

O QUE O EMBUSTE DE SOKAL NOS DEVE ENSINAR

As consequências perniciosas e as contradições internas do relativismo «pós-moderno»

Paul Boghossian

No Outono de 1994 um físico teórico da Universidade de Nova Iorque, Alan Sokal, submeteu um ensaio à *Social Text*, a principal revista de estudos culturais. Intitulado «Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity» («Transgredir fronteiras: para uma hermenêutica transformativa da gravidade quântica»), pretendia ser um artigo erudito sobre as implicações filosóficas e políticas «pós-modernas» das teorias da física do século XX. Contudo, como o próprio autor revelou mais tarde na revista *Lingua Franca*, o seu ensaio não passava de uma trapalhada de incongruências deliberadas, disparates e *non-sequiturs* (raciocínios errados), alinhavados de forma a ter boa aparência e a lisonjear os preconceitos ideológicos dos directores da revista. Depois de ser avaliada por cinco membros do conselho editorial da *Social Text*, a paródia de Sokal foi aceite para publicação como se fosse um ensaio académico sério. Foi publicado em Abril de 1996 num número especial da revista inteiramente dedicado à refutação dos que acusam as críticas dos estudos culturais à ciência de estarem em geral repletas de incompetência.

O embuste de Sokal está a adquirir rapidamente o estatuto de um *succès de scandale* clássico, recebendo imensa cobertura da imprensa dos Estados Unidos, e cada vez mais também da Europa e da América Latina. Nos Estados Unidos, entre as que já tiveram lugar e as que estão agendadas, contam-se mais de 20 discussões públicas dedicadas a este tópico, incluindo sessões repletas em Princeton, Duke, Universidade de Michigan e Universidade de Nova Iorque. Mas que mostra exactamente o embuste de Sokal?

Acho que mostra três coisas importantes. Em primeiro lugar, que as perspectivas relativistas duvidosamente coerentes sobre a verdade e a evi-

Disputatio 2, Maio 1997

dência ganharam de facto uma larga aceitação na academia contemporânea, tal como realmente parecia. Em segundo lugar, que este fenómeno teve precisamente o tipo de consequências perniciosas sobre os padrões de qualidade académica e responsabilidade intelectual que era de esperar. Por último, que nenhuma das duas afirmações anteriores reflecte necessariamente um ponto de vista político particular, e muito menos um ponto de vista conservador.

É impossível fazer justiça à enormidade do ensaio de Sokal sem o citar mais ou menos completamente. O que se segue é apenas uma pequena amostra. Sokal começa por estabelecer as suas credenciais pós-modernistas; escarnece dos cientistas por continuarem presos ao «dogma imposto pela longa hegemonia pós-iluminista exercida sobre a atitude intelectual ocidental»: a ideia da existência de um mundo exterior cujas propriedades são independentes dos seres humanos e a possibilidade de estes obterem um conhecimento fidedigno — ainda que imperfeito e hesitante — destas propriedades «conformando-se aos processos ‘objectivos’ e às receitas prescritas pelo (chamado) método científico». Sokal afirma que este «dogma» foi vigorosamente corroído pelas teorias da relatividade geral e da mecânica quântica, tendo-se mostrado ser a realidade física, «no fundo, uma construção social e linguística». Em defesa desta ideia Sokal não apresenta mais do que um par de afirmações dos físicos Niels Bohr e Werner Heisenberg, afirmações que discussões sofisticadas na filosofia da ciência dos últimos 50 anos já mostraram serem dúbias.

Sokal lança-se então em força em direcção à sua tese central, segundo a qual desenvolvimentos recentes na gravidade quântica — uma teoria física recente e ainda especulativa — vão muito mais longe, substanciando não apenas a negação pós-moderna da objectividade da verdade, mas também o princípio de um tipo de física que seria verdadeiramente «libertadora» e que estaria genuinamente ao serviço das causas políticas progressistas. Neste ponto, o seu «raciocínio» torna-se verdadeiramente arrojado, à medida que procura gerar conclusões políticas e culturais da física do muito, muito pequeno. As suas inferências são mediadas por nada menos do que uma miscelânea lamacenta de jogos de palavras (especialmente com as palavras «linear» e «descontínuo»), analogias forçadas, afirmações infundadas e o

que só pode ser descrito como *non-sequiturs* (raciocínios errados) de uma grosseria anestesiante (para usar uma expressão que Peter Strawson aplicou a alguém que o merecia muitíssimo menos: Immanuel Kant). Por exemplo, Sokal passa directamente da observação de Bohr de que na mecânica quântica «uma completa elucidação de um certo objecto determinado pode exigir diversos pontos de vista» para:

Em tal situação, como pode um sacerdócio secular auto-perpetuante de «cientistas» credenciados pretender manter um monopólio na produção de conhecimento científico? [...] O conteúdo e a metodologia da ciência pós-moderna fornece assim um apoio importante ao projecto político progressista, entendido no seu sentido mais lato: a transgressão de fronteiras, o derrubar de barreiras, a democratização radical de todos os aspectos da vida social, económica, política e cultural.

O autor conclui exigindo o desenvolvimento de uma matemática igualmente emancipada que, por não ser baseada na teoria dos conjuntos *standard* (Zermelo-Fraenkel), não mais constrangesse as ambições pós-modernas e progressistas da física nascente.

Como se tudo isto não fosse suficiente, Sokal condimenta o seu ensaio, *em passant*, com o maior número possível de pequenos fragmentos de disparates evidentes que cabiam numa página. Alguns destes disparates são de natureza puramente matemática ou científica — como, por exemplo, a afirmação de que a conhecida constante pi é uma variável, ou a de que a teoria dos números complexos, que data do século XIX e é ensinada às crianças nas escolas, é um novo ramo especulativo da física matemática, ou ainda a de que a excêntrica fantasia New Age do «campo morfogénico» constitui uma importante teoria da gravidade quântica. Outros disparates relacionam-se com as alegadas implicações filosóficas ou políticas das ciências básicas — como, por exemplo, a afirmação de que a teoria de campo quântica confirma as especulações psicanalíticas sobre a natureza do sujeito neurótico, ou a de que a lógica difusa é mais apropriada para as causas políticas da esquerda do que a lógica clássica, ou a de que o teorema de Bell, um resultado técnico na área dos fundamentos da teoria quântica, apoia uma alegada conexão entre a mecânica quântica e a «disciplina industrial do início da época burguesa». Sokal cita generosa e aprovadamente, ao longo de todo

o ensaio, textos dos mais importantes teóricos pós-modernos, incluindo vários redactores da revista *Social Text*, passagens que são muitas vezes de cortar a respiração pela sua combinação de autoconfiança e absurdo.

Os comentadores têm insistido muito na iliteracia científica, matemática e filosófica que a aceitação da algaraviada engenhosamente forjada por Sokal parece trair. Mas falar de iliteracia esconde uma distinção importante entre duas explicações diferentes das razões que terão conduzido a direcção da revista a decidir-se pela publicação do artigo de Sokal. A primeira é que, apesar de a direcção perceber perfeitamente bem o que as várias frases do seu ensaio diziam de facto, acharam que eram plausíveis, ao passo que o autor, como quase toda a gente, não acha tal coisa. Este facto pode classificar os membros da direcção como néscios, mas não impugna os seus motivos. A outra hipótese é a de que os membros da direcção não faziam ideia do que significavam muitas daquelas frases, não estando assim logo à partida em posição de avaliá-las quanto à sua plausibilidade. A plausibilidade, ou até mesmo a inteligibilidade, dos argumentos de Sokal, seria coisa que pura e simplesmente não teria entrado nas suas deliberações.

Penso ser evidente, e também muito importante notar, que a segunda hipótese é a verdadeira. Para ver porquê, considere-se, por exemplo, a seguinte passagem do ensaio de Sokal:

Tal como as feministas liberais se limitam frequentemente a um programa mínimo para a igualdade legal e social das mulheres, sendo «pró-escolha», também os matemáticos liberais (e até alguns socialistas) se limitam frequentemente a trabalhar no hegemónico quadro conceptual de Zermelo-Fraenkel (que, reflectindo as suas origens oitocentistas, já incorpora o axioma da igualdade), complementado unicamente com o axioma da escolha. Mas este quadro conceptual é extraordinariamente insuficiente para uma matemática libertadora, tal como foi demonstrado há muito tempo por Cohen 1966.

É muito difícil de acreditar que um membro da direcção que soubesse o que os vários termos usados significam realmente não tivesse erguido um sobrolho ao ler esta passagem, pois o axioma da igualdade (ou da extensibilidade) da teoria dos conjuntos fornece unicamente uma definição que permite saber quando dois conjuntos são idênticos — nomeadamente, quando têm os mesmos elementos. É óbvio que isto nada tem a ver com o libera-

lismo, ou, na verdade, com qualquer filosofia política de qualquer tipo. De forma semelhante, o axioma da escolha afirma unicamente que, dada qualquer colecção de conjuntos mutuamente exclusivos, existe sempre um conjunto que contém exactamente um membro de cada um desses conjuntos. Uma vez mais, é evidente que isto nada tem a ver com o tópico da escolha no debate sobre o aborto. Mas ainda que alguém fosse de alguma forma capaz de explicar claramente — coisa que me ultrapassa — a primeira frase citada em termos do gosto pós-moderno por trocadilhos e jogos de palavras, que explicaria a frase seguinte? A publicação de 1966 de Paul Cohen demonstra que a questão de saber se existe ou não um número entre dois outros números (transfinitos cardinais) particulares não é resolvida pelos axiomas da teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel. Como pode conceber-se que isto conte como uma demonstração de que a teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel é inadequada para os propósitos de uma «matemática libertadora», seja lá o que for que isso quer exactamente dizer? Não exigiria qualquer director que soubesse o que Paul Cohen demonstrou efectivamente em 1966 qualquer coisa mais em termos de explicação, de forma a tornar a conexão mais perspicua?

Uma vez que poderiam citar-se dúzias de passagens semelhantes — Sokal excede-se manifestamente, deixando pistas claras sobre as suas verdadeiras intenções —, a conclusão inescapável é esta: a direcção de *Social Text* não sabia o que queriam realmente dizer muitas das frases do ensaio de Sokal, mas não se importaram com isso. Como pode um grupo de académicos que dirigem o que é supostamente uma das mais importantes revistas de uma dada área permitir-se tal sublime indiferença ao conteúdo, verdade e plausibilidade de uma submissão académica aceite para publicação?

Numa tentativa de explicação, os co-directores Andrew Ross e Bruce Robbins afirmaram que «enquanto revista de opinião política e análise cultural sem *referees* [especialistas que julgam a qualidade das submissões] produzida por um colectivo editorial [...] *Social Text* tem-se colocado sempre na tradição das ‘pequenas revistas’, tanto quanto no domínio académico». No entanto, é difícil ver isto como uma explicação adequada; presumível-

mente, até mesmo uma revista de opinião política deve interessar-se pela questão de saber se o que publica é inteligível.

Parece-me que Ross e companhia deviam ter dito antes que *Social Text* é uma revista política num sentido mais profundo e radical: sob certas circunstâncias, está preparada para deixar que a concordância com a sua orientação ideológica ultrapasse qualquer outro critério de publicação, incluindo uma coisa tão básica como a pura inteligibilidade. A perspectiva de poder apresentar nas suas páginas um cientista — nada mais nada menos do que um físico —, emprestando todo o peso da sua autoridade à sua causa, foi suficientemente compulsivo para em função disso terem desprezado o facto de não fazerem ideia sobre que tipo de apoio estavam exactamente a receber. E isto parece-me ser o que está no âmago da discussão levantada pelo embuste de Sokal: não se trata da mera existência de incompetência na academia, mas antes daquela sua forma específica que surge quando se permite que critérios ideológicos tomem completamente o lugar de padrões académicos, de tal forma que nem mesmo simples considerações quanto à sua inteligibilidade são encaradas como relevantes para a aceitabilidade de um argumento. Como é possível, dada a história recente e deplorável das concepções ideologicamente motivadas do conhecimento — o lisenkoísmo na União Soviética de Estaline, por exemplo, ou as críticas Nazis à «ciência judia» —, que este tipo de comportamento se tenha tornado outra vez aceitável?

A resposta histórica completa é muito longa, mas não restam muitas dúvidas de que um dos seus componentes cruciais foi o alastrar instantâneo, em vastos sectores das humanidades e das ciências sociais, de um conjunto de perspectivas relativistas simplórias sobre a verdade e a evidência, geralmente identificadas como «pós-modernistas». Estas perspectivas autorizam a, e na verdade costumam insistir na necessidade da, introdução de critérios políticos em substituição da avaliação historicamente mais familiar em termos de verdade, evidência e argumentos.

A maioria dos filósofos aceita que um investigador completamente desinteressado é coisa que não existe, isto é, um investigador que enfrente o seu tópico sem quaisquer assunções, valores ou preconceitos prévios. Mas o pós-modernismo vai muito para além desta observação historicista, como

explica (sem necessariamente sancionar) a acadêmica feminista Linda Nicholson:

A afirmação historicista tradicional segundo a qual toda a investigação é inevitavelmente influenciada pelos valores do investigador fornece pouquíssima resistência à norma da objectividade [...] [A] manobra mais radical da viragem pós-moderna consistiu em afirmar que os próprios critérios que demarcam o verdadeiro e o falso, assim como as distinções associadas entre ciência e mito ou facto e superstição, são internas às tradições da modernidade, não podendo ser legitimadas fora dessas tradições. Além disso, argumentou-se que o próprio desenvolvimento e uso de tais critérios, assim como a sua aplicação a outros domínios mais vastos, tinha de ser descrito como algo que representa o crescimento e desenvolvimento de «regimes específicos de poder». (Da introdução à sua antologia *Feminism and Postmodernism*)

Tal como Nicholson percebe, o historicismo, por mais lato que seja, não implica que a verdade objectiva seja coisa que não exista. Conceder que ninguém acredita em algo *somente* por ser verdade não é negar a existência da verdade objectiva. Além disso, conceder que nenhum investigador nem nenhuma investigação são completamente imparciais não implica que não possam ser mais ou menos imparciais, ou que os seus preconceitos não possam ser mais ou menos prejudiciais. Conceder que a verdade nunca é a única coisa que alguém procura não é negar que algumas pessoas ou métodos sejam melhores do que outros nessa procura.

O historicismo deixa portanto intactos quer a afirmação de que o nosso *objectivo* deve ser alcançar conclusões que são objectivamente verdadeiras e justificadas, independentemente de qualquer perspectiva particular, quer a afirmação de que a ciência é a melhor ideia que alguém teve para alcançar esse objectivo. O pós-modernismo, ao procurar despromover a ciência da posição epistémica privilegiada que tem vindo a ocupar, esbatendo assim a distinção entre ela e «outras formas de conhecer» — o mito e a superstição, por exemplo — precisa de ultrapassar decisivamente o historicismo, para poder negar que a investigação possa ter como objectivo coerente a verdade objectiva. Na verdade, de acordo com o pós-modernismo, o próprio desenvolvimento e uso da retórica da objectividade, longe de incorporar uma metafísica e epistemologia sérias da verdade e da evidência, representa apenas uma maneira de procurar o poder, silenciando essas «outras formas

de conhecer». Dado este ponto de partida, segue-se que a luta contra a retórica da objectividade não é primariamente uma questão intelectual, mas política: a retórica tem de ser derrotada e não apenas refutada. Contra este pano de fundo, torna-se muito fácil explicar o comportamento da direcção de *Social Text*.

Apesar de ser difícil compreender como poderia alguém professar efectivamente doutrinas tão extremas como estas, a sua ubiquidade nos tempos que correm é um facto angustiante familiar. Um artigo de primeira página do *New York Times* de 22 de Outubro de 1996 fornece-nos um caso recente e ilustrativo. O artigo era sobre o conflito entre duas perspectivas sobre a origem das populações americanas nativas — a explicação científica arqueológica e a que é oferecida em alguns mitos dos nativos americanos sobre a criação. De acordo com a primeira perspectiva, largamente confirmada, os seres humanos entraram pela primeira vez na América vindos da Ásia, através do Estreito de Bering, há mais de 10 mil anos. Em contradição com esta perspectiva, em algumas narrativas sobre a criação, os nativos americanos sustentam que os povos nativos vivem nas Américas desde que os seus antepassados emergiram na superfície da terra, vindos de um mundo subterrâneo de espíritos. O *Times* observava que muitos arqueólogos, divididos entre o seu compromisso com o método científico e o seu apreço pela cultura nativa, «têm sido praticamente conduzidos a um relativismo pós-moderno, no qual a ciência é apenas mais um sistema de crenças entre outros». Roger Ayon, um arqueólogo britânico que trabalhou com os povos Zuñi, disse: «A ciência é apenas uma das muitas maneiras de conhecer o mundo [...] [A visão do mundo dos Zuñis é] tão válida como o ponto de vista arqueológico sobre a realidade da pré-história.»

Como devemos entender isto? (O próprio Sokal mencionou este exemplo numa discussão pública em Nova Iorque e foi repreendido por Andrew Ross por pôr os povos nativos «em tribunal». Mas a questão não é sobre a visão do mundo dos povos nativos; é sobre o pós-modernismo.) A afirmação de que o mito Zuñi pode ser «tão válido» como a teoria arqueológica pode ser entendida em qualquer uma de três maneiras diferentes, que os teóricos pós-modernos tendem a não distinguir suficientemente: como uma afirmação acerca da verdade, da justificação ou da finalidade. Como veremos, contudo, nenhuma destas hipóteses chega sequer a ser remotamente plausível.

Interpretada enquanto afirmação acerca da verdade, a sugestão seria a de que a perspectiva Zuñi e a arqueológica seriam igualmente verdadeiras. À primeira vista, no entanto, isto é impossível, uma vez que se contradizem mutuamente. Uma delas afirma, ou implica, que os primeiros seres humanos das Américas vieram da Ásia; e a outra afirma, ou implica, que eles não vieram da Ásia, mas antes de outro sítio, de um mundo subterrâneo de espíritos. Como poderiam uma afirmação e a sua negação serem ambas verdadeiras? Se digo que a terra é plana, e o leitor afirma que é redonda, como podemos ter ambos razão?

Os pós-modernistas gostam de responder a este tipo de argumento dizendo que ambas as afirmações podem ser verdadeiras porque ambas são verdadeiras relativamente a uma perspectiva qualquer, não podendo falar-se de verdade independentemente de qualquer perspectiva. Assim, de acordo com a perspectiva Zuñi, os primeiros seres humanos das Américas vieram de um mundo subterrâneo; e de acordo com a perspectiva científica ocidental, os primeiros seres humanos vieram da Ásia. Uma vez que ambas são verdadeiras de acordo com uma perspectiva qualquer, são ambas verdadeiras.

Mas dizer que uma afirmação é verdadeira de acordo com uma perspectiva parece ser unicamente uma maneira enviesada de dizer que alguém, ou um grupo de pessoas, acredita nela. A questão crucial diz respeito ao que devemos dizer quando aquilo em que acredito — o que é verdade de acordo com a minha perspectiva — entra em conflito com o que o leitor acredita — com o que é verdade de acordo com a sua perspectiva. O que certamente não pode dizer-se, ao que me parece, sob pena de completa ininteligibilidade, é que ambas as afirmações são verdadeiras.

Isto devia ser óbvio, mas pode também verificar-se ao aplicar a perspectiva a si própria. Considere-se o seguinte: se uma afirmação e a sua negação podem ser ambas igualmente verdadeiras desde que existam duas perspectivas quaisquer em relação às quais ambas as afirmações sejam verdadeiras, então, visto existir uma perspectiva — o realismo —, relativamente à qual é verdade que uma afirmação e a sua negação não podem ser ambas verdadeiras, o pós-modernismo terá de admitir ser ele próprio tão verdadeiro quanto o seu oposto, o realismo. Mas o pós-modernismo não pode permitir que se admita isto; presumivelmente, o que está em causa é precisamente a falsida-

de do realismo. Vemos assim que a própria formulação do pós-modernismo, se for construído como uma perspectiva acerca da verdade, se autodestrói; a própria perspectiva pós-modernista pressupõe a existência de factos acerca da verdade independentes de perspectivas particulares.

Como se comporta o pós-modernismo quando é considerado enquanto afirmação sobre a evidência ou a justificação? Construído desta forma, a sugestão é que a narrativa Zuñi e a teoria arqueológica estão ambas igualmente justificadas, dada a informação disponível. Em contraste com o caso da verdade, não é incoerente que uma afirmação e a sua negação estejam ambas justificadas, como acontece, por exemplo, nos casos em que há poucos dados a favor de qualquer dos lados. No entanto, pelo menos *prima facie*, não é este o tipo de caso que está em discussão, pois, de acordo com os dados disponíveis, a teoria arqueológica está muitíssimo melhor confirmada do que o mito Zuñi.

Para obter o resultado relativista desejado o pós-modernista teria de afirmar que ambas as perspectivas estão justificadas, *tendo em conta as suas regras próprias quanto à aceitação de dados*, acrescentando ainda que não existe verdade objectiva que determine que conjuntos de regras devem ser preferidos. Dada esta relativização da justificação às regras de aceitação de dados características de uma certa perspectiva, a teoria arqueológica estaria justificada relativamente às regras de aceitação de dados da ciência ocidental e a narrativa Zuñi estaria justificada relativamente às regras de aceitação de dados usadas pela tradição relevante de construção mítica. Além disso, uma vez que não há regras de aceitação de dados independentes de perspectivas que permitam decidir a favor de um destes dois conjuntos de regras, ambas as afirmações estariam igualmente justificadas, não existindo escolha possível entre elas.

Uma vez mais, contudo, há um problema não apenas com a plausibilidade, mas com a auto-refutação. Suponha-se que concedemos que qualquer regra de aceitação de dados é tão boa como outra qualquer. Nesse caso, qualquer afirmação poderia contar como justificada, bastando para tal formular uma regra de aceitação de dados apropriada em relação à qual ela estaria justificada. Na verdade, segue-se que poderíamos justificar a afirma-

ção de que há regras de aceitação de dados melhores do que outras, forçando assim o pós-modernista a conceder que as suas opiniões sobre a verdade e a justificação são tão justificadas quanto as dos seus oponentes. Presumivelmente, contudo, o pós-modernista precisa de sustentar que as suas opiniões são melhores do que as dos seus oponentes; caso contrário, que têm elas de recomendável? Por outro lado, se pode dizer-se que algumas regras de aceitação de dados são melhores que outras, então têm de existir factos independentes de perspectivas que as tornem melhores e um relativismo consumado sobre a justificação é falso.

Sugere-se por vezes que o que se pretende dizer quando se afirma que o mito Zuñi é «igualmente válido» nada tem a ver com verdade ou justificação, mas antes com a finalidade visada pelo mito, diferente da finalidade da ciência. De acordo com esta linha de argumentação, a ciência tem por objectivo fornecer um relato descritivamente preciso da realidade, ao passo que o mito Zuñi pertence ao domínio da prática religiosa e da constituição da identidade cultural. Deve ser encarado como algo que tem fins simbólicos, emocionais e rituais, para além da mera descrição da realidade. Como tal, pode servir muito bem esses objectivos — melhor, talvez, do que o relato do arqueólogo.

O problema disto enquanto leitura do «igualmente válido» não é tanto o ser falsa, mas o ser irrelevante para a questão em causa; mesmo que fosse concedido, não poderia ajudar a causa do pós-modernismo. Se não se pretende que o mito Zuñi seja uma alternativa à teoria arqueológica enquanto relato descritivamente preciso da pré-história, a sua existência não tem qualquer possibilidade de lançar dúvidas sobre a objectividade do relato fornecido pela ciência. Não é possível que se levantem questões profundas sobre a objectividade do que qualquer de nós afirmou ou fez, se eu afirmar que a terra é redonda e o leitor não fizer qualquer asserção, contando-me ao invés uma história interessante.

Existirá então, porventura, uma tese mais fraca que, sendo mais defensável do que estes relativismos simplórios, sustente no entanto um resultado anti-objectivista? É difícil ver o que seria uma tal tese. Stanley Fish, por exemplo, ao procurar desacreditar a caracterização que Sokal apresenta do pós-modernismo, oferece o seguinte (Artigo de opinião, *New York Times*):

O que os sociólogos afirmam é que é claro que o mundo é real e independente das nossas observações, mas que os relatos do mundo são produzidos por observadores, sendo portanto relativos às suas capacidades, educação, treino, etc. Não é o mundo ou as suas propensões mas os vocabulários em cujos termos os conhecemos que são construções sociais [...]

A restante discussão de Fish deixa cuidadosamente na obscuridade a questão de saber o que pensa ele que esta observação mostra; mas afirmações semelhantes a estas são frequentemente apresentadas por outros autores como algo que constitui mais uma base para argumentar contra a objectividade da ciência. Os argumentos que daqui resultam não são convincentes.

Nem é preciso dizer que os *vocabulários* com os quais procuramos conhecer o mundo são construções sociais e que reflectem por isso vários aspectos contingentes das nossas capacidades, limitações e interesses. Mas daí não se segue que esses vocabulários são portanto incapazes de estar de acordo com as exigências da adequação relevantes para a expressão e descoberta de verdades objectivas.

Podemos mostrar por que razão isto é assim através do exemplo do próprio Fish. Não há dúvida que o jogo de basebol, tal como existe, com a sua concepção particular do que conta como uma «batida» e do que conta como uma «bola», reflecte vários factos contingentes sobre nós enquanto criaturas físicas e sociais. Se há conceitos que sejam construídos socialmente, «batida» e «bola» contam-se sem dúvida entre eles. Contudo, uma vez definidos estes conceitos — uma vez definida a zona da batida — passam a existir factos perfeitamente objectivos sobre o que conta como uma batida e o que conta como uma bola. (O facto de o árbitro ser o tribunal de última instância não significa que não possa cometer erros.)

De modo semelhante, a nossa opção por um esquema conceptual em detrimento de outro, com o fim de fazer ciência, reflecte provavelmente vários factos contingentes sobre as nossas capacidades e limitações, de maneira que um pensador com capacidades e limitações diferentes, como um marciano, por exemplo, poderia achar natural que se usasse outro esquema conceptual. Isto em nada mostra que o nosso esquema conceptual é incapaz de expressar verdades objectivas. O realismo não está comprometido com a

ideia de existir um único vocabulário no qual as verdades objectivas possam exprimir-se; está comprometido unicamente com a afirmação mais fraca de que, uma vez especificado um vocabulário, a questão de saber se as afirmações expressas nesse vocabulário são verdadeiras ou falsas tem uma resposta objectiva.

Ficamos com dois enigmas. Uma vez especificadas as doutrinas básicas do pós-modernismo, como conseguiram elas ser identificadas com uma perspectiva política progressista? E dado o facto de tais doutrinas serem tão claramente refutáveis, como conseguiram ganhar uma aceitação tão generalizada?

Nos Estados Unidos o pós-modernismo está estreitamente ligado ao movimento conhecido por «multiculturalismo», concebido em termos gerais como o projecto de dar o crédito apropriado às contribuições das culturas e comunidades cujas realizações têm sido historicamente negligenciadas ou subvalorizadas. É em relação a estes aspectos que o pós-modernismo tem sido apelativo para certas sensibilidades progressistas, uma vez que fornece os recursos filosóficos necessários para impedir que alguém acuse culturas oprimidas de sustentar opiniões falsas ou injustificadas.

Contudo, mesmo em termos puramente políticos, é difícil perceber como pôde o pós-modernismo parecer uma boa maneira de conceber o multiculturalismo. Se os poderosos não podem criticar os oprimidos porque as categorias epistemológicas centrais estão inexoravelmente associadas a perspectivas particulares, também os oprimidos não podem criticar os poderosos. A única solução que eu consigo vislumbrar para o que ameaça ser uma consequência fortemente conservadora é aceitar um padrão abertamente duplo: permitir que uma ideia questionável seja criticável se for defendida pelos que detêm o poder — o criacionismo cristão, por exemplo —, mas não se for defendido por aqueles que o poder oprime — o criacionismo Zuñi, por exemplo. Apesar de este estratagema se ter tornado familiar, como pode ele ser apelativo para alguém que tenha o mínimo de integridade intelectual? E como pode este estratagema não parecer profundamente ofensivo para as sensibilidades progressistas, cuja causa é suposto promover?

Quanto à segunda questão, relativa à aceitação generalizada do pós-modernismo, a resposta rápida é esta: os problemas relativos à verdade, ao significado e à objectividade estão entre as questões mais difíceis e espinhosas com que a filosofia se confronta, sendo por isso facilmente maltratados. Uma resposta mais detalhada envolveria a questão de saber por que razão a filosofia analítica, a tradição dominante no mundo de língua inglesa, foi incapaz de exercer uma influência correctiva mais eficiente. Afinal de contas, a filosofia analítica é conhecida sobretudo pela sua discussão detalhada e subtil de conceitos da filosofia da linguagem e da teoria do conhecimento, os mesmíssimos conceitos acerca dos quais o pós-modernismo está tão rudemente equivocado. Não seria razoável esperar que a filosofia analítica tivesse exercido maior impacto nas explorações filosóficas dos seus vizinhos intelectuais? E se não exerceu, poderá isso ser porque a sua fama de insularidade é pelo menos parcialmente merecida? Uma vez que a filosofia se ocupa das categorias mais gerais do conhecimento, categorias que se aplicam a qualquer área de investigação, é inevitável que outras disciplinas reflectam em problemas filosóficos e que desenvolvam posições filosóficas. A filosofia analítica tem uma responsabilidade especial em assegurar que os seus *insights* sobre matérias de interesse intelectual geral estejam facilmente à disposição de todos, e não apenas de um pequeno grupo de especialistas.

Seja qual for a explicação correcta para a actual *malaise*, o embuste de Alan Sokal constituiu o momento crítico para o que tem sido o princípio de uma tempestade de protestos contra o colapso nos padrões académicos e de responsabilidade intelectual de que sofrem actualmente vastos sectores das humanidades e das ciências sociais. Algumas das críticas mais penetrantes têm vindo, significativamente, de distintas vozes da esquerda, mostrando assim que quando se trata de transgressões tão básicas quanto estas, as alianças políticas não oferecem protecção. Quem estiver ainda inclinado a duvidar da seriedade do problema só tem de ler a paródia de Sokal.

(Tradução de Desidério Murcho)

Paul Boghossian
Dept. of Philosophy
100 Washington Sq.
New York University
NY, NY 10003, USA
boghossn@is2.nyu.edu