante da economia de mercado generalizada, o relativismo anula-se como pensamento sério e autónomo, mostrando a sua verdadeira face — *a justificação ideológica da sociedade de consumo*. *A negação concreta do relativismo* subverte-o immanentemente, revelando a sua «sintonia estrutural» com o mercado comercial de sentido, onde se vendem ideias equivalentes ao preço de não se tolerar a diferença e o não-idêntico. *A diversidade defendida pelo relativismo é falsa: o relativismo é monolítico na sua pseudo-diversidade*. Com efeito, a neutralização do conteúdo objectivo das diversas ideias converte-as em formas puras e vazias, susceptíveis de serem usadas em função dos interesses da identificação total e dos jogos de poder. As pessoas são manipuladas e condicionadas para aceitar o que lhes é oferecido pelo mercado dos bens culturais. Os bons consumidores consomem sempre o que os burocratas da economia desencantada querem que consumam. *O relativismo é, na sua própria essência, consumismo*. Dado que aniquila a diferença a favor da equivalência, o relativismo revela-se como uma filosofia unidimensional que não tolera a oposição e a diferença. As ideias são esvaziadas do seu conteúdo de objectividade e de verdade e, através deste processo de formalização, são finalmente reduzidas a instrumentos equivalentes entre si. A escolha de uma delas em detrimento das outras não é ditada por factores racionais, mas sim pela publicidade, propaganda e moda. E a moda mais actual não é escolher o budismo em detrimento do cristianismo ou o liberalismo em detrimento do marxismo. A equivalência entre estes jogos de lin-

¹⁷⁶ Cf. ROSTOW - *Etapas do Desenvolvimento Económico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

guagem já não exige escolhas exclusivas. Conforme nos diz Paul Valadier, o sujeito pós-moderno prepara o seu próprio «cocktail religioso: umas gotas de islamismo, um pouco de judaísmo, algumas migalhas de cristianismo, uma dose de nirvana; todas as combinações são possíveis, acrescentando, para ser mais ecuménico, um bocadinho de marxismo ou um paganismo quanto baste»¹⁷⁷. O resultado de qualquer uma destas combinações possíveis é sempre o mesmo: os indivíduos são lançados num mercado de significados onde, em vez de se comprarem ideias verdadeiras e redentoras, se compram conformismo, apatia e desespero. O mundo da economia de mercado generalizada e dos *mass media* é cinzento.

33. O domínio de uma concepção do mundo pode facilitar e legitimar o advento do totalitarismo, como o demonstra facilmente a história recente da humanidade, mas o pluralismo, no contexto de uma economia de mercado generalizada, ameaça seriamente a felicidade das pessoas, lançando-as numa encruzilhada de caminhos que não levam a parte nenhuma, a não ser a novas experiências associadas geralmente ao risco, que, mesmo que tornem o «orgasmo mais intenso» (sic), produzem um novo tipo de monotonia e de rotina, associada ao desenvolvimento da síndrome de desertificação afectiva. Convertidos em **toxicodependentes do sexo** por uma sociedade avessa à felicidade e ao amor, os sujeitos pós-modernos são cada vez mais escravizados pelo consumismo nas suas diversas formas. Os vagabundos sexuais, apesar da sua elevada «rodagem» e contabilidade, permanecem sempre solitários e infelizes, revelando uma incapacidade extraordinária e preocupante para conhecer e viver o amor. A sua presença constitui uma ameaça séria e real à vida dos que procuram saudavelmente a felicidade a dois. Ameaçam, portanto, a esfera mais íntima do *Lebenswelt*: a esfera do amor a dois, da qual depende primariamente o **reencantamento do mundo**.

34. A sociedade de consumo é uma sociedade integrada ao mais alto nível. A reconciliação cultural neutraliza as potencialidades subversivas da cultura intelectual, integrando-a na esfera económica da sociedade, onde coexiste pacificamente com outras «verdades» na indiferença. Este **pluralismo harmonizador** dissolve e anula o não-idêntico

¹⁷⁷ VALADIER, Paul - *La Iglesia en Proceso*. Santander: Sal Terrae, 1990, p. 72.

na identidade, submetendo tudo a uma única e mesma ordem: a lógica do mercado, do lucro e do consumo — a lógica do **feiticismo da mercadoria generalizado**. A economia de mercado generalizada, ao promover e incentivar o consumismo, ampliou-o ao consumo de objectos naturais, de pessoas e de ideias. Lyotard que definiu a pós-modernidade como a época do fim das *metanarrativas*¹⁷⁸, retomando assim o velho tema do *fim das ideologias*¹⁷⁹, deixou escapar a característica fundamental da sociedade de consumo: a dissolução das ideologias no seio da economia de mercado. As ideologias perdem assim a sua autonomia relativa em relação à infra-estrutura económica. Marcuse já nos tinha advertido que «esta absorção da ideologia pela realidade não significa, contudo, o 'fim da ideologia'. Pelo contrário, em sentido específico, a cultura industrial desenvolvida é *mais* ideológica do que a sua predecessora, visto que, actualmente, a ideologia está no próprio processo de produção»¹⁸⁰. As conseqüências desta integração ideológica revelam a natureza totalitária da economia de mercado generalizada e da sua racionalidade tecnológica.

«O aparelho produtivo e as mercadorias e serviços que ele produz 'vendem' ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias, casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informação trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reacções intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores e, através destes, ao todo. Os produtos endoctrinam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a endoctrinação que eles incorporam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. É um bom estilo de vida — muito melhor do que antes — e, como um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa. Surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais*, no qual as ideias, as aspirações e os objectivos que, pelo seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da acção, são repetidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos

¹⁷⁸ Cf. LYOTARD, Jean-François - *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

¹⁷⁹ Cf. LIEPSET, Seymour Martin - *Consenso e Conflito*. Lisboa: Gradiva, 1992.

¹⁸⁰ MARCUSE - *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1972, p. 41.

pela racionalidade do sistema dado e da sua extensão quantitativa»¹⁸¹.

Assim, o capitalismo tardio converteu a sociedade na sua globalidade numa economia de mercado generalizada: quer dizer que todas as esferas individuais, sociais, culturais e ideológicas são actualmente reduzidas à esfera económica ou, pelo menos, *moldadas segundo o seu modelo*. A economia de mercado generalizada transforma tudo e todos em bens-de-troca (mercadorias), os bens-de-troca em bens-de-consumo e os bens-de-consumo em instrumentos que garantem, de antemão, a reprodução e a perpetuação do sistema estabelecido. A reificação completase e totaliza-se. Os relativismos contemporâneos legitimam a reificação total e, no seu conjunto, constituem aquilo a que Ricoeur chamou *ideologia de mercado*¹⁸², a qual, de acordo com as palavras de Vattimo, nunca «poderá servir [...] de base para uma transformação prática da 'realidade'»¹⁸³. A pós-modernidade é pensamento integrado que abdica da luta pelo fim da crueldade e do sofrimento existentes.

35. Um pensamento que se leva demasiado a sério é falso. Pensar que a filosofia e a ciência em si mesmas desencantaram o mundo é dar-lhes uma importância que elas nunca tiveram na vida diária das pessoas comuns. Ao converter tudo num negócio e sobretudo ao facilitar o acesso ao consumo em massa, o capitalismo e as suas ideologias desencantaram o mundo. A crítica da ciência, bem como o retorno sem volta da filosofia a si mesma, corre o risco de se alienar da sociedade. Se esta é a intenção subjacente a todo o relativismo, não constitui o destino que a teoria crítica deseja para si mesma. A teoria crítica deve relançar a **crítica da economia política generalizada** e da sua **racionalidade funcional**, que invadem todas as esferas da sociedade e do mundo da vida, esvaziando-as do seu conteúdo transcendental e subversivo.

36. Satisfeita com o mundo das mercadorias que lhe é oferecido pela economia de mercado generalizada, a **consciência feliz** dos consumidores deixa-se manipular facilmente pelos poderes tecno-

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 41-42.

¹⁸² RICOEUR, Paul - *Ideologia e Utopia*, p. 391.

¹⁸³ VATTIMO, Gianni - *O Fim da Modernidade*. Lisboa: Presença, 1987, p. 140.

lógicos e sociais estabelecidos. «A técnica converte-se em psicotécnica, em procedimento de manipulação de massas»¹⁸⁴. A publicidade, a propaganda, os *mass media* e as *indústrias culturais* não são as únicas instituições sociais que recorrem a este procedimento psicotécnico para vender os seus produtos; também a psiquiatria e a psicologia institucionalizadas usam-no, sob a cobertura de uma legitimidade pseudo-científica, para fomentar a adaptação social e o conformismo. A promoção da mudança social qualitativa mediante a recriação de uma subjectividade rebelde é «denunciada» como «superstição grosseira». A psicotécnica faz do «doente» um cidadão apático e aparentemente feliz, alegando ser esse o «procedimento cientificamente normal». A consciência feliz pós-moderna criada por este procedimento terapêutico é, contudo, uma **consciência esquizofrénica**, cujo traço típico reside numa adaptação social e emocional quase perfeita. Esta constatação inverte o critério que os psiquiatras institucionais têm usado para definir os *outsiders* como doentes mentais¹⁸⁵. Doentes mentais não são os que lutam e/ou resistem contra a integração e a adaptação sociais, mas os que estão adaptados a uma sociedade que cria constantemente violência, sofrimento e terror. Ao silenciar o sofrimento, a pós-modernidade mostra-se como aquilo que é — uma **esquizofrenia social**¹⁸⁶.

37. O consumismo generalizado torna-se um *novo estilo de vida*, o qual deve ser designado pelo seu nome originário — **promiscuidade sexual**. Os relativismos pós-modernos transpõem a promiscuidade do plano sexual para o plano ideológico e noológico, tendo como modelo exclusivo a lógica da economia de mercado. A promiscuidade assim generalizada e legitimada, além de constituir a ilusão de um amor universal que não existe, constitui também o sintoma mais visível da solidão e do deserto afectivo que preenchem a vida do sujeito pós-moderno. A sociedade pós-moderna, tal como a sociedade dobuana, é um imenso deserto afectivo, no qual todos procuram aquilo que não sabem fazer: dar e receber o amor verdadeiro.

¹⁸⁴ ADORNO; HORKHEIMER - *Dialéctica do Esclarecimento*, p. 153.

¹⁸⁵ Cf. SZASZ, Thomas S. - *A Fabricação da Loucura*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1984.

¹⁸⁶ Cf. DEVEREUX, Georges - *Ensayos de Etnopsiquiatria General*. Barcelona: Barral Editores, 1973.

38. O mundo actual é um manicómio: cada doído projecta a sua loucura nos outros*, embora todos eles partilhem a mesma loucura, que deixa cada um abandonado a si próprio, isto é, à loucura da pós-modernidade.

39. A distinção feita no seio da filosofia entre «ciência» e «concepção do mundo» visa converter a filosofia a uma forma subjectiva e privada de conhecimento. Assim, cada filosofia é a concepção do mundo, o jogo linguístico, o dialecto, o idiolecto ou a narrativa de um determinado filósofo ou de uma determinada época; a sua «verdade» é subjectiva ou um mero resultado da enculturação e, nesta condição, não nos diz nada acerca do mundo objectivo, de resto uma «ilusão» de determinadas filosofias e teologias. Nos seus bons momentos, a filosofia mostra a falsidade desta concepção relativista, na medida em que sempre conjugou o conhecimento racional e crítico com um ideal de sabedoria — a **vida justa**. Como esse ideal ainda não é realidade, a Filosofia é mais do que nunca necessária como crítica do que é. Actualmente, a Filosofia ou é **teoria crítica** ou não é nada.

40. O conhecimento racional é a procura não só da verdade, mas também da felicidade. Verdade sem felicidade não é verdade. A teoria crítica faz justiça a esse ideal de sabedoria que anima toda a Filosofia verdadeira.

41. Instalada no abismo, a teoria crítica é, conforme as palavras conhecidas de Horkheimer, «a expressão de uma ânsia, de uma nostalgia de que o assassino não pode triunfar sobre a vítima inocente»¹⁸⁷. Se o relativismo tivesse razão, o sofrimento seria gratuito e a vida não teria sentido. A teimosia de continuar a viver na «esperança de que a injustiça que caracteriza o mundo [...] não pode considerar-se como a última palavra»¹⁸⁸ é a refutação mais radical do relativismo. No seu sentido enfático, **razão é redenção**¹⁸⁹.

JOAQUIM FRANCISCO SARAIVA DE SOUSA

¹⁸⁷ HORKHEIMER, Max [et al.] - *A la Búsqueda del Sentido*. Salamanca: Sígueme, 1989, p. 106.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ «O único modo que ainda resta à filosofia de se responsabilizar diante do desespero é tentar ver as coisas tal como aparecem desde a perspectiva da redenção»: ADORNO - *Minima Moralia*, p. 250.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W. - *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
 IDEM - *Minima Moralia*. Madrid: Taurus, 1987.
 IDEM - *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1988.
 IDEM; HORKHEIMER, Max - *Dialéctica do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- AYER, A. J., org. - *El Positivismo Lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BERGER, Peter - *Pirâmides de Sacrificio*. Santander: Sal Terrae, 1979.
 IDEM; KELLNER, H. - *La Reinterpretación de la Sociología*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1985.
- BLOOM, Harold - *A Angústia da Influência: Uma teoria da poesia*. Lisboa: Cotovia, 1991.
- CASTANEDA, Carlos - *Las Enseñanzas de Don Juan: Una forma yaqui de conocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E., eds. - *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, 1991.
- DEBORD, Guy - *A Sociedade do Espectáculo*. Lisboa: Mobilis in mobile, 1991.
- FEYERABEND, Paul - *Adeus à Razão*. Lisboa: Edições 70, 1991.
 IDEM - *Contra o Método*. Lisboa: Relógio D'água, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg - *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- GEERTZ, Clifford - *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GELLNER, Ernest - *Pós-Modernismo, Razão e Religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
 IDEM - *Razão e Cultura: Papel histórico da racionalidade e do racionalismo*. Lisboa: Teorema, 1995.
- HABERMAS, Jürgen - *Théorie de l'Agir Communicationnel*. 2 vols. Paris: Fayard, 1987.
- HERSKOVITS, Melville, J. - *El Hombre y sus Obras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- HORKHEIMER, Max - *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976.
 IDEM - *Notes Critiques (1949-1969): Sur le temps présent*. Paris: Éditions Payot, 1993.
 IDEM - *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

- IDEM [et al.] *A la Búsqueda del Sentido*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- KUHN, Thomas S. - *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- LYOTARD, Jean-François - *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- IDEM - *O Pós-Moderno Explicado às Crianças*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- MANNHEIM, Karl - *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- MARCUSE, Herbert - *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- IDEM - *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- MOLTMANN, Jürgen - *El Dios Crucificado*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- IDEM - *El Experimento Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- POPPER, Karl - *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*. 2 vols. Lisboa: Fragmentos, 1993.
- IDEM - *Conhecimento Objectivo*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975.
- IDEM - *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1989.
- IDEM - *La Lógica de la Investigación Científica*. Madrid: Tecnos, 1977.
- PUTNAM, Hilary - *Razão, Verdade e História*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- RICOEUR, Paul - *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- RORTY, Richard - *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- IDEM - *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994.
- SPENGLER, Oswald - *A Decadência do Ocidente*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- SZASZ, Thomas S. - *A Fabricação da Loucura*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1984.
- VATTIMO, Gianni - *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- IDEM - *Más Allá del Sujeto*. Barcelona: Páidos, 1989.
- IDEM - *O Fim da Modernidade*. Lisboa: Presença, 1987.
- WHITEHEAD, A. N. - *La Función de la Razón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig - *Tratado Logico-Filosófico/Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Acção Educativa e Desenvolvimento da Personalidade

1. Os objectivos da acção educativa

Para tornar eficaz a acção educativa nos tempos de hoje, em que uma grande variedade de meios (globais, universais) concorre com os tradicionais (restritos, de âmbito escolar), é necessário ter em atenção conjunto de preocupações que poderíamos sistematizar da seguinte forma:

- especificar e individualizar a acção educativa junto de cada educando;
- compreender o ambiente em que o educando se encontra inserido, atendendo não apenas às potencialidades possíveis mas também aos constrangimentos socio-culturais a que está sujeito;
- saber exactamente o que se pretende alcançar.

Tomando esta última condição, a sua relevância é de tal ordem que, seja qual for o método educativo adoptado, ele permanecerá sempre vago se os objectivos a atingir não são claros. Infelizmente, é frequente constatar que na acção educativa das nossas comunidades os objectivos educativos permanecem habitualmente implícitos, o que a transforma habitualmente em algo improvisado, precário, com resultados pouco palpáveis e, não raro, de todo insatisfatórios.

De facto, verifica-se ser pouco o cuidado em *definir previamente os objectivos a alcançar* em diferentes fases da acção educativa, em *formular um projecto e um plano educativo* que explicita as necessidades a que se pretende responder, os recursos disponíveis, os meios a utilizar e os fins a atingir, sejam eles o desenvolvimento da personali-