

Filosofia e humanidades, normatividade crítica e virada linguística, de um ponto de vista materialista prático-poético¹

José Crisóstomo de Souza

UFBA

RESUMO

O texto trata de filosofia e humanidades críticas pelo lado de sua virada linguística das últimas décadas, em especial do seu encontro no terreno das 'teorias críticas' em sentido bem amplo. A propósito da normatividade com que elas se têm envolvido, discute-as em sua relação com Marx e com o pragmatismo, que são hoje, possivelmente, junto com a virada linguística, suas influências mais determinantes. E discute-as ainda em relação ao próprio ponto de vista prático-material, não-linguocêntrico, do autor, incluindo aí acenos a seus antecedentes brasileiros de pensamento. Tudo isso tendo em consideração as consequências de alcance prático-político, quicá problemáticas, daquele desenvolvimento 'linguistificante', que hoje se estende mundo afora para muito além da academia. Por fim, tem também em vista um empenho de descolonização e uma disposição fazedora para a filosofia e as humanidades no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

normatividade crítico-política; marxismo; pragmatismo; pós-estruturalismo; materialismo prático-poético.

ABSTRACT

The text deals with critical philosophy and the humanities in relation to their linguistic-turn of recent decades, especially their developments in the field of 'critical theories' broad sense. Focusing on the normativity that they have assumed, they are discussed also in their relations with Marx and Pragmatism, that are today, together with the linguistic turn itself, possibly the most relevant theoretical influences in the area. They are still critically discussed in relation to the author's own practical-poietic, materialist point of view, with allusions to related Brazilian antecedents. All of that with attention to the practical-political consequences of the mentioned 'linguistifying' development, that today extends throughout the world way beyond the academy. Also with attention, on the other hand, to a demand for decolonization and for a productive, autonomous disposition for philosophy and the humanities in Brazil.

KEY WORDS

critical-political normativity; marxism; pragmatism; post-structuralism; practical-poietic materialism.

¹ Este texto, que não é bem um *paper*, apresenta de forma mais desdobrada o que foi meu posicionamento na mesa *Filosofia e Humanidades* da Semana ANPOF 2021, ao lado dos colegas Yara Frateschi (UNICAMP) e Ivan Domingues (UFMG), tendo o Prof. Agnaldo Cuocco como mediador. Materialmente, compreende trechos modificados de uma extensa entrevista, sobre esse e outros assuntos, concedida por mim a Linda Alcoff (CUNY) e Goyo Pappas (TAMU), para o *Inter-American Journal of Philosophy*. Essa dupla procedências empresta ao texto, além de uma marca um tanto conversacional, um caráter polêmico e posicionado.

Trato aqui de filosofia e humanidades críticas pelo lado da sua virada linguística, discursiva, das últimas décadas, em particular no cruzamento das duas na teoria crítica. E o faço pondo-as em relação com Marx, com o pragmatismo e com meu próprio ponto de vista prático-crítico, material, não linguocêntrico. Tomo a teoria crítica por suas conhecidas versões metropolitanas, grosso modo francesa, alemã e norte-americana, que acabam por se cruzar em um amplo desenvolvimento filosófico-teórico contemporâneo. Um desenvolvimento que, tendo finalmente como epicentro os Estados Unidos, vai além da universidade, para repercutir na cultura e nos meios de comunicação, em movimentos sociais diversos e em aspectos novos e controversos da ética e da política do nosso tempo.

Uma olhada às consequências da virada linguística mostra suas implicações para o entendimento, no terreno da filosofia e das humanidades, de diferenças e convergências entre posições teórico-críticas mais tradicionais, de tipo hegeliano-marxiano, tidas como humanistas, e posições teórico-críticas posteriores, ditas anti-humanistas, para nós mais bem cripto-humanistas, de tipo pós-estruturalista e desconstrucionista. Nesse terreno, merece destaque a questão da sustentação de versões distintas, mas aparentadas, de normatividade crítica e emancipatória, associadas a certa concepção do ‘humano’ e da ‘história’. Como entendemos, tais versões são determinantes para a instauração, no campo da filosofia e das humanidades, como chaves interpretativas, do binômio opressão-libertação, e, nesses termos, de certo entendimento, supostamente crítico e político, da sociedade e da história.

Na nossa opinião, é sob a regência da virada linguística que temos visto teorizações sobre gênero, raça e “colonialidade” assumirem abordagens centradas no discurso, marcadas por distinções essencializadas, daí envolvidas em possíveis déficits, além de políticos, também de concretude histórica e dimensão material. São déficits quiçá agravados, no Brasil, pelo que seria uma importação acrítica dessa particular produção teórica metropolitana. O que seria tanto mais complicado no caso da questão colonial ou neocolonial, agora “decolonial”, mais efetivamente experimentada justamente no “sul global” do qual fazemos parte, onde, aliás, tem sido há mais tempo e mais encorpadamente explorada filosófica e teoricamente por uma fecunda tradição brasileira de pensamento anticolonial, muitas vezes, agora, ignorada.

Nessa discussão toda incluímos, junto com uma consideração da virada linguística e do pós-estruturalismo a ela vinculado, também a consideração de dois outros paradigmas filosóficos ainda com particular incidência no campo da filosofia e das humanidades teórico-críticas. Refiro-me ao pragmatismo (e a John Dewey), e ao marxismo (e Marx), compreendendo, inclusive, seu desenvolvimento na teoria crítica alemã, frankfurtiana. Incluímos ainda, como outra alternativa, aquela que na verdade nos

guia criticamente pelo texto inteiro, a de um ponto de vista materialista prático-poiético, anti-linguocêntrico, já exposto de modo mais extenso, até debatido, em várias publicações.² Aqui deixamos ver como esse ponto de vista dialoga com os dois anteriores, como converge com eles em algumas coisas e deles diverge em outras.

No que diz respeito à filosofia e às humanidades, essa perspectiva prático-poiética pretende questionar particularmente o linguocentrismo e o cripto-normativismo dogmático da virada pós-estruturalista, anti-moderna, da teoria crítica mais recente, bem como o normativismo humanista, transcendental-histórico, da crítica marxiano-hegeliana, anterior, de um modo que cremos ser particularmente oportuno em nossa deprimida conjuntura nacional e nosso desafiador tempo de crise. Pois aquelas duas vertentes críticas, pós-estruturalista e marxiano-hegeliana, têm muitas vezes se enredado numa oposição ou mesmo radical antipatia, aparentemente hoje dominantes na academia, entre a racionalidade filosófica e teórico-crítica, das humanas, e aquela das disciplinas científicas e técnicas, que entretanto têm hoje exibido um destacado papel na preservação da vida. Do mesmo modo que se têm envolvido em dificuldades particulares de entendimento da democracia tradicional, que muitas vezes só tratam de valorizar ou tratar de fazer avançar quando gravemente, fascistamente, ameaçada.

1. As humanidades críticas e suas normatividades. O linguocentrismo e seus problemas.

Entendemos o ‘linguocentrismo’ da virada linguística como uma limitação para a maior parte das humanas críticas contemporâneas, com questionáveis consequências filosóficas e políticas, mais ainda em contextos nacionais subalternos, intelectualmente colonizados, e em meio às circunstâncias atuais de crise social e econômica e ameaças políticas de viés autoritário. Do modo como vemos, os resultados desejáveis e pretendidos de uma virada linguística, no terreno da crítica, podem ser alcançados de forma mais consistente colocando-se *a prática* onde a linguagem agora prevalece, e onde antes prevalecia o chamado sujeito metafísico. Por prática quero dizer não

² Sobre os materiais em que esse ponto de vista se constrói, ver em *Transcience* (Univ. Humboldt, 2019/20), “Towards a Practical-Poietic, Material Point of View” e “A World of Our Own: A Pragmatic-Poietic, Transformative Perspective, Conversationally Developed”, mais materiais correlatos em *Cognitio* (PUC-SP, 2012/15/17/19), incluindo debates com Paulo Margutti, Waldomiro da Silva Filho e Leonardo Pereira (esse último em *Ideação*, UEFS, 2020). Ver ainda nosso “Pragmatismo Brasileño”, em Reyes e Herbert, *The Reception of Peirce and Pragmatism in Latin-America*, de Reyes Cárdenas e Herbert (México, 2020), e, para seu amplo desdobramento, ver a extensa coletânea *Filosofia, Ação, Criação: Poética-Pragmática em Movimento* (Edufba, 2021), com artigos de 17 colegas de 11 instituições de 5 países diferentes. Para uma apresentação sintética, por terceiros, ver p. ex. “O Materialismo Prático-Sensível de Crisóstomo de Souza”, de Tiago Meireis, em *Ensaio de Filosofia Brasileira* (Monteiro et al., orgs., Ed. Uece, 2021).

apenas ou predominantemente a prática linguística, mas a prática *material* em primeiro lugar: a prática transformadora, que no nosso entender confere significado às coisas e é reveladora do mundo. Quero dizer, a prática como *poiesis*: nossa atividade social de pegar, mudar, fazer, usar, significar corporalmente coisas, que implica num emaranhamento básico, usuário, orientado por propósitos, com o mundo e com pessoas, de dimensão tanto material como espiritual. Podemos considerar isso como sugestão de uma nova virada prática na filosofia e nas humanas, com ênfase material-produtiva, e com consequências epistemológicas, ontológicas e normativas particulares, democrático-materiais, crítico-emancipatórias, transformadoras, etc.

No campo da filosofia e das humanas, a lista de consequências problemáticas da virada linguística certamente não se aplica da mesma forma, em extensão ou grau, a todas as versões de linguocentrismo prevaletentes e a suas possíveis combinações. Tais versões, em termos de tipos ideais, incluem a) em primeiro lugar, um pós-estruturalismo e desconstrucionismo semi-anarquista, algo como um “*hay gobierno, soy contra*”, a teoria crítica francesa, cripto-normativa, negativa, não-justificacionista; b) um interacionismo normativo, discursivo, intersubjetivista, também em última análise ‘sem mundo’ (em seu desprezo por produção e materialidade, e em sua aversão à chamada ‘razão instrumental’), isto é, a teoria crítica alemã recente, moderadamente democrática. E, finalmente, c) a filosofia (pós)analítica, linguística, anglo-saxônica, para além do empirismo dogmático, em termos normativos mais ou menos liberal-solidarista. Vejamos então como esclarecer melhor quais podem ser suas consequências problemáticas.

Sob o domínio linguocêntrico mencionado, a práxis torna-se basicamente prática discursiva, e o contexto e a interação passam a ser também basicamente discursivos, mesmo quando incluídas aí algumas alusões a circunstâncias, instituições ou corpos. O principal problema nesse caso pode ser denominado de *idealismo*, não necessariamente em um sentido metafísico, mas em associação a uma perspectiva geral sobre a realidade, bem como a consequências prático-políticas que o termo tradicionalmente evoca. Refiro-me a um viés idealista e imaterialista, mesmo em comparação, por exemplo, a um Hegel idealista absoluto, entretanto mais “espessamente” interacionista, como em sua dialética seminal do senhor e do escravo, onde subjetivação e emancipação estão envolvidas com relações prático-produtivas com o mundo e com as coisas, tanto quanto com as pessoas. A meu ver, em termos gerais, o linguocentrismo tende a ser antirrealista e incomensurabilista, relativista e desnecessariamente hostil à ciência, desatento ou depreciativo com relação a fatos, também a artefatos e a circunstâncias materiais, por fim politicamente negativo, às vezes quase niilista, passando da tradicional ‘negação determinada’ marxista-hegeliana para uma mais radical e livre ‘negação indeterminada’, anti-sujeito, etc.

A virada linguística pode envolver ainda logocentrismo e intelectualismo, combinados com uma compreensão empobrecida do que seja mudança social e política, e com um desprezo por desenvolvimentos institucionais, econômicos, materiais concretos. Um desprezo que se afina com a anterior crítica radical da ideologia e com a teoria crítica alemã tradicional, marxiano-adornianas, totalizantes (onde podemos dizer que tudo começou), para mim um passo ruim do marxismo, ao qual, entretanto, sua versão mais recente, agora semi-pragmatista, ainda presta tributo. Em sucessão a essa tradição crítica, e pretendendo ser mais ainda antidogmática e antiautoritária, a mais nova teoria pós-estruturalista, franco-americana, revela-se especulativa, não autocorretiva, além de, no fim de contas, normativamente sectária. Isso enquanto se imagina muito política, até completamente revolucionária e anti-capitalista, apesar de seu relativo fechamento 'imaterialista' dentro do mundo da linguagem e da academia.

2. Atividade sensível, objetos e relações. O paradigma prático, material, dualista, de Marx.

Começemos por nos reportar a Marx e ao marxismo, que podem ser entendidos como estando nas origens das duas vertentes teórico-críticas, por certo mais obviamente da primeira. Com relação aos referidos problemas, Marx e o marxismo aparecem com uma dupla natureza: 1) como compreendendo um materialismo prático limitado, mas que oferece pistas para solução daqueles, e 2) como apresentando problemas que se prolongam naqueles desenvolvimentos posteriores. Minha disposição em relação a Marx e ao marxismo é crítico-reconstrucionista, embora indo na direção oposta à de Habermas. Acho que uma contribuição reconstruída, hegeliano-marxiana, para um ponto de vista prático e transformador, poderia acrescentar muito, tanto ao pragmatismo quanto às radicais e idealistas teorias críticas dos nossos dias em geral.

Se vamos começar pelos problemas filosóficos de Marx (problemas para alguns de nós, pelo menos), muito resumidamente creio que eles são: 1) normativamente falando: essencialismo 'histórico-transcendental', 2) epistemologicamente falando: mentalismo, correspondentismo especular, mesmo que reconstrucionista, e 3) ontologicamente falando: dualismo e substancialismo (quer dizer, em termos hegelianos, espinosismo vs. autoconsciência). Essas seriam falhas lamentáveis, particularmente para um filósofo de outra sorte bem prático-materialista, falhas que incluem determinismo e teleologia, mas de forma alguma param por aí. Se eu tivesse que apontar um desses problemas como o mais importante, ou concentrá-los todos em uma só palavra, diria que uma *normatividade* humano-genérica essencializada e transcendentalizada é o principal problema de Marx, afinal de contas o homem é um filósofo *comunista*. E isso se estende aos teóricos críticos marxistas posteriores,

frankfurtianos, e agora também, *mutatis mutandis*, a seus concorrentes/herdeiros pós-estruturalistas, anti-sujeito e anti-modernos, ou seja, à filosofia e às humanidades críticas de nossos dias em seu conjunto.

Depois disso, diga-se de passagem, Marx pode ser ainda um filósofo a explorar e discutir porque ainda é muito melhor do que uma espécie de vulgata moralizante e pseudo-humanista que hoje em dia é apresentada entre nós, inevitadamente, como crítica social e anticapitalismo marxistas, mesmo que, em alguns casos, enraizada em algumas de suas ideias. Tendo isso em conta é que tenho chamado ironicamente de *anticapetalismo* (de capeta) o que entendo ser um tipo vulgar e teológico de anticapitalismo, segundo o qual o mundo inteiro está *essencialmente* invertido, é um verdadeiro vale de lágrimas, à beira de um inevitável apocalipse, tendo uma Causa única para todos os seus infinitos males.

A melhor parte da ‘filosofia geral’ de Marx é para nós seu materialismo prático, *per se* nem dialético-negativo nem essencialista, nem determinista ou dualista. E materialismo prático é como ele mesmo chama sua perspectiva básica, da forma como está apresentada, por exemplo, nas *Teses ad Feuerbach*. Antes disso, em diálogo com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Marx já afirmara que somos seres que ‘põem’ objetos (também objetivações em geral, suponho), tanto quanto somos, e para ele em primeiro lugar, ‘postos’ por eles. Depois disso, o que considero mais relevante no seu ponto de vista prático-materialista é a sugestão, das *Teses*, de que o mundo humano não deve ser apreendido apenas como objeto ou intuição sensível, nem como mente ou linguagem, mas como prática material-sensível, tanto quanto nós também devemos ser. São duas sugestões cheias de consequências práticas e teóricas interessantes, algumas das quais Marx não tirou; para mim, sugestões mais relevantes para um bom materialismo prático-histórico do que sua famosa fórmula fundadora, que ele oferece na crítica da economia política. São sugestões que valem para uma melhor (in)versão materialista de Hegel do que o dualismo infraestrutura vs. superestrutura que acompanha aquela fórmula.

Quanto à referida fórmula, ao introduzir sua crítica madura da economia política e o ponto de vista histórico-materialista que a sustenta, Marx apresenta sua orientação ‘ontológica’ básica. Orientação esta que, a princípio, não parece tão diferente de nossa própria ideia poiético-pragmática de um emaranhamento material prático-produtivo, entre nós e o mundo, envolvendo a um só tempo objetos e relações, sentido e valor, que mencionei mais acima. Marx começa expressamente da ‘organização corpórea’ dos seres humanos, como também faríamos, embora o seu seja principalmente um corpo determinado, não-pulsivo, não-fruidor, instrumental. Do reconhecimento do corpo, Marx passa finalmente para sua famosa fórmula: Em sua atividade material de

produção de bens para sustentar sua vida, os seres humanos estabelecem relações materiais entre si e com a natureza, relações essas que são condicionadas pelo tipo de instrumentos e habilidades que desenvolvem para tal fim. Juntas, essas relações (envolvendo propriedade, divisão do trabalho, e daí classes sociais), mais as mencionadas forças instrumentais, constituem para Marx a base ou infraestrutura determinante para a constituição de qualquer formação social. Elas seriam a base que condiciona ou determina estruturalmente a vida política e intelectual de uma sociedade, ou seja, para Marx, sua superestrutura, que compreende nossas práticas supostamente imateriais e improdutivas. E tudo isso aparece, em Marx, como se desenvolvendo independentemente de nossas escolhas, crenças, intenções ou fantasias, ou seja, fora de nossas cabeças, de modo material e estruturalmente determinado.

3. Ser-genérico e normatividade. Marx, Cristianismo, essencialismo, também no *Capital*.

O que nos interessa mais aqui, porém, é a questão da normatividade crítica, *i.e.*, de onde vem a normatividade da teoria crítica. Logo após Marx apresentar seu ‘princípio orientador’ puramente materialista, de repente não mais que de repente surge, em conexão com ele, a implicação de uma poderosa normatividade/idealidade teleológica, historicamente imanente. Ouvimos de Marx que, precisamente em sua/nossa época, por uma feliz coincidência, graças à introdução de meios de produção materiais de grande escala (com a revolução industrial), a sucessão histórica de formações sociais materialmente determinadas conduz finalmente a nada menos do que um estágio social, humano, não mais antagônico, que pela sua novidade corresponde a um verdadeiro fim da ‘pré-história’ da humanidade. Mas essa não é toda a história sobre a estratégia normativa de Marx, pois, junto com essa teleologia comunista, ele oferece uma segunda fundamentação normativa, inseparável daquela: o pressuposto filosófico por trás de suas ideias normativas de alienação, fetichismo, emancipação etc., e premissa, em suas próprias palavras, de seu ‘imperativo categórico’ de mudar o mundo de maneira comunista. Essa é precisamente a base de seu humanismo comunista do ser-genérico (*Gattungswesen*), que, através dos *Manuscritos de 44*, acabou sendo tudo para a teoria crítica da Escola de Frankfurt, para as humanas críticas, não positivistas, não tradicionais, em geral.

O fato interessante é que Marx deduz aquele pressuposto normativo nada menos do que do próprio Cristianismo, ao assumir a compreensão de Feuerbach dessa religião como uma fantástica hipóstase/expressão do que os seres humanos no fundo são ou deveriam ser, por sua *essência* social, universal, infinita etc. Trata-se de uma posição crítica, a feuerbachiana, que simplesmente ‘traduz’ de volta o infinito Deus pessoal ou Homem-Deus do Cristianismo (com todos os seus atributos cristãos), no ‘homem’

como novo e verdadeiro Ser Supremo. Não, entretanto, *nota bene*, nos indivíduos humanos empíricos, existentes, tais quais são, mas no humano enquanto ser-genérico, comunitário, a humanidade, a sociedade, como deveriam ser, um *telos* histórico e, pode-se entender, uma realização/tradução da religião. É daí que procede, nas próprias palavras de Marx, o mencionado imperativo categórico: a obrigação de ‘revolucionar’ a base material da alienação religiosa – porque nela o ser humano ainda não é bem um ser comunitário realizado, mas, pelo contrário, um ser ainda perdido de sua essência e impotente, ao mesmo tempo também individualista, arrogante, egoísta.

A verdadeira ‘essência do Cristianismo’ é, assim, a essência social-comunitária do homem, perdida, não realizada, mas apesar de tudo entrevista abstratamente no Cristianismo, cujo problema é então seu idealismo ou espiritualismo, que vem corresponder à *auto-representação moderna*, subjetivista e individualista dos seres humanos. Marx está aqui falando do ‘idealismo’ que sustenta os individualistas direitos (humanos) modernos, a democracia ‘espiritual’ moderna, liberal, as ideias ‘espiritualizadas’, de autonomia, cidadania etc. E, de acordo com seu relato, essas ideias ou doutrinas equivalem a um subjetivismo delirante e vão, para o qual o materialismo seria o antídoto e a correção. Não é de admirar que nosso altruísta indisfarçado, Feuerbach, tenha resumido tudo isso na frase “materialismo é amor” – quer dizer, é por si antissubjetivista, e anti egoísta. O que sugere que devemos tomar conhecimento do que realmente se disputava (a Modernidade!) na esquerda hegeliana na época de Marx, especialmente agora que a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt assumiu para si mesma, com relação a todo o seu desenvolvimento histórico, o rótulo geral de ‘hegelianismo de esquerda’.

Podemos constatar, embora aqui muito abreviadamente, que isso é também o que se encontra no *Capital* – suposta fundamentação econômica, puramente objetiva, do Comunismo enquanto inscrito nas contradições materiais e no devir necessário do próprio Capitalismo. Podemos ver aí sem dúvida um Karl Marx científico, mas, para desespero dos althusserianos, também o mesmo Marx humanista-comunista de sempre. Pois aí a economia política e o Capitalismo são criticados de um ponto de vista comunista, supostamente do proletariado, ou seja, do homem social, do trabalho como a essa altura essencial e inevitavelmente social, nossa boa e velha atividade-genérica e nosso ser-um-para-o-outro da juventude de Marx. O que significa também que a economia política e o capitalismo são aí criticados do ponto de vista de um futuro planejamento econômico centralizado – para pormos as coisas agora em termos menos românticos e filosóficos, porém mais reais. Afinal, no *Capital*, o Cristianismo aparece de novo, a propósito do famoso ‘fetichismo da mercadoria’, como o culto do homem abstrato, individual, e a religião por excelência de

uma sociedade de produtores independentes de mercadorias. Aparece como ‘a’ Alienação que só desaparecerá com a realização do comunismo (e do ser-genérico), naquelas condições materiais mencionadas - do que se pode entender que o marxismo, embora se ponha como uma teoria científica, é na verdade coextensivo com uma religião,³ o Cristianismo, e corresponde à doutrina de sua realização.

4. Uma contribuição à filosofia e às humanidades críticas, do lado do pragmatismo.

O pragmatismo (Peirce, Dewey, Mead), desde Habermas, virou o principal interlocutor da teoria crítica de Frankfurt, como que encarregado de corrigir seu marxismo, e se tornou também, ademais, uma referência para as ciências humanas em geral (*v.g.* Hans Joas). De outro lado, uma nova forma de pragmatismo ou uma nova ênfase materialista e histórica dentro do pragmatismo é também algo que se aproxima em alguma medida do que nós próprios sugerimos para discussão pela comunidade filosófica nacional, como um ponto de vista prático-produtivo, uma filosofia da práxis como *poiesis*. Para mim, não há nada de muito errado com o pragmatismo, acho até que, genericamente, ele pode ser uma influência benéfica e corretiva para a maioria das filosofias de nosso tempo, como finalmente admitem, por exemplo, a teoria crítica alemã, antes marxiana, e a filosofia analítica americana recentes. Devo dizer agora, então, o que acho mais válido para a filosofia e as humanidades críticas, isto é, utilizável e passível de bom desenvolvimento, no pragmatismo norte-americano, a partir de sua plataforma original.

Em primeiro lugar, temos a famosa sentença do britânico Alexander Bain, da qual todo o pragmatismo é, segundo Peirce, apenas um corolário, que vejo como uma sentença promissora ‘materialista’ (prático-social, comportamental, não-mentalista). Ela afirma que uma crença é um curso de ação e a disposição para realizá-lo; não é algo separado do agir, apenas dentro da mente ou da linguagem. Melhor ainda (e de forma mais darwiniana), de nosso ponto de vista, a sentença de Bain se opõe tanto ao representacionismo tradicional quanto ao humanismo idealista e anti-naturalista (também aquele pós-estruturalista). Pois desse modo, as crenças equivalem a algo que em certa medida não é apenas humano, mas animal em geral: todo curso de ação tomado de forma inteligente já corresponde, para nós, em certa medida, a uma crença. Junto com isso, temos a própria máxima pragmática, originalmente formulada por Peirce: uma boa noção de qualquer coisa é a de seus

³ Com relação à alienação, Marx entende que sociedades tradicionais, tribais, comunitárias, até feudais, representam uma condição ‘melhor’, mais ‘humana’, porque não deformada pela produção generalizada de mercadorias. Sobre isso, ver nosso “Teses ad Marx: Para uma Crítica ao (Não-)Pragmatismo de Marx”, em *Cognitio*, v. 13, 2-12.

efeitos de alcance prático (efeitos *sensíveis*, diz Peirce, embora muita gente não registre). Ou seja, é a noção que leva em conta o comportamento da coisa, portanto o nosso também, conforme exibidos em nossa interação com ela, em nossas práticas de ‘lidar com o mundo’ e ‘tomar as coisas do modo certo’. Aliás, entendo essa máxima não apenas em sentido metodológico ou lógico-normativo, como em Peirce, mas também em sentido material-interacionista, ‘ontológico’, implicando na consideração conjunta de todo um contexto material ou forma de vida, como uma associação dinâmica e interconectada de práticas, coisas, pessoas, propósitos. Em terceiro lugar, ainda sobre as virtudes do pragmatismo, eu incluiria a queixa geral de William James contra o racionalismo metafísico, cândido como o de Leibniz, em nome de uma virada solidária e mundana para a filosofia – ‘para as ruas’, diz James. E, por último, mas não menos importante, de Dewey, aprecio seu ponto de vista do agente e suas noções enriquecidas de experiência e florescimento humano, às quais eu gostaria de adicionar as ideias de construcionismo institucional, experimental, e de agência/cidadania de alcance material e produtivo.

De outro lado, não sou um especialista em pragmatismo e não gostaria de ser injusto com essa posição criticando-a em termos tão gerais, mas acho que ela acaba, entre outras coisas, concedendo demasiada centralidade às ciências naturais como modelo para prática e conhecimento. Algo que pode prejudicar sua compreensão de criação e criatividade, até mesmo da própria ação, aproximada pelo pragmatismo de uma ideia de *adaptação* ao meio, dentro de um binômio homem (organismo)/natureza (ambiente). Algo que pode ademais limitar sua rica ideia de experiência, em relação à qual estou inclinado a enfatizar a precedência e a produtividade da ação. “No início era o ato, depois o artefato” é nosso lema pragmático-poiético faustiano, que deseja combinar por aí materialidade, criatividade, imaginação e transcendência humana – na ação.

Devo esclarecer que tomo pragmatismo também num sentido ainda mais amplo, como uma virada prático-criativa mais geral, modernista, na filosofia ocidental, que aliás pode guardar afinidades com expressões de pensamento não-ocidentais. Na Europa, tal virada engloba a filosofia francesa da ação e da criação, que se desenvolve de Maine de Biran a Bergson, com a qual não por acaso o pragmatismo americano manteve uma conversa transatlântica em suas origens. Ela inclui ainda o hegelianismo de esquerda, as filosofias da práxis em geral e Marx em particular, e ainda Nietzsche, por exemplo, em *Verdade e mentira...*, também o ‘humanismo’ do germano-britânico Ferdinand Schiller, e, claro, algo de Wittgenstein e Heidegger. Do Brasil, como parte dessa constelação grande e plural, eu acrescentaria, como filosofias da práxis, as contribuições críticas modernistas, ademais de anticolonialistas e antirracistas, encorpadas, de pensadores tão diversos como Gilberto Freyre, Oswald

de Andrade, Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto, Milton Santos e Mangabeira Unger, alguns deles integrantes do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), ao qual sucedeu o ‘contraponto’ marxista-estruturalista uspiano, alegadamente mais anticapitalista, liderado por José Artur Giannotti.

5. A normatividade crítica pós-estruturalista em comparação com a normatividade da crítica alemã, agora pragmatizada.

Aparentemente, a normatividade de Marx se mostra comunal de uma maneira essencialista e estrutural-determinista em sua crítica ao discurso da economia política, ademais de teleológica e especulativa em sua filosofia da história. Como parte de seu arranjo teórico abrangente, Marx exhibe ainda um compromisso central com a crítica da ideologia como desmistificação de ilusões gerais, ou cegueiras estruturais, que são decifradas por um entendimento superior, teórico, novamente humano-comunitário, das coisas. O que vem na sequência de Marx, em termos de normatividade crítica, é em primeiro lugar a Teoria Crítica de Frankfurt, mais ainda focada em ideologia, acriticamente fundada no humanismo de seus *Manuscritos de 44*, emoldurada ademais por uma dialética antitética hegeliana, pretensamente antiautoritária, antipositivista, enfaticamente negativa. Isto é, vem agora um neo-marxismo, sem classe universal correspondente por base social, por isso mesmo uma teoria mais livremente radical, agora contra praticamente toda a Modernidade: razão, ciência, tecnologia, burocracia, Estado – até a própria democracia, entendida agora como fascismo.

Frente a isso, a sucessiva teoria francesa pós-marxista, dita anti-humanista, por seu lado, com sua virada linguocêntrica supostamente anti-metafísica, poderia ter oferecido um aprimoramento, enquanto reconciliada com a contingência na história, liberta de uma representação metafísica do sujeito, desconfiada de uma lógica dialética transcendental forte, também de um universalismo possivelmente opressivo e etnocêntrico. Poderia ter-se oferecido como uma crítica a favor de um ponto de vista deflacionário, falibilista, mais empírico e experimental, pragmático, que poderia significar, a meu juízo, uma secularização e democratização, não-céticas nem niilistas, da teoria crítica anterior, mais literalmente marxiana. Entretanto, não acho que nada disso tenha sido de fato contemplado pela teoria crítica pós-estruturalista, ainda que haja nela elementos interessantes para a superação de um hegelianismo lógico-dialético pesado, do humanismo essencializado que lhe corresponde, e de certas consequências políticas indesejáveis, autoritárias, deles derivadas. O fato é que, e posso estar falando aqui de uma vulgata, a nova crítica francesa acabou sendo algo paradoxalmente mais esotérico, intelectualista, novamente mais negativo, voltado demolidoramente contra a razão, objetividade, verdade, sujeito e agência, a

Modernidade inteira, o Ocidente enfim. Uma crítica ao final apoiada em outro humanismo dogmático e em outra meta-narrativa para a História, na verdade mais empobrecida, enquadrada por uma polaridade opressor-oprimido, simplificada, abstrata, *a priori*, não propriamente histórica.

O que temos aqui aparece antes como uma nova meta-narrativa absolutizada, mais do que metafísica, de acordo com a qual a Modernidade é tomada, juntamente com o Capitalismo, como universal e essencialmente pior do que qualquer outra coisa que lhe antecedeu - como a permanente reconstrução racionalizante, de discursos e práticas absolutamente excludentes, dominadores, manipuladores. Tais discursos modernos servem, para a nova crítica, ao que se pode entender como o novo inumano, a ser enfrentado ou resistido por uma normatividade inversa, aquela do antes rebaixado/anormalizado por aqueles discursos, como a normatividade de um humano inversor, representado pelo oprimido e discriminado abstrato. O que é esse verdadeiro e novo humano? Precisamente tudo o que é representado no discurso ou na ideologia modernos, alegadamente monolíticos, totalmente dominantes, como o não-humano ou o menos-que-humano. Ademais, nessa nova teoria crítica, encontramos aparentemente o paradoxo de um relativismo dogmático, à beira do nihilismo, na forma de uma negação não-dialética de tudo o que aí está, e de uma afirmação transcendental, inquestionável, de si mesmo e dessa negação.

Tudo isso é consequência, entretanto, não de uma virada linguística qualquer, mas de uma muito particular, iniciada pelo *estruturalismo linguístico* saussuriano, logo passada ao campo mais geral das Humanas pela porta da antropologia, e desenvolvida como nova teoria crítica, estruturalista/pós-estruturalista, até agora condicionada pelo passo inaugural de Saussure e Lévi-Strauss. Uma nova teoria crítica supostamente anti-humanista traz agora descontinuidades, polaridades, estruturas determinantes e formais, sem dialética ou mediação e sem sombra de sujeito. Marx já exibiu um enquadramento estruturalista do real, o que possibilitou a leitura estruturalista althusseriana do *Capital*, o que nos permite agora conceber retrospectivamente uma sequência particular para todo esse desenvolvimento crítico francês, depois franco-americano: Saussure, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida. Uma sequência na qual o estruturalismo linguístico, sem-mundo, da linguística saussuriana, dá lugar ao estruturalismo desvelador dos códigos ocultos da cultura, de Lévi-Strauss, e este a um marxismo também anti-sujeito, de Althusser. Após o que Foucault aparece como o relativista decifrador de estruturas discursivas determinantes, semi-transcendentais, da trama discurso-conhecimento-verdade-poder, no fim das contas normativamente partidário das 'identidades' discriminadas e sujeitadas por tais discursos, de forma polarizada. Por fim, Derrida, nisso seguido ao seu modo

pelo mesmo Foucault, acrescenta um 'livre jogo' a essas estruturas anti-sujeito, subtraindo-lhes o suposto centro 'metafísico' (Deus, Homem, Ser, Corpo, por que não também Modernidade, Capitalismo, História, Maniqueísmo etc.). Nem por isso a nova crítica deixará de se absolutizar.

Sem entrar aqui na distinção entre vulgata e pensamento originário que a inspira, entendo que essas variantes críticas em sucessão se mostram ainda marcadas por elementos estruturalistas saussurianos, linguocentristas, de que não há nada fora da linguagem, de uma ausência de referência, de uma esfera discursiva estrutural determinante por trás de realidade, de sujeito e pensamento aparentes, etc. Junto com isso, elas se mostram cada vez mais marcadas pela cripto-normatividade, de tipo não tão novo, de um humanismo anti-moderno, antiocidental, anticapitalista, por um juízo histórico dogmático e totalizante comparável ao anterior.

6. O linguocentrismo pós-estruturalista e suas consequências políticas binaristas e fracionistas.

Só que agora trata-se de um humano ainda mais negativo, em forma binarista mais abstrata, levada a qualquer desigualdade social, histórica, que possa ser encaixada em tal polarização, seja de gênero, raça, classe, colonialidade etc. As questões sociais, materiais, são assim 'foucaultianizadas', 'discursivizadas', dentro do paradigma crítico linguocêntrico, com a substituição da matéria real das desigualdades e assimetrias sociais, políticas etc., e de sua dinâmica viva, por uma abordagem desconstrucionista, inversora do discurso supostamente dominante e da norma por ele supostamente sustentada. Não por acaso, no que diz respeito ao campo da filosofia e das humanidades críticas, na era da globalização e do neoliberalismo, essa perspectiva substituiu o marxismo tradicional e moldou inteiramente a cultura dominante na universidade de humanas, especialmente nos Estados Unidos, de onde tem sido exportada para o resto do mundo.

As categorias/identidades sociais mencionadas podem ser agora concebidas como compondo uma lista de pequenos 'proletariados' particulares (a própria política 'de classe' também pode ser uma espécie de identitarismo), discriminados/ marginalizados/oprimidos pelas normas pretensamente universais, mas de fato totalmente chauvinistas, da Modernidade. Sempre em benefício de suas contrapartes opressoras, os dois lados transformados em identidades abstratas essencializadas, fixadas, e, do lado dominado, inteiramente fracionadas. Isso tendo como consequência sua fixação em movimentos sociais separados, de minorias, na qualidade de novos sujeitos privilegiados da crítica e novos *loci* para resistências político-culturais supostamente radicais. Para remediar tal segmentação do social e do político, e o relati-

vismo correspondente de pontos de vista irredutivelmente múltiplos e incomensuráveis, teremos agora as estratégias de transversalidade e interseccionalidade. Junto com uma nova universalidade, mais problemática e abstrata que a anterior, baseada na qualidade de serem todos ‘igualmente’ oprimidos/discriminados, em última análise pelo mesmo Opressor, e segundo uma única Narrativa histórica. Trata-se de uma nova normatividade baseada no atributo de sustentarem todas uma mesma postura moral-teórica, geral, superior, ao final super-totalizante, contra a injustiça estrutural, o Ocidente, a Modernidade, o Capitalismo, o Macho-Branco etc.

Tendo como pano de fundo uma posição fundacionista forte, binarista, o jogo inversor de valores, da desconstrução, será jogado, todo o mal considerado como construção social discursiva, binária, para ser, então, binariamente negada. A partir daqui, como nos parece, será difícil alcançar ou moldar o ‘Nós’ concreto, político e inclusivo, transformador, que Linda Alcoff cobra em seu *Uma Epistemologia para a Nova Revolução*. Pois o que temos agora é uma má disposição contra tudo o que está além daquelas e de mais outras partes separadas, contra tudo o que implica em unidades históricas concretas, maiores, de contornos menos nítidos, não essencializáveis, restando como opção apenas tentar associar aquelas partes distintas na forma de um agregado ou somatório. O corpo político geral, real, não poderia, assim, ser desafiado concreta e politicamente, com vistas a outro melhor, por uma transformação de seus elementos institucionais constituintes, de alcance também geral. Nem haveria grandes preocupações comuns legítimas, na verdade gerais, mas concretamente particulares, nada universais, nem a correlata configuração de eventuais destinos comuns que lhes correspondam. Por aí não poderíamos pensar em coisas como outra cidadania geral mais efetiva, uma democracia melhor, formas de vida institucionais inteiras, nações, estados, regimes melhorados. Enquanto a fórmula da ação política que corresponde a tudo isso parece se resumir à ideia de resistir (junto com negar e inverter), mais do que a de transformar ou criar – politicamente.

Dentro de tal paradigma, tampouco poderíamos pensar na reformulação de crescentes assimetrias internacionais, de suas bases materiais e institucionais, nem na reformulação de economias nacionais inteiras, e de políticas econômicas gerais deletérias, nem pensar na reformulação do capitalismo real, melhor dizendo, de capitalismo reais, materiais, concretos, particulares, circunstanciados. O mundo pode agora descansar em paz, o fascismo e a pior direita agora estão livres para cuidar do que quer que implique em paródias de tais sínteses concretas, em relações e identidades mais amplas, também simbólicas, em termos de nação, povo, comunidade, cultura. Como já pude mencionar, não quero dizer que a teoria crítica pós-estruturalista e pós-marxista inteira não tenha acrescentado algo de novo e positivo ao paradigma marxiano-

hegeliano que a antecedeu, ou que ela não tenha uma herança a ser aproveitada, segundo sua adequação a contexto e conjuntura particulares. Mas certamente devemos encontrar uma maneira de avançar para além desse paradigma identitário, o que para nós significa necessariamente ir além da sua virada linguística, linguocêntrica, discursiva, estruturalista, para uma abordagem mais prático-ativa, produtiva, materialista.

7. Como seria uma normatividade emancipatória prático-poiética, materialista e plural?

O ponto de vista materialista prático-poiético quer ser realista mas não representacionista, está interessado em fatos, comprometido com ‘tomar as coisas do modo certo’, e não alhos por bugalhos, com entender nossas crenças como formadas e verificadas em nosso trato prático-material com o mundo e com as pessoas.⁴ Trata-se de um ponto de vista que sustenta um realismo prático não-mentalista, não-especular, socialmente constituído, e concebe sujeitos empíricos modestos, finitos, capazes de conhecimento e agência, tão social e historicamente constituídos quando constituintes. No plano do conhecimento, pressupõe interacionismo e intersubjetividade, donde justificação e, em termos do real-social, compreende estruturas não-absolutizadas, variadas, que não excluem nem contingência e pluralismo, nem intencionalidade e agência. Poética pragmática tem a ver com falibilismo e experimentalismo, não com ceticismo, agnosticismo ou relativismo, tem a ver com democracia. Não com compreensões logocêntricas, dogmáticas, intelectualistas, que atribuam uma ‘ignorância estrutural’ às pessoas comuns e decretem o peso de alguma determinação absoluta sobre elas. Ademais, já que estamos na universidade, é intenção desse ponto de vista superar a distância, oposição e até animosidade existentes entre as humanidades, crítica e normativamente preocupadas, e as disciplinas técnico-científicas, transformadoras, preocupadas com resultados práticos, não menos criadoras. Além de, naturalmente, superar a distância entre as perspectivas críticas intelectuais acadêmicas, eventualmente elitistas, e as pessoas comuns fora da academia, com suas necessidades e aspirações sentidas, dos 99% junto aos quais nós acadêmicos corremos o risco de ser/parecer o 1% estranho, como pensamos que apenas o círculo mais rico e poderoso parece e é.

A pegada prático-poética de nosso enredamento sensível-produtivo, comum, com o mundo e entre nós mesmos, quer fomentar uma perspectiva holística-material sobre formas de vida, englobando suas práticas de produção, objetivação, apro-

⁴ Essas coisas se encontram mais bem explicadas, por exemplo, em nosso “O Mundo Bem Nosso: Anti-representacionismo poiético-pragmático, não linguístico”, em *Cognitio*, v. 16, 2015.

priação e mudança, junto com um reconhecimento de sua – nossa – inelutável materialidade. O que se pode entender como uma compreensão da sociedade situada entre o esquemático, estrutural, modo de produção de Marx (para ele próprio também modo de vida) e a mais plástica e diversa forma de vida, como conjunto de práticas e instituições, mais ou menos como descrita, por exemplo, por Rahel Jaeggi, talvez demasiado pacificada e não suficientemente material. A propósito, ainda, da atenção, no âmbito da filosofia geral, à dimensão material da existência, tem havido mais recentemente alguma conversa sobre materialismo em semiótica, sobre materialismo especulativo, sobre filosofia orientada a objetos, em círculos acadêmicos metropolitanos, mas não vimos muito uso ou proximidade nisso tudo.

Para contrastar ao mesmo tempo com o linguocentrismo e com Marx, mencionemos então, rapidamente, um aspecto particular ao nosso ponto de vista, que tem também implicações normativas: a ênfase em objetos, até em sistemas de objetos, junto com o foco em práticas enquanto encorpadas, envolvendo o acesso a, e o uso de objetos – um foco relações, significados e valores que lhes acompanhem. Quando se trata de significação e normatividade, agência e conhecimento, além de emancipação e empoderamento, como não levar em consideração o mundo dos artefatos, nossas relações com eles, as assimetrias e formas de poder e de subjetividade que contribuem para engendrar, multiplicar ou sustentar? No nível mais paroquial ou mais global, quais divisões internacionais de trabalho e poder, quais ordens domésticas ou mundiais de produção, distribuição, apropriação de objetos estão aí envolvidas? Como separar isso da discussão sobre uma sociedade mais bem constituída e democrática, *i.e.*, das discussões sobre justiça e superação da pobreza, bem como daquelas sobre autonomia, emancipação, florescimento produtivo e materialmente empoderador.

Ainda em comparação ao materialismo de Marx, o que este vê como duas esferas distintas do corpo social e político, uma material-objetual, a outra espiritual-ideal, nós vemos como uma e como muitas, o que não quer dizer que aí não se constituam estruturas e polarizações um tanto gerais e fixadas. Vemos a sociedade como um conjunto de múltiplas esferas, constituídas por práticas, instituições, propósitos, nas quais estamos sempre envolvidos, enquanto corpóreos, com relações e artefatos, bem como com signos e símbolos de todos os tipos a esses associados. Portanto, passamos do dualismo rígido entre infraestrutura e superestrutura, e entre práticas teóricas críticas e práticas materiais alienadas, para uma multiplicidade e uma unidade relativas, e a uma atenção renovada ao lugar e ao papel, também relativa, complexa e mutavelmente estruturante, de materialidades, objetos e meios, dentro das formas de vida e das relações que as constituem. Esses são pontos centrais para nosso materialismo prático, e o distinguem do materialismo histórico tradicional, para não dizer da filosofia

linguocêntrica, cujos artefatos preferidos são apenas palavras e declarações, daí estruturas discursivas enquanto determinantes, sendo tudo mais tomado em relação a elas. As nossas são noções que devem sustentar uma rica ideia de cultura material (também, indistintamente, espiritual e simbólica), e de formas de vida necessariamente constituídas por práticas/ instituições/ objetos, que condicionam tanto relações e assimetrias sociais, como mesmo diferentes formas de subjetividade e valor. Isso tudo sem envolver implicações normativas dogmáticas, binaristas, aprioristas, mas, ao contrário, abertas, plurais, empíricas, conectáveis então a ideias de intencionalidade, agência, autoria, empoderamento e florescimento materiais.

* * *

Marx parece considerar basicamente apenas dois tipos de objetos: grandes instrumentos de produção (os únicos relacionalmente relevantes para ele), e pequenos bens de consumo, objetos de relativamente poucos tipos e formas de uso, aqueles conhecidos durante sua vida, sem importância para a configuração das relações entre humanos. Marx também conhece, para a Modernidade, apenas duas relações de propriedade com respeito àqueles: a propriedade privada e a pública. De outro lado, é verdade que, também para nós, embora em um sentido muito mais amplo e variado, a introdução de novos objetos e consequentes práticas novas é o que nos faz históricos, e traz consequências para todas as nossas relações e valores, inclusive morais. E aqui não estamos falando apenas de meios clássicos de produção, mas também de objetos relevantes e transformadores igualmente condicionantes de formas de vida, como automóveis e estradas, anticoncepcionais e smartphones, internet e computadores, imprensa, livros e lápis, etc. Como antes a caravela, a roda, o fogo, os facões, espadas, cavalos, as fortalezas, as cidades, também os arranjos institucionais, formas de associação, criações 'espirituais' etc.

Depois disso, podemos formular uma dialética entre objetos, práticas, relações e subjetividades, na qual o desenvolvimento permanente e a introdução de novos objetos dissolvem relações antigas, que correspondem a objetos/ meios/ circunstâncias mais antigos, e dão origem e suporte a novas relações, formas de vida e subjetividades particulares. Tal dialética, porém, não parece satisfazer as normatividades marxistas nem desconstrucionistas, binárias, esquemáticas, essencializadas, pouco empíricas. É que, junto com isso, a sociedade não é por nós concebida como sendo ou devendo ser organizada por qualquer princípio único, seja cooperação ou competição, identidade ou diferença, mesmo porque ela é um conjunto de práticas e nichos que se desdobram em lógicas e normatividades diversas – o que não quer dizer não concertadas ou não intercomunicáveis. Daí que não só a chamada emancipação deve ser obra das pessoas

envolvidas, mas também seu diverso conteúdo deve ser definido por suas próprias decisões e aspirações, relações e circunstâncias, variadas e em desenvolvimento.

Diferentes instituições, formas de propriedade, comunais e privadas, em todos os tipos de combinações, podem assim ser visadas e experimentadas. O melhorismo, o aprimoramento material e o florescimento pessoais podem ser imaginados e testados, em favor de inclusões sociais, políticas, culturais, e de novas formas de agência e criação, e de novos e variados arranjos econômicos e sociais democratizantes. Em termos de arranjos mais gerais, como solução para desigualdades materiais e para emancipação política, as possibilidades aqui não se resumem apenas a uma mal-sustentada proliferação de direitos outorgados pelo Estado, sem base material, perdidos ou esvaziados no primeiro aperto político ou econômico. Nem a uma distribuição *post-festum*, como na social-democracia metropolitana, nem ao coletivismo de um capitalismo de Estado, nem ao individualismo atomista liberal, mas sempre envolvendo nossas objetivações e nossas relações com objetos. Enfim, sobre emancipação, objetos e instituições, sobre imaginação e experimentação, vale lembrar aqui a velha história que todos conhecem: a condição dos escravos norte-americanos feitos livres, por exemplo, não teria sido mais real se tivesse sido acompanhada dos prometidos ‘40 acres e uma mula’? É com referências tais que podemos elaborar a ideia de uma cidadania material e de uma includente democratização da atividade econômica, de mudança de arranjos institucionais em geral, o que abre um grande espaço para teorias e práticas, para imaginação e criação, para a contribuição da filosofia e das humanidades em geral, frequentemente em associação às engenharias e técnicas, às artes e à política.