

RACIONALIDADE E REALISMO: O QUE ESTÁ EM JOGO?

John R. Searle

Há décadas que assistimos, nas universidades americanas que se dedicam à investigação, a debates sobre a natureza do ensino superior. Controvérsias arrebatadas sobre o plano de estudos, sobre as exigências académicas e mesmo sobre os objectivos do próprio ensino superior não são coisas novas. Mas os debates agora em curso são em certos aspectos invulgares. Ao contrário dos reformadores académicos do passado, muitos dos que actualmente põem em causa a tradição académica têm fins políticos explicitamente de esquerda e procuram atingir objectivos explícitos. Além disso, e o que é mais interessante, põem em causa muitas vezes não apenas o conteúdo do plano de estudos, mas as próprias concepções de racionalidade, verdade, objectividade e realidade que foram dadas como garantidas no ensino superior, tal como têm sido dadas como garantidas em geral na nossa civilização. Não desejaria exagerar este aspecto. Aqueles que põem em causa a tradição apresentam vários pontos de vista e argumentos diferentes. Não estão de modo algum unidos. Mas houve uma mudança nas discussões sobre os objectivos da educação no sentido em que os ideais que previamente quase toda a gente partilhava nas disputas — ideais de verdade, racionalidade e objectividade, por exemplo — são agora rejeitados, *até mesmo como ideais*, por muitos dos que colocam as coisas em causa. Isto é uma novidade.

Em algumas das disciplinas das humanidades e das ciências sociais, e mesmo em algumas escolas profissionais, desenvolvem-se agora duas subculturas universitárias mais ou menos distintas, poderia quase dizer-se duas universidades diferentes. A distinção entre as duas subculturas atravessa fronteiras disciplinares e não está claramente marcada. Mas existe. Uma das subculturas é a da universidade tradicional, dedicada à descoberta, alargamento e disseminação do conhecimento, tal como este é tradicionalmente concebido. A outra exprime um conjunto muito mais diversificado de atitudes e projectos; mas, unicamente para ter uma denominação, irei des-

“Rationality and Realism, What is at Stake?” reprinted by permission of *Dædalus*, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, from the issue entitled, “The American Research University”, Fall 1993, Vol. 122, No. 4.

crevê-la colectivamente como a subcultura do «pós-modernismo». Não quero sugerir que este conceito está bem definido nem mesmo que é coerente, mas ao descrever qualquer movimento intelectual é melhor usar termos que os seus próprios partidários aceitariam; e este termo parece ser aceite como uma autodescrição por muitas das pessoas que irei discutir.

Referi-me acima a «debates», mas isso não é completamente exacto. Na realidade, não há grande coisa em termos de debate explícito entre estas duas culturas sobre os temas filosóficos centrais que dizem respeito à missão da universidade e às suas bases epistémicas e metafísicas. Há muitos debates sobre temas específicos, como o «multiculturalismo» e a «acção afirmativa», mas não há grande coisa em termos de debate sobre os pressupostos da universidade tradicional e das suas alternativas. Nos relatos jornalísticos descreve-se habitualmente em termos políticos a distinção entre a universidade tradicional e o discurso do pós-modernismo: a universidade tradicional reclama o amor ao conhecimento pelo seu próprio valor e pelas suas aplicações práticas, e procura ser apolítica ou pelo menos politicamente neutra; a universidade do pós-modernismo pensa que todo o discurso é em qualquer caso político e procura usar a universidade para fins políticos benéficos e não repressivos. Esta caracterização é em parte correcta, mas penso que as dimensões políticas desta disputa só podem compreender-se à luz de uma disputa mais profunda sobre questões filosóficas fundamentais. Os pós-modernistas tentam colocar em causa certos pressupostos tradicionais sobre a natureza da verdade, objectividade, racionalidade, realidade e qualidade intelectual.

Irei seguidamente procurar identificar alguns dos elementos das concepções ocidentais de racionalidade e realismo que são agora colocadas em causa. O meu objectivo não é tanto o de resolver as disputas mas antes o de identificar o que está exactamente em disputa (ou pelo menos algumas dessas coisas). Discutirei também — muito brevemente — algumas das consequências que as diferentes concepções de racionalidade e realismo têm no ensino superior. Espero ser evidente que estes não são os únicos temas em disputa nos debates actuais sobre o ensino superior, nem os únicos temas teóricos e filosóficos no ensino superior; mas vale a pena discuti-los — e, tanto quanto sei, não foram até agora abordados nestes termos.¹

I. A TRADIÇÃO OCIDENTAL: ALGUNS PRELIMINARES

Há uma concepção da realidade e das relações entre a realidade, por um lado, e o pensamento e a linguagem, por outro, que tem uma longa história na tradição intelectual ocidental. Na verdade, esta concepção é tão funda-

¹ Discuti alguns temas relacionados com estes em dois outros artigos. Cf. «The Storm Over the University», *New York Review of Books*, Vol. xxvii, Número 19, 6 de Dezembro de 1990, pp. 34-42; «Is there a Crisis in American Higher Education?», *The American Academy Bulletin*, Vol. XLVI, Número 4, Janeiro de 1993, pp. 24-47.

mental que em certa medida define essa tradição. Envolve uma concepção muito particular de verdade, razão, realidade, racionalidade, lógica, conhecimento, justificação e demonstração. Sem exagerar muito, podemos descrever esta concepção como «a metafísica ocidental». A metafísica ocidental assume formas diferentes mas subjaz à concepção ocidental de ciência, por exemplo. A maior parte dos cientistas em exercício tomam-na pura e simplesmente como dada. Na concepção mais simples de ciência, o objectivo desta é alcançar um conjunto de frases verdadeiras, idealmente sob a forma de teorias precisas, frases essas que são verdadeiras porque correspondem, pelo menos aproximadamente, a uma realidade que tem uma existência independente. Noutras áreas, como o Direito, a metafísica ocidental sofreu algumas permutações interessantes, não se apresentando certamente já na sua forma pura. Por exemplo, no Direito há certas regras, quanto ao modo de proceder e às provas, às quais aderimos mesmo em casos em que é óbvio para todas as pessoas envolvidas que elas não dão origem à verdade. Efectivamente, aderimos a elas mesmo em casos em que é óbvio que impedem que se chegue à verdade. A metafísica ocidental não é uma tradição unificada nem na sua história nem na sua aplicação presente.

Há duas formas de desunião que carecem de uma ênfase especial. Em primeiro lugar, a maior parte dos pressupostos mais acarinhados da metafísica ocidental foram, num momento ou noutro, colocados em causa. Raramente houve unanimidade ou mesmo consenso nesta tradição. E em segundo lugar, tais pressupostos evoluíram ao longo do tempo, tipicamente como resposta quando são colocados em causa. Por exemplo, o papel de textos sagrados como as Escrituras na validação de alegados conhecimentos, da visão mística como uma fonte de conhecimento e do sobrenatural em geral perdeu imensa importância com a desmistificação do mundo que começou, falando de maneira geral, com o advento da era moderna no século XVII. Portanto, qualquer tentativa de caracterizar a metafísica ocidental sofre inevitavelmente de um grau de simplificação excessiva ou mesmo de distorção. Além disso, qualquer tentativa como a que farei para descrever a presente forma da metafísica ocidental emana inevitavelmente do ponto de vista de um pensador específico localizado num tempo e espaço específicos — trata-se do que se lhe afigura, naquele momento e naquele lugar. E, a propósito, o reconhecimento desta limitação — a de que a precisão e a objectividade são difíceis de alcançar porque toda a representação *emana de um ponto de vista e sob alguns aspectos e não sob outros* — é um dos princípios epistémicos centrais da metafísica ocidental na sua encarnação actual.

Penso que um passo decisivo na criação da metafísica ocidental foi a criação grega da ideia de uma *teoria*. É importante apresentar este aspecto com precisão. Muitas das características da metafísica ocidental — o pressuposto de uma realidade com existência independente e o de que a linguagem, pelo menos ocasionalmente, se adapta a essa realidade — são essenciais a qualquer cultura bem sucedida, seja ela qual for. Não podemos

sobreviver se formos incapazes de enfrentar com êxito o mundo real; e os modos pelos quais os seres humanos tipicamente enfrentam com êxito o mundo real envolvem essencialmente a sua representação na linguagem. Mas a introdução da ideia de uma teoria permitiu que a tradição ocidental produzisse algo único, a saber, construções intelectuais sistemáticas que foram concebidas para descrever e explicar vastas áreas da realidade de um modo lógico e matematicamente acessível. Os *Elementos* de Euclides oferecem um modelo do tipo de relações lógicas que têm sido paradigmáticas na tradição ocidental. Na verdade, os gregos tinham quase tudo o que era necessário à teoria no sentido moderno do termo. Uma coisa essencial de que careciam e que a Europa não teria até à Renascença era a ideia de experiências sistemáticas. Os gregos tinham lógica, matemática, racionalidade, sistematicidade e a noção de uma construção teórica. Mas a ideia de tentar harmonizar construções teóricas relativamente a uma realidade com existência independente por meio de experiências sistemáticas não entrou em cena senão muito mais tarde. Contudo, estou a antecipar-me à minha história.

Outra característica da metafísica ocidental é a sua qualidade autocrítica. Os seus elementos foram sempre colocados em causa; nunca foi uma tradição unificada. A ideia de uma *crítica* consistiu sempre em submeter qualquer crença aos mais rigorosos padrões de racionalidade, justificação e verdade. Sócrates é o herói do ramo intelectual da tradição metafísica ocidental em grande parte porque nada aceitava sem discussão e porque era implacavelmente crítico relativamente a quaisquer tentativas de resolução dos problemas filosóficos. Recentemente, contudo, o elemento autocrítico da metafísica ocidental teve uma consequência peculiar. Se o objectivo das críticas é submeter todas as crenças, pretensões, preconceitos e pressupostos ao escrutínio mais rigoroso da lupa da racionalidade, lógica, justificação, etc., então por que razão não deveremos acabar por dirigir essas críticas para as próprias racionalidade, lógica ou justificação? A heróica era da metafísica ocidental teve lugar durante e após a Renascença, quando as fés e os dogmas da Idade Média foram submetidos a críticas cada vez mais selvagens, até alcançarmos por fim o Iluminismo europeu e o cepticismo de Hume e Voltaire, por exemplo. Mas por que razão não deveremos agora ser também cépticos em relação à própria racionalidade, lógica, justificação, verdade, realidade, etc.? Se a aceitação acrítica de uma crença em Deus pode ser demolida, por que razão não havemos de demolir também a aceitação acrítica da crença num mundo exterior, da crença na verdade, da crença na racionalidade e até da crença na crença? Neste ponto, a metafísica ocidental torna-se não apenas autocrítica mas autodestrutiva. Tanto se pode encarar Nietzsche, numa das interpretações possíveis, como alguém que diagnostica este elemento autodestrutivo, como alguém que o exemplifica. A seguinte passagem ilustra a atitude geral de Nietzsche:

COMO O «VERDADEIRO MUNDO» ACABOU POR SE TORNAR FÁBULA
História de um Erro

1. O mundo verdadeiro, acessível ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso; este vive nele, *é ele*.
(Forma mais velha da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase «Eu, Platão, sou a verdade».)
2. O mundo verdadeiro, inacessível por agora, mas prometido ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso («ao pecador que faz penitência»)
(Desenvolvimento da ideia: torna-se mais subtil, mais insidiosa, inapreensível — *torna-se mulher*, torna-se cristã...)
3. O mundo verdadeiro, inacessível, indemonstrável, mas já pensado como uma consolação, um dever, um imperativo.
(No fundo, o velho sol, mas dissimulado pela névoa e pelo cepticismo; a ideia torna-se sublime, pálida, nórdica, regionmontana.)
4. O mundo verdadeiro — Inatingível? De qualquer modo, não alcançado. E enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Por conseguinte, nem sequer consolador, salvador, imperativo: como é que algo de desconhecido poderia obrigar?...
(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)
5. O «mundo verdadeiro» — uma ideia que já não é útil para nada, e também já não é imperativa — uma ideia que se tornou supérflua, prescindível; *por conseguinte*, uma ideia refutada: toca a eliminá-la!
(Dia claro; pequeno-almoço; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de Platão; alvoroço endiabrado de todos os espíritos livres).
6. O mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? talvez o mundo aparente?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro destruímos igualmente o aparente!*
(Meio-dia; o momento da sombra mais curta; fim do mais longo erro; culminação da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.)²

Nietzsche é um filósofo de uma diversidade considerável, mas no seu pior exhibe uma nítida escassez de argumentos e uma tendência para substituir a razão pela retórica. Para esta discussão, o aspecto interessante é o facto de Nietzsche estar outra vez na moda. Penso que isto acontece, em grande parte, por causa dos seus ataques a vários aspectos da metafísica ocidental. Não é fácil encontrar quaisquer argumentos, quanto mais demonstrações, nos seus ataques. A passagem acima é típica.

II. A TRADIÇÃO OCIDENTAL — ALGUNS PRINCÍPIOS BÁSICOS

Quero agora tentar articular algumas características essenciais da metafísica ocidental na sua encarnação contemporânea. O que está em disputa? O que está a ser colocado em causa? O que é pressuposto pela tradição intelectual que se prolonga até aos gregos? Por exemplo, a metafísica ocidental é por vezes acusada de «logocentrismo»; e anteriormente, há

² Nietzsche, F. (1889) *O Crepúsculo dos Ídolos*, trad. de Artur Morão. Edições 70, 1988, pp. 35-36.

algumas décadas, levantava-se o mesmo estilo de objecção a uma coisa chamada «pensamento linear». Ora, o que aceitamos exactamente quando somos «logocêntricos», isto é, quando aceitamos o ideal grego de «logos» ou razão, e com que ficamos nós comprometidos quando nos entregamos ao «pensamento linear», isto é, quando tentamos pensar a direito? Se pudermos compreender as respostas a estas questões, saberemos pelo menos qualquer coisa sobre o que está em jogo nos debates actuais no ensino superior.

Pode parecer impossível fazer um sumário da metafísica ocidental, por mais grosseiro que seja, devido à imensa diversidade já mencionada; mas há um teste simples para distinguir o centro da periferia, nomeadamente o que aqueles que atacam a tradição julgam ser necessário atacar, o que aqueles que a colocam em causa julgam necessário colocar em causa. Por exemplo, há por aí muitas teorias da verdade; mas quem quiser colocar a tradição em causa tem de atacar a teoria da verdade como correspondência. A teoria da verdade como correspondência é a norma, a posição de partida; as outras posições definem-se em relação a ela. Analogamente, há muitas versões de realismo, tal como de idealismo; mas quem quiser atacar a perspectiva aceite no que respeita a este domínio tem de atacar a ideia de que existe uma realidade independente da mente, um mundo real cuja existência seja inteiramente independente do nosso pensamento e do nosso discurso.

Não podemos descobrir os elementos essenciais da metafísica ocidental se nos limitarmos a estudar as doutrinas dos grandes filósofos, pois muitas vezes o que é importante não é o que o filósofo disse, mas o que ele considera tão óbvio que não precisa de ser dito. Alguns dos filósofos mais conhecidos tornaram-se famosos por atacarem elementos centrais da metafísica ocidental — Berkeley, Hume e Kant, por exemplo.

Em nome da simplicidade, passo a expor num conjunto de proposições o que penso serem alguns dos princípios básicos da metafísica ocidental.

1. A realidade existe independentemente das representações humanas.

Esta perspectiva, a que se chama «realismo», é o princípio fundacional da metafísica ocidental. A ideia é que apesar de termos representações mentais e linguísticas do mundo sob a forma de crenças, experiências, afirmações, teorias, etc., há um mundo, «lá fora», totalmente independente destas representações. Isto tem como consequência, por exemplo, que quando todos morreremos, o que irá efectivamente acontecer, o mundo continuará o seu percurso em grande parte sem ser afectado pelo nosso desaparecimento. É consistente com o realismo reconhecer a existência de vastas áreas da realidade que são efectivamente construções sociais. Coisas como o dinheiro, a propriedade, o casamento e os governos são criados e sustentados pelo comportamento cooperativo humano. Se eliminarmos todas as representações humanas eliminaremos o dinheiro, a propriedade, o casamento, etc. Mas um princípio fundacional da metafísica ocidental é o de que há vastas secções do mundo descrito pelas nossas representações que

têm uma existência completamente independente de tais representações, ou de outras possíveis. A órbita elíptica dos planetas relativamente ao Sol, a estrutura do átomo de hidrogénio e a quantidade de neve nos Himalaias, por exemplo, são inteiramente independentes tanto do sistema de representações como das representações que os seres humanos efectivamente têm de tais fenómenos.

Este aspecto precisa de ser formulado cuidadosamente. O vocabulário ou sistema de representações no qual posso formular estas verdades é uma criação humana; e as motivações que nos levam a investigar tais matérias são características contingentes da psicologia humana. Sem um conjunto de categorias verbais não posso proferir quaisquer afirmações sobre estas ou quaisquer outras matérias; e sem um conjunto de motivações, ninguém se daria ao trabalho de fazer coisa alguma. Mas as situações efectivas do mundo que correspondem a estas afirmações não são criações humanas, nem dependem das motivações humanas. Esta concepção de realismo constitui a base das ciências naturais.

2. Pelo menos uma das funções da linguagem é comunicar significados entre oradores e ouvintes, e tais significados permitem por vezes que a comunicação se refira a objectos e estados de coisas do mundo que existem independentemente da linguagem.

A concepção básica de linguagem da metafísica ocidental contém estes dois elementos: o carácter comunicativo e o carácter referencial da linguagem. O orador pode conseguir comunicar pensamentos, ideias e significados em geral a um ouvinte; e a linguagem pode ser usada pelos oradores para se referirem a objectos e estados de coisas cuja existência é independente da linguagem e até do orador e do ouvinte. A compreensão é possível porque o orador e o ouvinte podem vir a partilhar o mesmo pensamento e esse pensamento, pelo menos ocasionalmente, diz respeito a uma realidade independente de ambos.

A filosofia da linguagem tem uma história curiosa na tradição ocidental. Apesar de estar hoje no centro das atenções, ou perto disso, especialmente nos países de língua inglesa, a configuração dos nossos interesses e preocupações actuais relativamente à linguagem é razoavelmente recente. A filosofia da linguagem, no sentido contemporâneo da expressão, só começou com Gottlob Frege no século XIX. Os filósofos anteriores escreveram por vezes filosoficamente sobre a linguagem, mas nenhum, tanto quanto sei, tinha uma «filosofia da linguagem» no sentido contemporâneo.

Penso que parte da razão que explica isto é que durante muitos séculos a maior parte dos pensadores partiam pura e simplesmente do princípio de que as palavras comunicavam ideias e se referiam a objectos por meio de ideias. Locke descreve a perspectiva habitual, que contrasta com a sua, como se segue:

§4. Mas apesar de as Palavras, tal como estas são usadas pelos Homens, não poderem com propriedade e imediatamente significar nada senão as *Ideias* presentes na Mente do Orador, os Homens, nos seus Pensamentos, atribuem às palavras uma referência secreta a outras duas coisas.

Em primeiro lugar, presumem que as suas Palavras também são Marcas das Ideias presentes na Mente de outros Homens, com os quais comunicam; pois caso contrário discursariam em vão, e não poderiam ser compreendidos, se os Sons que aplicassem a uma *Ideia* fossem tais que o Ouvinte os aplicasse a outra, o que é falar duas Línguas. Mas não é habitual que os Homens examinem se aqueles com quem conversam têm nas suas Mentes a mesma *Ideia* do que eles; mas pensam bastar usar a Palavra na Acepção que eles imaginam ser a comum de tal Linguagem; e, nesse caso, supõem que a *Ideia* que fazem ser referida pelo Sinal é precisamente a mesma à qual o Homens com Entendimento desse País aplicam esse Nome.

§5. *Em segundo lugar, porque não pensamos que os Homens falem unicamente das suas próprias Imaginações, mas de Coisas tal como realmente são; logo, supõem frequentemente que as suas Palavras representam também a realidade das Coisas.*³

Com Frege, a tradição filosófica não abandonou os dois princípios; ao invés, passou a vê-los como imensamente problemáticos. Como funciona a linguagem? Como é possível que a comunicação tenha lugar? E como é possível a referência das palavras e das frases? No século XX, a filosofia da linguagem tornou-se central relativamente à filosofia em geral, quer por causa do seu próprio interesse intrínseco quer porque era central relativamente a outros problemas da filosofia, como a natureza do conhecimento, da verdade, da realidade, etc.

3. A verdade é uma questão de precisão na representação.

Em geral, as afirmações procuram descrever como são as coisas no mundo, cuja existência é independente da afirmação, e a afirmação será verdadeira ou falsa em função de as coisas no mundo serem realmente como ela diz que são.

Assim, por exemplo, as afirmações de que os átomos de hidrogénio têm um electrão, ou de que a Terra está a 149,6 milhões de quilómetros do Sol, ou de que o meu cão está agora na cozinha, são verdadeiras ou falsas em função de as coisas no átomo de hidrogénio, no sistema solar e na vida canina doméstica, respectivamente, serem realmente como estas afirmações dizem que são. A verdade, assim perspectivada, admite graus. A afirmação sobre o Sol, por exemplo, só é *aproximadamente verdadeira*.

Em algumas versões chama-se a esta ideia a *teoria da verdade como correspondência*. É frequentemente apresentada do seguinte modo, como uma definição de «verdadeiro»:

³ Locke, John (1689) *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. de Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975, Liv. III, cap. §4-5, pp. 406-407.

Uma afirmação é verdadeira se, e só se, a afirmação corresponde aos factos.

Nos últimos séculos tem havido muita discussão entre os filósofos profissionais no que respeita à teoria da verdade como correspondência. Grande parte deste debate é sobre problemas especiais que dizem respeito às noções de facto e correspondência. Será que a noção de correspondência *explica* realmente alguma coisa? Será que os factos são realmente independentes das afirmações? Será que toda a afirmação verdadeira corresponde realmente a um facto? Por exemplo, será que existem factos morais? Caso não existam, será que isso significa que não existem afirmações verdadeiras na moral? Tenho opiniões definidas sobre todas estas questões; mas uma vez que estou a desvelar a metafísica ocidental e não a expor as minhas próprias ideias, irei confinar-me ao que se segue.

O conceito de verdade, tal como se desenvolveu ao longo dos séculos, contém duas partes separadas, partes que nem sempre se entrelaçam entre si. Por vezes parece que temos duas concepções diferentes de verdade. A verdade é uma obsessão da metafísica ocidental, de modo que esta ambiguidade aparente é importante. A ambiguidade aparente é entre a verdade como correspondência e a verdade como descitação. Na teoria da correspondência, p é verdadeira se, e só se, p é uma afirmação que corresponde a um facto. Por exemplo, a afirmação de que o cão está na cozinha é verdadeira se, e só se, corresponde ao facto de o cão estar na cozinha. Na teoria da descitação, dada qualquer afirmação a que exprima uma proposição p , a é verdadeira se, e só se, p . Assim, por exemplo, a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, o cão está na cozinha. Chama-se a isto «descitação» porque no lado direito de «se, e só se» se deixa pura e simplesmente cair as aspas que surgem à sua esquerda.

Estes dois critérios de verdade não parecem dar sempre o mesmo resultado. O segundo dá ideia que a palavra «verdade» não acrescenta realmente nada. Dizer que é verdade que o cão está na cozinha é apenas outra maneira de dizer que o cão está na cozinha; por isso, parece que a palavra «verdade» é redundante. Por esta razão, o critério da descitação inspirou a «teoria da verdade como redundância». O primeiro critério, o critério da correspondência, dá ideia que há uma relação genuína entre duas entidades independentemente identificadas — a afirmação e o facto. Contudo, a dificuldade desta concepção é que as duas entidades não são independentemente identificáveis. Não podemos responder à questão «A que facto corresponde a afirmação?» sem fazer uma afirmação verdadeira. Logo, uma vez que identifiquei a afirmação «O cão está na cozinha» e que identifiquei depois o facto de o cão estar na cozinha, não há nada mais para eu fazer em termos de comparação da afirmação com o facto para ver se realmente correspondem. A alegada relação de correspondência já foi estabelecida pela própria identificação do facto.

Haverá alguma maneira de explicar a teoria da correspondência de modo a ultrapassar esta dificuldade e haverá alguma maneira de resolver a tensão

entre o critério da descitação e o critério da correspondência, ultrapassando a aparente ambiguidade do conceito de verdade? Acho que sim.

A palavra «facto» evoluiu do latim «facere» de um modo que acabou por significar «aquilo que corresponde a uma afirmação verdadeira e em virtude do qual a afirmação é verdadeira». Assim, a teoria da correspondência — uma frase é verdadeira se, e só se, corresponde a um facto — é um truísmo, uma tautologia, uma afirmação analítica. Mas é então que a gramática da linguagem nos engana. Como «facto» é um substantivo e como os substantivos tipicamente nomeiam coisas, e como «corresponde» nomeia tipicamente uma relação entre coisas, pensamos que, portanto, tem de haver uma classe de objectos complicados, os factos, e uma relação que as afirmações verdadeiras têm com estes objectos complicados, a correspondência. Mas esta imagem não funciona. Parece plausível no que diz respeito à afirmação de que o cão está na cozinha; mas e que dizer da afirmação verdadeira de que o cão não está na cozinha? Ou da afirmação verdadeira de que nunca houve cães com três cabeças? A que objectos complicados correspondem elas?

O erro é pensar que os factos constituem uma classe de objectos complicados e que para encontrar a verdade temos primeiro de encontrar o objecto e depois compará-lo com uma afirmação para ver se realmente correspondem um ao outro. Mas não é assim que a linguagem funciona nesta área. O facto de o cão não estar na cozinha, ou o de nunca ter havido cães com três cabeças são tanto factos como outros quaisquer, unicamente porque as afirmações correspondentes são verdadeiras, e «facto» *define-se como* seja o que for que faça uma afirmação ser verdadeira.

Por esta razão, por causa da conexão definicional entre facto e afirmação verdadeira, não poderia haver uma inconsistência entre o critério de verdade como correspondência e o critério descitacional. O critério descitacional diz-nos que a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, o cão está na cozinha. O critério da correspondência diz-nos que a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, corresponde a um facto. Mas que facto? O único facto a que a afirmação poderá corresponder, se for verdadeira, é ao facto de o cão estar na cozinha. Mas esse é precisamente o resultado dado pelo critério descitacional, pois esse é o facto afirmado pelo lado direito da equação: a afirmação «O cão está na cozinha» é verdadeira se, e só se, o cão está na cozinha. Logo, tanto a teoria da correspondência como a descitacional são verdadeiras e não são inconsistentes entre si. A teoria da correspondência é trivialmente verdadeira e portanto engana-nos porque pensamos que a correspondência tem de nomear uma relação muito geral entre a linguagem e a realidade, ao passo que se trata, na verdade, e essa é a minha sugestão, de uma abreviatura de todas as numerosíssimas maneiras pelas quais as afirmações podem representar com precisão como as coisas são no mundo. As afirmações são tipicamente verdadeiras em virtude de ou por causa de características do mundo que existem independentemente da afirmação. «Corresponde aos factos» é apenas uma abreviatura dos inúmeros modos pelos quais as afirmações podem representar

com precisão como as coisas são, e esses modos são os mesmos do que os modos de actos de fala assertivos.

O resultado desta discussão, no que respeita à metafísica ocidental, é este:

Na sua maior parte, o mundo existe independentemente da linguagem (princípio 1) e uma das funções da linguagem é representar como são as coisas no mundo (princípio 2). Um aspecto crucial no qual a realidade e a linguagem entram em contacto é marcado pela noção de verdade. Em geral, as afirmações são verdadeiras na medida em que representam com precisão uma característica qualquer da realidade que existe independentemente da afirmação (princípio 3).⁴

Há vários problemas filosóficos importantes no que respeita à correspondência, à descitação, etc.; mas se formos cuidadosos, veremos que nenhum desses problemas ameaça a nossa concepção básica de verdade enquanto precisão na representação.

4. O conhecimento é objectivo.

Porque o conteúdo do que é conhecido é sempre uma proposição verdadeira e porque a verdade é em geral uma questão de representação precisa de uma realidade cuja existência é independente, o conhecimento não depende nem deriva das atitudes e sentimentos subjectivos de investigadores particulares. Toda a representação emana, como já afirmei, de um ponto de vista e sob certos aspectos e não sob outros. Além disso, quem faz as representações são investigadores particulares, sujeitos a todas as limitações habituais de preconceitos, ignorância, estupidez, venalidade, desonestidade, etc.; e elas fazem-se por todo o tipo de motivos por parte de quem as faz, muitos deles repreensíveis, tais como o desejo de ficar rico, de oprimir os oprimidos ou até de ter um lugar numa universidade. Mas se as teorias avançadas descreverem com precisão uma realidade cuja existência é independente, nada disto tem a menor importância. A questão é que a verdade ou falsidade objectiva das asserções é totalmente independente dos motivos, da moral e até mesmo do sexo, da raça ou da etnia de quem as faz.

Vale a pena fazer uma pausa para referir o significado deste princípio para alguns dos debates correntes. Uma estratégia argumentativa típica daqueles que rejeitam a metafísica ocidental consiste em colocar em causa uma afirmação que pensam ser objectável colocando em causa quem a afirma. Assim, diz-se que tanto a afirmação como quem a afirma é racista, sexista, fono-falo-logocêntrico, etc. Estas acusações não impressionam os que partilham a concepção tradicional de racionalidade. Na melhor das hipóteses, falham o alvo. Para os que partilham a metafísica ocidental estes tipos de acusações têm nomes; chamam-se em geral «*argumentum ad hominem*» e «falácia genética». Um *argumentum ad hominem* é um argu-

⁴ Digo «em geral» porque, por exemplo, por vezes as afirmações são auto-referenciais. Por exemplo: «Esta frase está em português».

mento contra a pessoa que apresenta uma ideia e não contra a própria ideia, e a falácia genética é a falácia de supor que porque uma teoria ou asserção tem uma origem repreensível, a própria teoria ou asserção fica, portanto, desacreditada. Espero que seja óbvio por que motivo qualquer pessoa que aceite a ideia de verdade objectiva e, portanto, de conhecimento objectivo pensa que isto é uma falácia e que o *argumentum ad hominem* é inválido. Se alguém afirma que algo é verdade e se pode sustentar essa afirmação de forma adequada e se a sua afirmação for realmente verdadeira, então essa pessoa sabe genuinamente algo. E o facto de a actividade de afirmar, validar, etc. poder ter sido levada a cabo por uma pessoa racista, sexista, etc., é pura e simplesmente irrelevante. Isso faz parte do que quer dizer a afirmação de que o conhecimento é objectivo. É menos óbvio, mas espero que seja ainda manifesto, por que motivo quem nega a possibilidade da verdade e conhecimento objectivos pode achar que estes tipos de argumentos são apelativos. Se a verdade objectiva é coisa que não existe, os critérios para avaliar afirmações não têm qualquer conexão essencial com a verdade nem com a falsidade, e podem muito bem ocupar-se com quem apresenta o argumento, com os seus motivos, com as consequências de fazer tal afirmação ou com outras questões deste tipo.

5. A lógica e a racionalidade são formais.

Na metafísica ocidental supõe-se tradicionalmente que existem dois tipos de razões. As razões teóricas, que visam aquilo que é razoável acreditar, e a razão prática, que visa o que é razoável fazer. Mas penso que uma parte essencial da concepção ocidental de racionalidade, razão, lógica, justificação, demonstração, etc., é a de que, *por si mesmas*, elas não nos dizem em que acreditar nem o que fazer. De acordo com a concepção ocidental, a racionalidade fornece-nos um conjunto de modos de proceder, métodos, padrões e cânones que nos permitem avaliar várias afirmações à luz de afirmações concorrentes. Nesta perspectiva, a concepção ocidental de lógica é central. A lógica não nos diz, por si mesma, aquilo em que acreditar. Só nos diz o que tem de ser o caso, dada a verdade dos nossos pressupostos e portanto o que estamos comprometidos a acreditar dado que acreditamos nesses pressupostos. A lógica e a racionalidade fornecem padrões de demonstração, validade e razoabilidade; mas os padrões só operam sobre um conjunto previamente dado de axiomas, pressupostos, fins e objectivos. A racionalidade, enquanto tal, não faz afirmações substantivas.

No que respeita à razão prática, coloca-se por vezes esta questão dizendo que o raciocínio é sempre sobre os meios e não sobre os fins. Isto não é inteiramente verdade, dada a concepção ocidental, porque é claro que podemos raciocinar sobre a questão de saber se os nossos fins são correctos, apropriados ou racionais, mas apenas à luz de outros fins e de outras considerações, como a consistência.

O carácter formal da racionalidade tem a importante consequência de não poder ser «refutada» enquanto tal, pois não faz qualquer asserção que possa ser refutada.

Numa interpretação natural os cinco princípios prévios têm a seguinte consequência:

6. Os padrões intelectuais não estão à venda. São critérios de excelência e realização intelectuais objectiva e intersubjectivamente válidos.

Os primeiros cinco princípios implicam, de um modo razoavelmente óbvio, um conjunto de critérios para avaliar produtos intelectuais. Dados um mundo real, uma linguagem pública para falar acerca dele e as concepções de verdade, conhecimento, racionalidade, etc. implícitas na metafísica ocidental, haverá um conjunto complexo, mas não arbitrário, de critérios para ajuizar os méritos relativos de afirmações, teorias, explicações, interpretações e outros tipos de considerações. Alguns destes critérios são «objectivos» no sentido em que são independentes das sensibilidades das pessoas que aplicam os critérios; outros são «intersubjectivos» no sentido em que apelam a características amplamente partilhadas da sensibilidade humana. Um exemplo de objectividade neste sentido são os critérios para avaliar a validade no cálculo proposicional; um exemplo de intersubjectividade são os tipos de critérios a que se apela ao discutir interpretações históricas rivais da guerra civil americana. Não há uma linha divisória precisa entre as duas; e nas disciplinas em que a interpretação é crucial, como a história ou a crítica literária, a intersubjectividade é, de harmonia com isso, central à actividade intelectual.

Na história da filosofia ocidental há debates intermináveis sobre estes temas. Do meu próprio ponto de vista, por exemplo, até mesmo a objectividade só funciona relativamente a um «pano de fundo» partilhado de capacidades cognitivas sendo portanto, num certo sentido, uma forma de intersubjectividade. Contudo, para esta discussão o que interessa é que de acordo com a metafísica ocidental há padrões racionais para avaliar a qualidade intelectual. Excepto em algumas áreas, não há algoritmos que determinem os padrões e a aplicação destes não é algorítmica. Mas em todo o caso os padrões não são arbitrariamente seleccionados nem arbitrariamente aplicados. Algumas disputas podem ser insanáveis — mas isso não significa que vale tudo.

Este princípio é crucial para a concepção tradicional de universidade. Por exemplo, na universidade tradicional o professor manda ler Shakespeare e não bandas desenhadas escolhidas aleatoriamente e fá-lo acreditando que poderia demonstrar que Shakespeare é, pura e simplesmente, melhor. Nenhum princípio da metafísica ocidental é mais repulsivo à cultura do pós-modernismo do que este, como veremos em breve.

III. ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS PARA O ENSINO SUPERIOR

Poderíamos continuar esta lista durante muito tempo. Mas mesmo estas seis teses exprimem uma sólida e poderosa concepção. Conjuntamente, formam uma imagem coerente de algumas das relações entre conhecimento, verdade, significado, racionalidade, realidade e os critérios para avaliar produções intelectuais. Estas coisas encaixam umas nas outras. O conhecimento é tipicamente um conhecimento de uma realidade independente da mente; exprime-se numa linguagem pública, contém proposições verdadeiras, estas proposições são verdadeiras porque representam com precisão essa realidade e chegamos ao conhecimento aplicando os constrangimentos da racionalidade e da lógica, a que o conhecimento está sujeito. Os méritos e deméritos das teorias são em grande parte uma questão de se coadunarem ou não aos critérios implícitos nesta concepção.

Todos estes seis princípios estão actualmente debaixo de fogo de diferentes formas. Quero agora explorar algumas das consequências tanto dos princípios como dos ataques. Não é um exagero afirmar que a nossa tradição intelectual e educativa, especialmente nas universidades que se dedicam à investigação, está baseada na metafísica ocidental. O ideal académico da tradição é o do investigador *imparcial* entregue à indagação do conhecimento *objectivo* que tenha validade *universal*. É precisamente este ideal que está debaixo de fogo. Num opúsculo publicado pelo American Council of Learned Societies, assinado por seis directores de proeminentes institutos de humanidades e concebido para defender as humanidades da acusação de terem abandonado a sua missão educativa, podemos ler: «Como as mais poderosas filosofias e teorias modernas tem vindo a demonstrar, não se deve confiar nas pretensões à imparcialidade, objectividade e universalidade, sendo que essas próprias pretensões têm tendência para reflectir condições locais ou históricas».⁵ Seguidamente, defendem que as pretensões à objectividade são habitualmente formas disfarçadas de procurar o poder.

Na maior parte das disciplinas académicas é razoavelmente óbvio como a aceitação da metafísica ocidental molda tanto o conteúdo como os métodos do ensino superior. Enquanto professores de universidades que se dedicam à investigação, encaramo-nos tradicionalmente como pessoas que procuram fazer avançar e disseminar o conhecimento e a compreensão humanas, quer seja na química, na microeconomia ou na história medieval. É menos óbvio, mas ainda inteligível, como é de esperar que os padrões de racionalidade, conhecimento e verdade se apliquem ao estudo da literatura ou das artes visuais. Mesmo nestas áreas, os pressupostos tradicionais subjacentes à maneira como estas eram estudadas e ensinadas eram parte integrante do resto da metafísica ocidental. Presumia-se que existiam padrões intersubjectivos em função dos quais poderíamos ajuizar a qualidade

⁵ *Speaking for the Humanities*, The American Council of Learned Societies, ACLS Occasional Paper, No. 7, 1989, p. 18.

das obras literárias ou artísticas; e presumia-se que o estudo destas obras devia dar-nos um conhecimento não apenas da história da literatura e da arte, mas também da realidade que está por detrás dela e à qual tanto a literatura como a arte se referem, ainda que apenas indirectamente. Assim, por exemplo, acreditava-se geralmente, pelo menos até muito recentemente, que o estudo dos grandes clássicos da literatura davam ao leitor um conhecimento da natureza humana e da condição humana em geral. Em suma, a ideia de que podíamos aprender mais sobre os seres humanos com a leitura dos grandes romances do que com a maioria dos cursos de psicologia era como que um lugar-comum. Hoje em dia não se houve falar muito dos «grandes clássicos da literatura» e a ideia de padrões intersubjectivos de qualidade estética é muito disputada.

Se a relação entre a metafísica ocidental e os ideais tradicionais da universidade é (mais ou menos) óbvia, é muito menos óbvia (na verdade, é difícil de entender) a relação entre os ataques à metafísica ocidental e as propostas educativas. É pura e simplesmente um facto que, na história recente, a rejeição da metafísica ocidental andou de mãos dadas com as propostas de mudanças politicamente motivadas do currículo. Qual é então a conexão? Penso que as relações são muito complexas e não conheço qualquer resposta simples à questão. Mas, subjacente a toda a complexidade, penso que temos esta estrutura simples: os que querem usar as universidades, especialmente as humanidades, com propósitos de transformação política de esquerda têm a percepção correcta de que a metafísica ocidental é um obstáculo aos seus fins. Apesar da sua diversidade, a maior parte das pessoas que colocam em causa a concepção tradicional do ensino percebem correctamente que se forem forçadas a conduzir a vida académica de acordo com um conjunto de regras determinadas por constrangimentos de verdade, objectividade, clareza, racionalidade, lógica e a existência bruta do mundo real, a sua tarefa torna-se mais difícil, talvez até impossível. Por exemplo, se pensarmos que o objectivo de ensinar a história do passado é alcançar a transformação social e política do presente, os cânones tradicionais de idoneidade histórica — os cânones de objectividade, justificação, cuidada atenção aos factos e, acima de tudo, verdade — podem por vezes parecer um conjunto desnecessário e maçador de obstáculos ao propósito de atingir objectivos sociais mais importantes.

Na minha experiência, pelo menos, os actuais reformadores multiculturalistas do ensino superior não chegaram a uma concepção revista do ensino a partir de uma refutação da metafísica ocidental; ao invés, procuraram uma refutação da metafísica ocidental que pudesse justificar uma concepção revista do ensino que já achavam apelativa. Por exemplo, o notório interesse pelo trabalho de Thomas Kuhn por parte da crítica literária não resultou de uma súbita paixão nos departamentos de Inglês pela compreensão da transição da mecânica newtoniana para a teoria da relatividade; ao invés, Kuhn era visto como alguém que desacreditava a ideia de que a ciência descreve uma realidade cuja existência é independente de nós, desacredi-

tando assim a ideia de que existe tal realidade. Se toda a «realidade» não passa afinal de um texto, o papel do especialista em textos, o crítico literário, sofre uma completa transformação. E se, como Nietzsche afirma, «Não há factos, só interpretações», o que torna uma interpretação melhor do que outra não pode ser a verdade de uma e a falsidade da outra mas antes, por exemplo, a possibilidade de uma interpretação ajudar a ultrapassar estruturas hegemónicas patriarcais existentes, concedendo poder a minorias previamente sub-representadas.

Na verdade, penso que os argumentos usados contra a metafísica ocidental pela esquerda nietzscheana⁶ são muitíssimo fracos; mas isto não é tão importante como se poderia pensar porque o objectivo principal não é a refutação da metafísica ocidental. Basta que a refutação tenha a respeitabilidade suficiente para nos permitir prosseguir em direcção ao objectivo social e político principal. Historicamente, parte do que aconteceu foi isto: no fim dos anos 60 e 70 vários jovens ingressaram na vida académica porque pensavam que se poderia alcançar a transformação social e política por meio do ensino. Em muitas disciplinas (como na filosofia analítica, por exemplo), o caminho estava obstruído por um corpo docente sólido e auto-confiante dedicado aos valores intelectuais tradicionais. Mas em algumas disciplinas, sobretudo as das humanidades relativas aos estudos literários — Inglês, Francês e, sobretudo, Literatura Comparada —, as normas académicas existentes eram frágeis, estando intelectualmente aberto o caminho para uma nova política académica graças ao impacto libertador das obras de autores como Derrida, Kuhn e Rorty, e, em menor grau, de Foucault e da redescoberta de Nietzsche. Repare-se que a esquerda cultural pós-modernista difere dos tradicionais movimentos de esquerda, como o marxismo, na medida em que não pretende ser «científica». Na verdade, se é alguma coisa, é anti-científica; e os filósofos de inspiração marxista que aceitam a metafísica ocidental, como Habermas, são muito menos influentes na subcultura pós-modernista do que, digamos, Derrida ou Rorty.

Há hoje em dia, em algumas universidades que se dedicam à investigação, departamentos dominados ideologicamente por concepções anti-realistas e anti-racionalistas; e estas concepções começam a afectar tanto o conteúdo como o estilo do ensino superior. Nos casos em que o objectivo é usar o ensino superior como um dispositivo de transformação política, a justificação habitual é que o ensino superior sempre foi, em qualquer caso, político; e, uma vez que é uma fantasia e uma fraude a pretensão, por parte das universidades, de transmitir aos seus estudantes um conjunto de verdades objectivas sobre uma realidade cuja existência é independente, devemos converter o ensino superior num dispositivo para alcançar objectivos sociais e políticos benéficos em vez de prejudiciais.

Até agora defendi que a maior consequência isolada da rejeição da metafísica ocidental é o facto de tornar possível um abandono dos padrões tradicionais de objectividade, verdade e racionalidade, e o facto de abrir

⁶ Penso que esta expressão foi introduzida por Alan Bloom.

caminho a uma estratégia educativa na qual um dos objectivos principais é alcançar a transformação social e política. Quero agora explorar as formas específicas que se espera que esta transformação assuma. É hoje em dia amplamente aceite, apesar de ser mais visível nas humanidades, que a raça, sexo, classe e etnia do estudante define a sua identidade. Deste ponto de vista, um dos propósitos do ensino já não é, como antes se pensava, permitir que o estudante se torne membro de uma cultura humana, intelectual e universal mais ampla; ao invés, o novo objectivo é reforçar o seu orgulho como membro de um subgrupo particular e a sua auto-identificação com esse grupo. Por esta razão, a *representatividade* na estrutura do currículo, nas leituras exigidas e na composição do corpo docente torna-se crucial. Se abandonarmos o compromisso com a verdade e com a excelência intelectual que constitui o próprio âmago da metafísica ocidental, parece arbitrário e elitista pensar que alguns livros são intelectualmente superiores a outros, que algumas teorias são pura e simplesmente verdadeiras e outras falsas, e que algumas culturas produziram produtos culturais mais importantes que outras. Pelo contrário, parece natural e inevitável pensar que todas as culturas nascem intelectualmente iguais. Nos estudos literários, algumas destas características são assinaladas pela mudança no vocabulário. Não se ouve falar muito em «clássicos», em «grandes obras de literatura» ou mesmo em «obras»; ao invés, fala-se hoje em dia habitualmente em «textos», com a implicação niveladora de que um texto é tanto um texto quanto qualquer outro texto.

Outra forma de transformação é esta: é agora comum ouvir-se nas universidades que se dedicam à investigação que temos de aceitar concepções novas e diferentes de «excelência» académica. Somos instados a adoptar critérios diferentes de valor académico. Um argumento a favor de alterar a concepção tradicional de excelência académica que por vezes se ouve é o de que as mudanças introduzidas na universidade pelas mudanças estruturais da sociedade exigem novos padrões de excelência. Vários dos novos docentes não foram contratados de acordo com os padrões tradicionais e não entraram na universidade com a ideia de serem bem sucedidos segundo esses padrões. Muitas vezes foram contratados em função de várias necessidades sociais, políticas ou em função da «acção afirmativa». Temos de conceber novos critérios de excelência para ir ao encontro destes novos interesses e necessidades. Contudo, a metafísica ocidental não nos deixa muito espaço de manobra no que respeita à excelência intelectual. A excelência académica já está determinada por um conjunto de padrões pré-determinados. Para redefinir a excelência temos de abandonar certas características da metafísica ocidental.

A conexão entre o ataque desferido contra a racionalidade e o realismo e a reforma curricular não é sempre óbvia, mas podemos encontrá-la se quisermos olhar com suficiente atenção. Por exemplo, muitas das propostas multiculturalistas a favor da reforma curricular envolvem uma redefinição subtil da ideia de disciplina académica, passando da ideia de um *domínio* a

estudar para a ideia de uma *causa a promover*. Assim, por exemplo, quando os departamentos de Estudos Feministas foram criados há alguns anos atrás, muitas pessoas pensaram que eles se ocupavam da investigação («objectiva», «científica») de um domínio (a história e a condição actual das mulheres), do mesmo modo que pensavam que os novos departamentos de Biologia Molecular investigavam um domínio (a base molecular dos fenómenos biológicos). Mas no caso dos Estudos Feministas, e no caso de várias outras disciplinas novas, nem sempre foi isso que aconteceu. Muitas vezes, os novos departamentos pensavam que o seu objectivo, pelo menos em parte, era promover certas causas morais e políticas, tais como o feminismo.

Por sua vez, esta mudança da concepção territorial de um departamento académico para a concepção moral tem outras consequências. Assim, pensava-se tradicionalmente que o compromisso com a objectividade e a verdade permitia ao académico ensinar certas matérias, independentemente das suas atitudes morais sobre o domínio. Por exemplo, não temos de ser platonistas ou marxistas para podermos fazer um bom trabalho académico ao ensinar Platão ou Marx. Mas quando abandonamos a crença na objectividade e na verdade, e aceitamos a transformação política como um fim, parece que a pessoa apropriada para ensinar Estudos Feministas é uma feminista. Do ponto de vista da concepção tradicional, não há razão alguma pela qual os Estudos Feministas não possam ser ensinados por um académico do sexo masculino, mesmo que esse académico não simpatize com as doutrinas feministas contemporâneas; mas na maior parte dos departamentos de Estudos Feministas dos Estados Unidos essa hipótese está fora de questão. Espero que seja óbvio que se pode argumentar no mesmo sentido relativamente a Estudos Mexicanos, Homossexuais, Afro-Americanos e outros elementos das tentativas recentes de reforma curricular.

Além disso, a mudança da ideia de que há um domínio a investigar para a ideia de que há uma causa moral a defender não é muitas vezes explicitada. Ao defender o currículo multiculturalista perante o público académico em geral, os seus partidários referem muitas vezes a existência de territórios académicos por explorar que precisam de ser investigados e ensinados, assim como as necessidades educativas de uma população estudantil que está em mudança. Mas, entre si, os partidários deste tipo de reforma têm tendência para sublinhar as transformações políticas que têm de se alcançar. Os estudiosos tradicionais «progressistas» deixam-se facilmente persuadir de que há novos domínios que têm de ser investigados e que há tipos diferentes de estudantes que precisam de formação; desconhecem muitas vezes que o objectivo principal é defender uma certa causa.

Tenho consciência de que a introdução de reformas curriculares e até de novos departamentos académicos para satisfazer exigências políticas não é nada de novo na história das universidades americanas. Contudo, há uma diferença. Tradicionalmente, a ideia era que uma *ciência* nova, nesta ou naquela área, seria uma ajuda na tentativa de resolução de alguns problemas políticos ou sociais prementes. Por exemplo, a economia política como

disciplina desenvolveu-se parcialmente em torno da ideia de desenvolver uma teoria científica da economia e da sociedade que ajudasse a resolver problemas sociais. Parte da diferença que estou a destacar é esta: na nova concepção, a própria ideia de «ciência» é encarada como repressiva. A ideia de desenvolver uma ciência rigorosa para investigar, por exemplo, as diferenças sexuais e raciais, é precisamente o tipo de coisa que está a ser atacada. Em suma, a ideia não consiste em construir uma nova orientação política com base numa nova teoria científica. Ao invés, a orientação política já está determinada e a ideia é desenvolver uma base departamental e curricular onde essa orientação possa ser implantada na universidade e alargada à sociedade no seu todo.

Não quero que estas observações sejam mal entendidas, por isso vou torná-lo claro: há bastantes homens e mulheres muito trabalhadores que se entregam a um trabalho académico sólido nestas novas disciplinas e que se pautam pelos mais altos padrões de objectividade e verdade, tal como estes são tradicionalmente concebidos. O meu ponto principal é que eles têm um número significativo de colegas que não partilham estes valores e esta rejeição relaciona-se com o facto de rejeitarem a metafísica ocidental.

A introdução de novos departamentos académicos é um sinal visível de mudança. Menos visível, mas muito mais comum, é a mudança na auto-definição do que é ser um académico. Já mencionei que hoje se recorre mais a argumentos *ad hominem* e às falácias genéticas. Se a verdade e a validade objectivas são coisas que não existem, tanto podemos discutir a pessoa que apresenta o argumento e os motivos que terá para o apresentar, como podemos discutir a pretensa validade do argumento e a alegada «verdade» das suas conclusões. Mas isto é apenas a ponta do *iceberg* de uma mudança de sensibilidade muito mais alargada. Descreve-se (e critica-se) habitualmente a nova sensibilidade como «relativismo», mas penso que um termo melhor seria «subjectivismo». Dantes, os estudiosos tentavam ultrapassar as limitações dos seus próprios preconceitos e pontos de vista. Hoje, exaltam-se estas limitações. Por exemplo, instituições que financiam a investigação nos EUA, como a National Endowment for the Humanities, recebem cada vez mais pedidos de financiamento em que é óbvio que o estudioso quer escrever um livro sobre as suas *reações subjectivas, sentimentos e interpretação geral* sobre o renascimento, a condição feminina na idade média, os romancistas minoritários do noroeste do pacífico ou os travestis no século XVIII.

Outra consequência da rejeição da metafísica ocidental em que raramente se repara é a diluição da fronteira entre a alta cultura e a cultura popular no ensino das humanidades. Tradicionalmente, as humanidades encaravam a sua função como sendo a de conservar, transmitir e interpretar os maiores feitos da civilização humana em geral e da civilização ocidental em particular. Esta perspectiva é agora encarada como «elitista», e abandonou-se em geral a ideia de que algumas obras são intrinsecamente melhores

do que outras. Ao invés, presume-se que todas as obras são apenas textos e que como tal podem ser tratadas.

Do ponto de vista tradicional, a distinção entre a alta cultura e a cultura popular manifestava-se pelo facto de as obras de alta cultura serem exaltadas, ao passo que as obras da cultura popular, se eram de todo em todo estudadas, eram tratadas como objectos de investigação ou estudo sociológico. Eram tratadas como sintomáticas ou expressivas, mas não como se elas próprias fossem feitas da mais alta importância. Na mudança subtil que tem tido lugar, nenhuma obra são exaltadas enquanto obras; ao invés, algumas obras são encaradas como importantes ou significativas ou valiosas devido à mensagem política ou social que encerram.

IV. ALGUNS ATAQUES À METAFÍSICA OCIDENTAL

Na verdade, há muitíssimos tipos de ataques à metafísica ocidental, e há tantos com os quais não estou familiarizado que mais não posso senão oferecer um brevíssimo exame. Há desconstrucionistas, como Derrida, inspirados por Nietzsche e pelas obras tardias de Heidegger, que pensam poder «desconstruir» toda a metafísica ocidental. Há algumas feministas que pensam que a tradição da racionalidade, realismo, verdade, correspondência, etc., é essencialmente um tipo de dispositivo masculino de opressão. Há filósofos que acham que devemos deixar de pensar na ciência como algo que corresponde a uma realidade cuja existência é independente de nós; ao invés, devemos pensar que a ciência, em particular, e a linguagem, em geral, mais não fazem do que dar-nos um conjunto de dispositivos para fazer frente às dificuldades. Deste ponto de vista, a linguagem serve para «fazer frente» e não para «condizer» ou «corresponder». Assim, de acordo com Rorty, o pragmatista «abandona por completo a noção de verdade como correspondência com a realidade e afirma que a ciência moderna não nos permite fazer frente às dificuldades por corresponder; limita-se unicamente a permitir-nos fazer frente às dificuldades».⁷

Estes ataques à metafísica ocidental são peculiares em diversos aspectos. Em primeiro lugar, o movimento em questão está na sua maior parte confinado a várias disciplinas nas humanidades, tal como a alguns departamentos de Ciências Sociais e certas faculdades de Direito. A componente anti-racionalista da cena contemporânea tem tido — até agora — pouquíssima influência na filosofia, nas ciências da natureza, na economia ou na engenharia. Apesar de alguns dos seus heróis serem filósofos, esta corrente tem tido, de facto, pouca influência nos departamentos de Filosofia americanos. Uma vez que o que está em causa são, em grande parte, questões de carácter filosófico, poderíamos pensar que os debates sobre o plano de estudos que estão ligados ao desejo de derrubar a metafísica ocidental teriam de assolar os departamentos de filosofia. Mas pelo menos nas mais

⁷ Rorty, R. (1982) *Consequências do Pragmatismo*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

importantes universidades americanas que se dedicam à investigação, isto não acontece, tanto quanto sei. Os filósofos profissionais dedicam muito tempo a questões nos limites da metafísica ocidental. Estão obcecados por questões como «Qual é a análise correcta da verdade?», «Como é que as palavras referem objectos do mundo?» e «Será que as entidades inobserváveis postuladas pelas teorias científicas existem mesmo?» Mas, como o resto das pessoas, estes filósofos têm tendência para tomar o núcleo da metafísica ocidental como garantido, inclusivamente quando debatem questões sobre a verdade, referência ou a filosofia da ciência. Os filósofos que fazem questão de rejeitar a metafísica ocidental, como Rorty ou Jacques Derrida, são muito mais influentes nos departamentos de literatura do que nos de filosofia.

Uma segunda característica, talvez mais enigmática, é que é muito difícil encontrar argumentos claros, rigorosos e explícitos contra os elementos centrais da metafísica ocidental. Na verdade, isto não é assim tão enigmático quando tomamos consciência que parte do que está a ser colocado em questão é a própria ideia de «argumentos claros, rigorosos e explícitos». Rorty atacou a teoria da verdade como correspondência e Derrida afirmou que os significados são indecíveis, mas não encontramos muita coisa — nem nos seus textos, nem noutros textos favoritos da subcultura pós-moderna — em termos de argumentos rigorosos sobre os quais possamos reflectir. De uma maneira ou de outra, fica-se com a sensação de que a metafísica ocidental ficou ultrapassada ou obsoleta, mas são raras as tentativas de efectivamente a refutar. Por vezes, diz-se que estamos numa era pós-moderna, tendo portanto ultrapassado a era moderna que começou no século XVII; mas esta alegada transição é muitas vezes tratada como se fosse uma mudança de temperatura — algo que pura e simplesmente aconteceu sem que seja necessário qualquer prova ou argumento. Por vezes, os «argumentos» têm mais a natureza de lemas e gritos de guerra, como a passagem citada de Nietzsche. Mas o ar geral de frivolidade vagamente literária que invade a esquerda nietzscheana não é encarada como um defeito. Muitos dos seus partidários pensam que é assim que se deve conduzir a vida intelectual.

Dois dos autores mais citados, habitualmente, por aqueles que rejeitam a metafísica ocidental são Kuhn e Rorty. Vou fazer uma pequena digressão para falar pelo menos um pouco sobre eles. Kuhn, na sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, é encarado como se tivesse mostrado que as afirmações da ciência que descrevem uma realidade que tem uma existência independente são falsas e que, de facto, os cientistas se regem mais pela psicologia das massas do que pela racionalidade e que têm tendência para debandar de «paradigma» para «paradigma», em revoluções científicas periódicas. Um mundo real, que seja descrito pela ciência, é coisa que não existe; ao invés, cada novo paradigma cria o seu próprio mundo de maneira que, como Kuhn afirma, Newton viveu num mundo diferente do de Aristóteles.

Penso que esta interpretação é como que uma caricatura de Kuhn. Mas mesmo que fosse uma interpretação correcta, o argumento não mostraria que não existe um mundo real independente das nossas representações, nem mostraria que a ciência não é uma série de tentativas sistemáticas, com vários graus de sucesso, de apresentar uma descrição dessa realidade. Mesmo que aceitemos a interpretação mais ingénua do tratamento que Kuhn oferece das revoluções científicas, as ideias de Kuhn não terão tais espectaculares consequências ontológicas. Pelo contrário, mesmo a interpretação mais pessimista da história da ciência é perfeitamente consistente com a perspectiva de que há um mundo real que existe independentemente de nós e de que o objectivo da ciência é caracterizá-lo.

Rorty apresenta muitas discussões da verdade e da correspondência e eu não poderia fazer-lhes aqui justiça; mas irei tomar apenas um ou dois aspectos cruciais. Rorty afirma repetidas vezes que «verdadeiro» é apenas um termo que usamos para elogiar aquelas crenças que pensamos que é bom ter e que a verdade é feita e não descoberta.⁸ A dificuldade com a primeira destas ideias é que, no sentido normal da palavra, há muitas coisas em que, por uma razão ou outra, pensamos que seria bom acreditar que não são verdadeiras, e muitas coisas que são verdadeiras mas que seria melhor se as pessoas geralmente não acreditassem nelas. Por exemplo, penso que é bom que as mães pensem o melhor sobre os seus filhos, apesar de essas crenças se revelarem muitas vezes falsas. Do mesmo modo, a persistência das crenças religiosas é, no cômputo geral, uma coisa boa, apesar de provavelmente a maior parte de tais crenças serem falsas. A afirmação de Rorty padece da dificuldade habitual deste tipo de reduções filosóficas: ou é circular, ou obviamente falsa. Por um lado, se não redefinimos «verdadeiro», há muitos contra-exemplos, muitas proposições que por uma razão ou outra é bom que as pessoas acreditem nelas mas que não são verdadeiras no sentido normal da palavra; e há proposições que por uma razão ou outra seria mau que as pessoas acreditassem nelas mas que são, no entanto, verdadeiras.

Há uma ambiguidade na afirmação de Rorty de que a verdade é feita e não descoberta. Uma vez que a verdade se apresenta sempre na forma de *afirmações* verdadeiras, teorias verdadeiras, etc., as afirmações e as teorias verdadeiras têm realmente de ser feitas e formuladas por seres humanos. Mas daqui não se segue que não exista uma realidade independente à qual as afirmações e as teorias correspondam. Assim, há um sentido no qual a verdade é feita; nomeadamente, as afirmações verdadeiras são feitas. Mas há também um sentido, consistente com este, no qual a verdade é descoberta. Nomeadamente, o que descobrimos é aquilo que faz as frases serem verdadeiras (ou falsas, consoante o caso). Numa palavra, as *afirmações* verdadeiras são feitas, mas a verdade das afirmações não é feita, é *descoberta*.

⁸ Veja-se especialmente *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 1991.

O argumento de Rorty é típico destas discussões no sentido em que se *insinua* mais do que se diz. O que se afirma, penso, é que as afirmações verdadeiras, como todas as afirmações, são feitas por seres humanos. O que é insinuado é muito mais sério: insinua-se que não há factos-no-mundo-real que façam as nossas afirmações serem verdadeiras e que talvez o «mundo real» seja apenas uma criação nossa.

V. O ESTATUTO DA METAFÍSICA OCIDENTAL

Não encontrei quaisquer ataques à metafísica ocidental — nem em Rorty nem em Kuhn, e muito menos em Derrida ou Nietzsche — que me pareçam de todo em todo convincentes ou mesmo que ameacem qualquer dos princípios básicos que enunciei. Mas levanta-se, naturalmente, a seguinte questão: será que se pode dizer qualquer coisa em *defesa* da metafísica ocidental? Será que há uma qualquer prova ou argumento de que esta é uma maneira possivelmente correcta de pensar e agir? Sem dúvida que são possíveis perspectivas alternativas; por isso, por que razão devemos aceitar esta?

É um pouco estranho exigir um argumento ou uma prova a favor da validade de toda uma certa sensibilidade ou de todo um enquadramento de pressupostos no interior do qual tem lugar o que conta como prova e argumento. A situação é um pouco como o que habitualmente se ouvia nos anos 60, quando se pedia para se justificar a racionalidade: «Qual é o teu argumento a favor da racionalidade?» A noção de um argumento já pressupõe padrões de validade e, portanto, de racionalidade. Para que algo conte como um argumento é preciso que se sujeite aos cânones da racionalidade. Outra maneira de pôr esta questão é esta: não podemos justificar ou argumentar a favor da racionalidade porque, no sentido em que as afirmações particulares produzidas no interior de um enquadramento da racionalidade têm conteúdo, a racionalidade em si não tem qualquer conteúdo. Podemos mostrar que certos cânones de racionalidade se derrotam a si próprios ou que são inconsistentes, mas não há maneira alguma de «demonstrar» a racionalidade.

Poderia parecer que, relativamente ao realismo, a situação seria diferente. Sem dúvida que — poderia dizer-se — a afirmação de que a realidade existe independentemente das representações humanas é uma afirmação factual e, como tal, pode ser verdadeira ou falsa. Quero sugerir que, no funcionamento efectivo das nossas práticas linguísticas, culturais e científicas, todos os seis princípios operam de um modo muito diferente das teses empíricas ou científicas normais. Uma vez que o princípio 1, o realismo, é o fundamento de todo o sistema, direi algumas palavras sobre ele. Apresentei a metafísica ocidental como se consistisse numa série de princípios teóricos — como se fosse apenas uma teoria que podemos adoptar juntamente com várias outras. Este modo de exposição é quase inevitável para quem se formou nesta tradição intelectual, pois o nosso modelo de conhecimento, como já observei, provém da apresentação de teses bem definidas em

estruturas teóricas sistemáticas. Mas, para que possamos de todo em todo construir teorias, exigimos um conjunto de pressupostos de fundo que são prévios a qualquer teorização. Os princípios da metafísica ocidental que apresentei não funcionam como *uma teoria* para quem se formou na nossa civilização, especialmente nos seus segmentos científicos. Ao invés, funcionam como parte do pano de fundo, que admitimos sem discussão, das nossas práticas.

A única coisa que se pode dizer em «defesa» do realismo é que ele constitui a pressuposição das nossas práticas linguísticas e outras. Não podemos negar o realismo coerentemente e entregarmo-nos a práticas linguísticas comuns, pois o realismo é uma condição da inteligibilidade normal dessas práticas. Isto é visível se considerarmos qualquer tipo de comunicação comum. Por exemplo, suponha que telefone ao meu mecânico para saber se o carburador do meu automóvel já está arranjado; ou que telefone ao meu médico para saber o resultado dos exames a que fui submetido. Ora, suponha que estou a falar com um mecânico desconstrucionista e que ele me tenta explicar que um carburador não passa em qualquer caso de um texto, e que nada há para falarmos excepto da textualidade do texto. Ou suponha que falo com um médico pós-modernista que me explica que a doença é essencialmente uma metáfora. Seja o que for que se possa dizer sobre tais situações, uma coisa é clara: a comunicação quebrou-se. Isto é, os pressupostos normais por detrás das nossas comunicações práticas quotidianas e, por maioria de razão, por detrás das nossas comunicações teóricas, exigem, para a sua inteligibilidade normal, que se pressuponha uma realidade pré-existente. Se admitirmos que estes tipos de comunicação entre seres humanos são possíveis, veremos que se exige que admitamos uma realidade cuja existência é independente de nós. Uma linguagem pública pressupõe um mundo público.

O realismo não funciona como uma tese, hipótese ou suposição. Ao invés, é a condição de possibilidade de um certo conjunto de práticas, em particular práticas linguísticas. Assim, o desafio que quem quiser rejeitar o realismo tem de enfrentar é o de tentar explicar a inteligibilidade das nossas práticas à luz dessa rejeição. Os filósofos do passado que se preocuparam seriamente com estas questões e que rejeitaram o realismo, tentaram efectivamente fazer isso mesmo. Berkeley, por exemplo, tenta explicar como é possível que consigamos comunicar uns com os outros, dado que, do seu ponto de vista, não há objectos materiais que tenham uma existência independente — só há ideias em mentes. A sua resposta é que Deus intervém para garantir que a comunicação humana seja possível. Uma coisa interessante sobre os autores actuais que pretendem ter mostrado que a realidade é uma construção humana, ou que não há uma realidade cuja existência seja independente de nós, ou que tudo é realmente um texto, é que negaram uma das condições da inteligibilidade das nossas práticas linguísticas comuns sem terem fornecido uma concepção alternativa dessa inteligibilidade.

VI. CONCLUSÃO

Há hoje muitos debates nas universidades americanas que se dedicam à investigação e muitas propostas de mudanças no ensino. Não tentei explicar, nem mesmo descrever, a maior parte do que se passa. Só me preocupei com um tema: os pressupostos filosóficos da concepção tradicional do ensino superior e as consequências educativas da aceitação ou da não aceitação desses pressupostos. Afirmei que se pode ganhar uma compreensão mais profunda de pelo menos algumas das questões principais se as virmos no seu contexto filosófico.

Contudo, há um perigo recorrente em qualquer apresentação deste tipo. Somos quase forçados a apresentar as questões de forma mais clara e simples do que na realidade são. Para podermos, de todo em todo, descrever o fenómeno, temos de o apresentar como se fossem teses mais ou menos claras de ambos os lados; a subcultura da universidade tradicional e a subcultura do pós-modernismo. Contudo, na vida real, as pessoas de ambos os lados da divisória têm tendência para serem ambivalentes e até para estarem confusas. Muitas vezes não têm bem a certeza do que será que realmente pensam. Dada esta ambivalência, talvez seja melhor pensar neste ensaio não tanto como uma caracterização dos processos mentais de quem participa nos debates actuais, mas como uma descrição do que está em jogo.

Tradução de Desidério Murcho

John R. Searle
University of California at Berkeley
Berkeley, California 94720, USA
searle@cogsci.berkeley.edu