

HILTON JAPIASSU

**NEM TUDO É RELATIVO
A QUESTÃO DA VERDADE**

SUMÁRIO

Equipe de Realização

Editor: Carlos José Linardi
Supervisão Gráfica: Waldenes Ferreira Japyassú Filho
Assistente Editorial: Carlos Alberto Carmignani Linardi
Revisão: Antonio Orzari - Peppino D'Ardis
Capa: Peppino D'Ardis

Ficha Catalográfica

Japiassu, Hilton
Nem Tudo é Relativo
A Questão da Verdade — São Paulo: Editora Letras
& Letras, 2000

Bibliografia
ISBN 85-85387-95-5

Introdução	5
1. A onda relativista	23
2. O relativismo em questão	79
3. A questão da verdade	125
4. Notas	181
Conclusões	229
5. Apêndice: Como alguns filósofos conce- beram a verdade	259
6. Bibliografia Básica	267

1. Filosofia

Letras & Letras®
Atendimento ao Consumidor:
Av. Ceci, 1945 – Planalto Paulista
Fone: (0xx11) 577-5746/5581-2183 – Fax: (0xx11) 5594-2111
e-mail: letras@uol.com.br
cadastro@letraseletras.com.br
informacao@letraseletras.com.br
site: www.letraseletras.com.br
Colabore com a produção científica e cultural.
Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a
autorização do editor.

Este livro é também editado eletronicamente
disponível no site: www.letraseletras.com.br
Editora Virtual

INTRODUÇÃO

Um dos sintomas da crise intelectual de nosso mundo reside no fato de não pôr-se explícita e lucidamente em questão. De um modo geral, os grandes desafios ficam fora de todo fim racional ou razoavelmente discutível. Nessas condições, torna-se um lugar comum se dizer que a atividade do intelectual consiste num trabalho crítico, na medida em que deve quebrar todas as evidências, denunciar tudo o que parece impor-se como “normal” ou “natural” e não pode renunciar ao saber sem abandonar o que faz dele um ser livre e autônomo. Diante da incapacidade da sociedade contemporânea de criar novas significações sociais e de pôr-se a si mesma em questão e suas próprias instituições, compete ao filósofo, além de impedir que a questão da liberdade se subordine à do progresso das ciências, tentar criar novos pontos de vista e novas idéias, mesmo a partir de questões bastante antigas, mas ainda atuais e desafiadoras, como a que opõe verdade e relativismo.

Historicamente, foi assim. Mas uma precisão se impõe. No momento do nascimento da filosofia (na Grécia), é verdade que os primeiros filósofos questionaram as representações coletivas estabelecidas, criticaram as idéias sobre o mundo, sobre os deuses e o bom funcionamento da Cidade (*Pólis*). Mas logo esta atividade crítica sofre uma degenerescência. A maioria dos pensadores trai seu papel crítico. Muitos se convertem em racionalizadores do que é (do *status quo*), em justificadores da ordem estabelecida. O exemplo mais eloqüente é o de Hegel, proclamando que “tudo o que é racional é real” e que “tudo o que real é racional”. Ao surgir, a

filosofia nasce em profunda comunhão com a idéia de um *logon didonai* universal, de uma busca da verdade e de um questionamento do que aparece como representação e procurando ultrapassar todos os limites geográficos, de raça, língua e comunidade política. Assim, a universalidade do pensamento é uma invenção grega. Contudo, a universalidade política, mesmo como simples idéia, é uma invenção da Europa moderna. Os gregos criam as formas da democracia. Mas não a universalidade política.

Costuma-se dizer que vivemos hoje um momento de *crise*. Se a *krisis* (no verdadeiro sentido do termo) constitui um *momento de decisão*, entre os elementos opostos que se combatem, creio que vivemos muito mais uma fase de decomposição, posto que nossas sociedades cada vez mais se caracterizam pelo desaparecimento do conflito social e político. Assim, a crise que o mundo ocidental vive pode ser entendida como o esquecimento de colocar-se verdadeiramente em questão e autocriticar-se. Sempre soube criar, apesar de suas atrocidades e horrores, em nome justamente de uma discussão racional e aberta entre seres humanos, e rejeitando todo dogma último, esta capacidade de contestação interna e questionamento de suas próprias idéias e instituições. No entanto, perdeu essa capacidade. A ponto de reduzir o “indivíduo” livre e autônomo a uma simples marionete realizando espasmodicamente os gestos que lhe impõe o campo sócio-histórico: ganhar dinheiro, consumir e gozar. As vozes discordantes ou dissidentes não são mais abafadas pela força bruta nem pela censura direta, mas por uma violência simbólica e pela comercialização generalizada: “Há uma capacidade terrível da sociedade contemporânea de abafar toda verdadeira divergência, seja calando-a, seja fazendo dela um fenômeno entre outros, comercializado como os outros”(Castoriadis).

Em nossas sociedades há uma espécie de conspiração capaz de abafar, neutralizar ou simplesmente desqualificar a eficácia de toda crítica. É com o desmoronamento das ideologias da esquerda e a ascensão do “monoteísmo do mercado”, com o triunfo da sociedade de consumo e a crise das significações imaginárias, que se manifesta a atual *crise do sentido*. Ao estabelecer os valores econômicos como seus valores centrais (ou únicos) e ao estabelecer a economia como o fim da vida humana (não meio), a sociedade atual lhe propõe, como objetivo, a corrida desenfreada para um consumo sempre maior e um culto à divindade “mercado”. Não tendo mais necessidade de indivíduos autônomos, ela os atomiza para melhor conformá-los. E se esquece de colocar no centro da vida humana outras significações, distintas da expansão da produção e do consumo. Num momento em que as ideologias científicistas e os movimentos irracionistas parecem constituir as duas faces de uma mesma medalha, não é de se estranhar que o pensamento se torne desfigurado e perca bastante de sua audácia. Por isso, torna-se urgente redescobrirmos um pensamento de liberdade, capaz de zombar, não somente dos dogmatismos, integrismos e moralismos, mas de todos os ceticismos relativistas, a fim de fazermos de nosso esforço de conhecimento uma aventura infinita de busca da verdade. Trata-se de um pensamento sem dogmas, voltado para o futuro, que só progride destruindo suas próprias certezas, mas que não abre mão de buscar a verdade.

Vivemos uma época de conformismo generalizado, não somente no plano do consumo, mas no da política, das idéias e da cultura. Talvez estejamos vivendo no momento mais conformista da história moderna. De que adianta o indivíduo acreditar-se “livre” quando, na realidade, todos recebem passiva-

mente o sentido *único* que lhes é proposto ou imposto pelas instituições e pelos campos sociais? Quase todo mundo hoje se converte em “teleconsumidor” de bens materiais e de produtos culturais. Seu “prazer”, diferentemente do que ainda é capaz de sentir o espectador, ouvinte ou leitor de uma obra de arte, só comporta um mínimo de sublimação: a satisfação vicariante das pulsões por um avatar de “voyeurismo”, “prazer de órgão” bidimensional, acompanhado de um máximo de passividade. Seja “belo” ou “feio” o que apresenta a mídia, é recebido na passividade, na inércia e no conformismo, impedindo os indivíduos de exercitarem seu pensamento na abertura ao imprevisto, às idéias novas, ao questionamento das certezas estabelecidas e à necessidade de mudar seus modos de ser, pensar e agir.

Nossa sociedade está se esquecendo de que a *cultura* não pode ser reduzida ao simples funcional ou instrumental, pois apresenta uma dimensão imperceptível positivamente investida pelos indivíduos. Esta dimensão se manifesta no *imaginário* “poético”(no sentido grego de poiein: fazer), tal como se encarna nas obras e nas atitudes (comportamentos e condutas) que ultrapassam o simples funcional. A cultura contemporânea corre o risco de converter-se numa mistura de impostura “modernista” e de museísmo. Nos últimos anos, o “modernismo” tem se transformado numa velharia freqüentemente repousando em plágios que só são admitidos graças a um crescente neo-analfabetismo do grande público. Nossa cultura passada, ao invés de continuar viva numa tradição, torna-se objeto de um saber museico, de curiosidades mundanas e turísticas reguladas pelas modas.

Nessas condições, não é de se estranhar que, no domínio da reflexão, o pensamento criador dê lugar às reportagens históricas, aos comentários ou

às interpretações. Há toda uma corrente social e histórica fazendo com que tudo se torne insignificante. A televisão nos fornece um exemplo ilustrativo, na medida em que promove o culto do efêmero. A este respeito, P. Bourdieu é enfático: “Os fatos diversos têm por efeito provocar o vazio político, despolitizar e reduzir a vida do mundo à anedota e à tagarelice (que pode ser nacional ou planetária, com a vida das estrelas ou das famílias reais), fixando e retendo a atenção sobre acontecimentos sem conseqüências políticas, dramatizadas para delas se “retirar lições” ou transformá-las em “problemas de sociedade” (...) Alguns filósofos de televisão são chamados em socorro para restituir sentido ao insignificante, ao anedótico e ao acidental”(*Sur la télévision*, Liber Éditions, 1996, p.59).

Responsável pela emancipação da multiplicidade dos horizontes de sentido, por nossa renúncia dos megarelatos filosóficos e ideológicos, por nosso adeus ao “fim da história”, vale dizer, aos mitos do Progresso, da Emancipação e da Salvação, a mídia faz-nos viver hoje num quadro sem referências. Os fatos e os acontecimentos são fragmentados, são observados de todos os ângulos, carecendo de uma referência a uma totalidade que lhes dê sentido. De todos os acontecimentos, só vemos os detalhes. Consumimos milhões de notícias sem reflexão. Os efeitos especiais e secundários nos escondem o fundamental. Não sabemos mais distinguir o importante do trivial. A informática, as redes de comunicação e a mídia se convertem num grande acelerador de partículas impedindo-nos de perceber a órbita referencial das coisas. E com a perda do horizonte histórico, perdemos também o sentido da história. Vivemos na imediatez e na dinâmica do provisório. Não distinguimos mais entre o objeto e sua imagem. Estaríamos vivendo uma escatologia do tempo cumprido?

A saída da história suporia a libertação das alienações que nela ocorrem? Estaríamos totalmente entregues ao esteticismo do presente? Ou estaríamos assistindo à chance de uma superação da irracionalidade tecnocientífica pelas manifestações mais ou menos ultrametafísicas?

É neste contexto que devemos compreender a *ciência* e sua produção de verdades. Defrontamos com um processo de sua ideologização comportando dois elementos dinâmicos: a) o primeiro, promovendo-a ao nível de *valor* supremo de nossa civilização; b) o segundo, considerando essa promoção como intrinsecamente justificada pelo fato de a ciência constituir a mais alta expressão da *racionalidade* humana. Não resta dúvida que, em nossa mentalidade corrente, o conceito de “ciência” sempre vem associado ao de “progresso”. Esta identificação confirma, não somente a importância culturalmente por ela adquirida, mas a conotação de *valor* que lhe é atribuída. Quando falamos de “progresso”, não nos referimos apenas a uma mudança, mas a uma mudança “para melhor”. E é sempre um *valor* que nos permite julgar esse “melhor”.

As razões que o homem contemporâneo alega para emitir um juízo incondicionalmente positivo sobre a ciência e identificá-la quase sempre à sua dimensão de progresso são de natureza essencialmente *prático-instrumentais*. Se merece, por parte do grande público, tanta estima e consideração, isto se deve, não propriamente à sua *racionalidade*, a seus aspectos cognitivos de rigor e de objetividade (condição que parece bastante intelectual e desligada do concreto), mas a seus *resultados*, às suas inegáveis *conquistas* em todos os domínios, notadamente ao poder que confere ao homem sobre a natureza e a sociedade. Não é por acaso que vem assumindo a forma típica de uma *racionalidade*

pragmática, consistindo em estabelecer o modo o mais eficaz de coordenar meios para a obtenção de fins.

Desde os Gregos, a *razão* constitui o traço mais característico do ser humano. Seus dois caracteres são: a) sua capacidade de *conhecer o universal* e o abstrato; b) sua exigência de *conhecer o “por que”* das coisas (exigência que conduz o homem a argumentar dedutivamente, isto é, a estabelecer vínculos de consequência lógica entre enunciados). Por serem típicos de todo ser humano, esses dois caracteres fundam seu modo próprio de *intencionalidade*. Só ele pode *intencionar* (“voltar-se para” e “tornar presente a si”) as coisas e suas imagens. É o único ser capaz de intencionar o *abstrato*: tomar consciência do que é puramente possível. E é justamente essa capacidade de intencionar ou “visar” que funda a busca do “por que”. Ora, colocar a questão do “por que” de um fato, significa reconhecer ou postular a existência de *algo* que no momento ignoramos (um puro possível ou um abstrato), mas graças ao qual poderemos *compreendê-lo* e *explicá-lo*. E nesta atitude profunda da *razão* humana, não há apenas uma capacidade de intencionar o abstrato, mas a convicção de que o *imediato* não constitui o *originário*. Donde a necessidade de elucidarmos o que não vemos, se queremos compreender e fornecer a razão do que vemos. E é justamente esta exigência de compreensão e justificação (“exigência do *Logos*”) que constitui a mais distintiva característica de nossa racionalidade humana.

Por mais que tenha desejado viver na mais plena *autonomia*, conferindo-se suas próprias regras, o saber científico não consegue escapar do duplo olhar da filosofia e da história. Nos anos 1940, também os sociólogos começam a se interessar pelo funcionamento da comunidade científica. Logo distin-

guem aquilo que, em sua atividade, representa as qualidades que lhe são próprias (objetividade, desinteresse, transparência, etc.), e o que depende de suas condições concretas de exercício e funcionamento (instituições, meios, etc.). Posteriormente, alguns sociólogos e historiadores (notadamente britânicos), animados por um aguçado espírito crítico, decidem se comportar, em relação à ciência, como etnólogos diante de uma cultura estrangeira. Ao adotarem uma postura cética, põem-se a descrever a ciência em vias de se fazer e descobrem que, por vezes, vários preconceitos, interesses, concorrências, persuasão e negociações desempenham o papel de explicação. O grande mérito desses pensadores foi o de levantar, no interior mesmo das ciências, o debate do relativismo. Contrariamente à imagem habitual da ciência (feita de rigor, desinteresse, objetividade, transparência), puseram-se a questionar, através da observação meticulosa das atividades científicas, o rigor dos métodos e a evidência dos resultados.

Já se disse que, na ciência, o que menos conhecemos é a própria ciência. Para nos darmos conta disso, basta olharmos os dois pólos extremos dos discursos sobre ela: o cientificismo e o relativismo. De um lado, temos a afirmação da validade cognitiva absoluta e intrínseca dos saberes científicos, do outro, a depreciação de seu alcance, referida à pregnância da organização social e do contexto ideológico. Diante de um problema concreto, cada campo pode até atenuar suas teses e sofisticar seus argumentos. Mas quando surge um problema político (o debate sobre os organismos geneticamente modificados) ou um enfrentamento cultural (o *affaire Sokal*), as questões voltam a se radicalizar e a polarizar o campo da discussão. Enquanto uns lançam mão das análises da sociologia e da antropologia

das ciências para mostrar como as prioridades da pesquisa, as formas de sua prática e o estilo de suas expressões são estreitamente determinadas pelas condições sociais, os outros se esquecem completamente de que, apesar da contingência dessas determinações, os saberes produzidos demonstram uma extraordinária robustez epistemológica e inquestionável eficácia técnica. Ademais, diante da questão: tem a ciência condições de nos dar acesso à verdade das coisas?, duas posições se opõem: uma defende que sua vocação é a de nos fornecer um conhecimento objetivo e completo do mundo; a outra afirma que só pode fornecer-nos um saber parcial e subjetivo, porque humano.

Na contemporaneidade, a questão do *relativismo* vem se pondo a partir da década de 70 quando, do confronto entre a filosofia das ciências e a sociologia do conhecimento, impõe-se a questão: “existe a verdade científica”? Surgem (notadamente na Inglaterra) os chamados *social studies* que, reagrupando várias disciplinas interessadas na atividade científica (história, sociologia, epistemologia, economia), mudam as fronteiras do debate, envolvendo sociólogos, historiadores e filósofos em torno do *conteúdo* mesmo das ciências exatas. Cada um radicalizando suas posições ou pontos de vista, logo a oposição se transforma numa verdadeira batalha entre o *racionalismo* e o *relativismo*. Entre os que afirmam uma validade cognitiva absoluta e intrínseca dos saberes científicos (e freqüentemente, no grande público, de seu valor ético) e os que tentam desqualificar seu alcance, por causa da pregnância da organização social e do contexto ideológico.

Desde o século passado, a representação científica da ciência vem apresentando-a como estando presente, não somente no domínio *temporal*, mas no *espiritual*, na medida em que interfere nas

questões fundamentais que as sociedades enfrentam: o que é o homem? de onde ele vem? para onde vai? como deve agir? como deve organizar a sociedade? etc. A superioridade intrínseca dos conhecimentos científicos passa por um fato adquirido. Eles se fundam na rocha do método experimental e na análise metódica e rigorosa dos fatos. E como seus produtores se consideram “objetivos”, admitem que a ciência constitui o único caminho seguro para nos conduzir à Verdade. Mas é concebida, neste final de século, não só como um saber que é absolutamente verdadeiro, portanto, indiscutível e fora de alcance do espírito crítico, mas como um saber que, ultrapassando os erros antigos, é susceptível de revelar-se, por sua vez, absolutamente falso. Este paradoxo nos faz compreender que o desabrochar dos conhecimentos científicos e sua difusão ao grande público não conseguem deixar de conviver com o ressurgir de toda uma gama de conhecimentos pseudocientíficos e de comportamentos irracionais que nos invade.

Qual a *imagem* da ciência que os relativistas questionam? Reagem contra o discurso dominante segundo o qual as ciências são apresentadas como sistemas de proposições ou de enunciados podendo e devendo ser falsificados pelo confronto com a experiência. Como os procedimentos que caracterizam a ciência podem ser explicitados (fala-se de “método científico”), posto que o grande elemento é a reprodutibilidade sempre possível dos resultados experimentais, é apresentada como o Saber por excelência, como o meio privilegiado de acesso ao conhecimento do mundo e capaz de produzir verdades universais transcendendo o tempo ordinário dos historiadores. E isto, como se a categoria “ciência”, uma vez reificada, pudesse ser utilizada sem colocar nenhum problema maior; como se constituísse um

sistema de enunciados capaz de explicitá-los e libertá-los das demais formas de saber. O problema não consiste tanto em saber como as proposições dos cientistas se tornam verdadeiras ou em resgatar como sua legitimidade é negociada na comunidade científica, mas em descrever como enunciados científicos, através dos objetos e das práticas, impõem-se na competição para sua sobrevivência (social e cognitiva). Sendo a ciência um dispositivo que produz e inventa uma ordem, e não que “desvela” a ordem oculta da natureza, seus enunciados precisam ser *socialmente contextualizados*.

Em outras palavras, os relativistas contemporâneos defendem a seguinte tese: para o problema da verdade científica, nenhuma solução pode ser logicamente necessária e coercitiva ou impor-se no sentido absoluto do termo, posto que todo encerramento de um debate ou todo consenso só pode ser local por natureza, devendo ser compreendido no contexto preciso de sua elaboração. Por isto, a aparente universalidade dos enunciados científicos, o fato de serem descritos como “verdadeiros em toda parte” e compreendidos por todos “nos mesmos termos”, não pode constituir o melhor ponto de partida para a compreensão das ciências em sua história. Se os saberes científicos circulam, não é por serem universais. É porque circulam, quer dizer, são reutilizados por outros, em outros contextos, e atribuindo-lhes um sentido, que são descritos como universais.

Os partidários do relativismo mostram que sua tomada de posição está ligada a sociedades pluralistas e desencantadas. Reatualizam as palavras de Pascal: “as únicas regras universais são as leis do país às coisas ordinárias e a pluralidade às outras”; que conclui: “Verdade aquém dos Pirineus, erro além”, justificando que costumes, hábitos, direito, práticas sociais são incomensuráveis uns aos outros,

portanto, relativos a cada país. Conhecem também a proclamação de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”; e o ditado popular: “a cada um sua verdade”. Fundadas nesses modelos, são as proposições relativistas: a verdade de nossas idéias ou de nossos valores é relativa a um lugar, a um tempo e a um sujeito. Enquanto a discussão se limita ao domínio das “opiniões”, no nível do cotidiano, não produz graves conseqüências. Contudo, quando se situa no campo das ciências, o debate se torna acirrado. Nos dias de hoje, os chamados “comunitaristas” americanos retomam esses argumentos relativistas, renovando seu conteúdo: o universal não passa de uma referência inconsistente. Uma das conseqüências de sua justificação do relativismo é que elaboram uma teoria intelectual terminando por também justificar o fechamento das sociedades mais ricas nelas mesmas, tornando-se mais ou menos indiferentes à “sociedades das Nações” ou à espécie humana.

Todo o esforço da filosofia das ciências tem sido o detectar em que consiste a ciência, em elucidar seu verdadeiro estatuto e demonstrar que, diferentemente dos outros modos de conhecimento (filosóficos, estéticos, religiosos, míticos e ideológicos), é *autônoma* por seu método e *objetiva* por seus resultados. Todo mundo acreditava que “a ciência” só nos fornece conteúdos confiáveis, objetivos e universais. E isto, mesmo que possam ser considerados “verdades aproximadas”, provisórias e sempre revisáveis. Porque seus enunciados, em qualquer hipótese, são sempre mais sólidos que uma opinião, que um desejo ou uma convicção. Por isso, merecem ser cridos, pois são verdadeiros. No entanto, uma proposição científica deve sempre fundar-se na base da teoria e da experiência. E tal fundamento sempre pode ser posto em questão. Por isso, a atitude cientí-

fica se apresenta como antidogmática e sempre disposta a reconhecer seus erros.

Parece que tanto os cientistas humanos e sociais quanto os filósofos de nossa modernidade, que tanta importância deram à sua racionalidade formal, funcionando sob o influxo do Mercado, da Ciência e do Estado-nação burocrático, encontram-se ainda desarmados para *pensar* nosso futuro. Com o advento da chamada “pós-modernidade”, que teria decretado o fim da historicidade, surge a questão: a quem compete a responsabilidade de pensar a sociedade mundial que se encontra em gestação? Porque tudo indica que está nascendo privada de uma inteligibilidade teórica, ética e política. Um dos problemas que se destaca é o que opõe *Universalismo* e *Relativismo*. Pode ser formulado assim: será que a atual Globalização pode ou não ser considerada como uma Ocidentalização do mundo? Como a universalização dos valores ocidentais tem sido ou está sendo feita? Tais valores estão sendo aceitos espontaneamente, ou sendo impostos pela violência? Se o Ocidente não encarna a “naturalidade” nem esgota a “racionalidade”, claro que a ocidentalização só pode ser feita pelo uso da força ou da violência. A menos que pensemos em formas culturais e políticas susceptíveis de transcender a versão européia do universalismo, bastante apegada à idéia de que o universal não pertence à ordem do fato ou do resultado de um recenseamento empírico, mas depende da ordem do direito e do conceito, pois se estenderia a todo o universo (como a gravitação universal), a todos os espíritos (como os princípios universais da razão) e a toda uma classe de objetos (como a proposição: “todos os homens são mortais”).

O âmago do debate se situa na oposição radical entre *universalistas* (racionalistas) e *relativistas*. O questionamento atinge o princípio racionalista em

sua validade fundamental. Se entendemos por *racionalização* a construção de uma visão coerente e globalizante do mundo, mas a partir de um princípio único ou em função de um único aspeto das coisas, somos forçados a reconhecer: historicamente, a *Razão* tem sido entendida e apresentada como uma das mais poderosas formas de *racionalização* do etnocentrismo ocidental ou europeu. E a *universalidade* tem sido apresentada como a camuflagem ideológica de uma visão parcial do mundo e de um conjunto de práticas conquistadoras, dominadoras, colonizadoras e destruidoras de várias culturas e de muitos valores “alienígenos”, “bárbaros” ou simplesmente não-ocidentais.

Ao surgir como força de emancipação universal, a Razão Esclarecida (da *Aufklärung*) vem se impondo como o mais forte *princípio* universalizante capaz de justificar racionalmente a supremacia e a hegemonia de uma cultura, de uma sociedade e de uma economia sobre as outras. Há alguns anos atrás, Karl Popper proclamava: “Pretendo que vivamos num mundo maravilhoso. Nós, os Ocidentais, temos o insigne privilégio de viver na melhor sociedade que a história da humanidade jamais conheceu. É a sociedade a mais justa, a mais igualitária, a mais humana da história”. A grande força do *relativismo* consiste em repudiar a “deusa” Razão, vale dizer, toda razão absoluta, fechada e auto-suficiente e, ao mesmo tempo, em reconhecer seu caráter histórico e evolutivo, vivo e biodegradável. Porque ela não pode mais constituir o grande mito unificador do saber, da ética e da política, a não ser que continue seu processo perverso de desqualificar, repudiar e recalcar todos os apelos da paixão, da fé e das emoções (da subjetividade).

Em nome de quê devemos aceitar que a vida, conforme os cânones da razão precisa, obedecer

aos princípios utilitários da economia liberal? Por que devemos aceitar resignadamente a idéia segundo a qual a “boa” sociedade é a que se organiza em total conformidade com a razão, vale dizer, segundo a ordem, a harmonia e o cálculo? Por que é superior às outras a visão do mundo afirmando um perfeito acordo entre o “racional” e a “realidade”? Como se justifica a universalidade de uma ética afirmando que as ações e as sociedades humanas precisam ser racionais em seu princípio, em suas condutas e em sua finalidade? Por que a ciência moderna e sua racionalidade própria tiveram necessidade de eliminar, de seus materiais de construção, o oculto, o passional, o irracional e o a-razão? Por que fechou todos os canais de comunicação entre a inteligência e a afetividade? Por que sempre mascarou esta realidade profunda, que o homem não é simplesmente um ser-*sapiens*, mas *sapiens/demens*?

Claro que não temos respostas para essas questões. Mas não aceitamos as que nos estão sendo propostas ou impostas. O que pretendemos é fornecer alguns elementos de reflexão susceptíveis de “ampliar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que, em nós e nos outros, precede e excede a razão” (Merleau-Ponty). E o real sempre excede o racional. O problema é que, enquanto o *realismo* afirma que o conhecimento científico tem condições efetivas de descrever o real em si, independente de toda observação, posto que uma teoria científica validada constitui também uma verdade sobre o mundo; enquanto o *construtivismo* defende que a atividade científica constrói modelos dos fenômenos observados, não se contentando em descrevê-los, aceitando que os fatores sociais participam desse processo de construção; enquanto o *racionalismo* proclama que o saber válido é apenas o que se conforma às regras da razão; que o saber

científico explica verdadeiramente o mundo, posto repousar em enunciados consistentes e na experiência; enquanto o *relativismo* defende a tese geral: todo conhecimento ou toda norma só possui sentido relativamente ao sujeito individual ou coletivo que os enuncia ou os considera verdadeiros, defendemos a seguinte posição: como diria Sócrates, uma vida sem *exame* (interrogação) ou uma *paixão* (busca amorosa) pela *verdade*, é uma vida que não merece ser vivida. Jamais a possuiremos. Mas alimentamos sempre a crença e a esperança de poder encontrá-la. Se não procedermos assim, nossa identidade estará em questão: o homem tem tanta necessidade de *conhecer* quanto de *crer*.

Tentarei abordar nosso tema no contexto do assim chamado “*diálogo* com a epistemologia”. Pessoalmente, tenho certa desconfiança desse termo. Porque muitas vezes tem servido para camuflar a *ideologia* da conciliação a todo preço. Por um lado, podemos ser tentados a fazer os fatos entrarem, pela força, em nossas próprias esquematizações, em nossas concepções mais ou menos cegas e falsificadoras impedindo-nos de reconhecer a verdade, a nossa e a do outro. Por outro, podemos ser tentados a negar, tanto na teoria quanto na prática, a riqueza e a fecundidade dos *conflitos*, quer relegando-os do lado do mal, quer recusando-nos sistematicamente a fazer apelo a uma estratégia conflitual. Em todo caso, o *diálogo*, para nós, significa o esforço mútuo tendo em vista chegar, mediante a *palavra*, a um encontro na verdade. Neste sentido, é equivalente de uma *discussão construtiva* na qual ninguém possui a palavra final nem tampouco é proprietário exclusivo de princípios intangíveis e acabados, cada ponto de vista devendo ser ultrapassado em direção a outro sempre mais rico e englobante.

Se devemos dialogar, é porque *nossa verdade* precisa ser concebida como um processo de constante construção e não somos detentores de *princípios* absolutamente fundamentais nem tampouco podemos nos valer de *critérios* absolutos permitindo-nos instalar-nos num reino qualquer de segurança ou num porto seguro. Ademais, é porque possuímos apreensões diferentes da verdade. Não estamos certos, de antemão, de sua existência. Nossa verdade é um *tornar-se* verdade. Não podemos dizer, uma vez por todas, o que ela seja. Em sua construção, conhece momentos de profunda hesitação. É através de uma experiência que a descobrimos e podemos atingi-la de modo parcial e progressivo. Todavia, está fundada na *crença* racional (a que não é imposta pela força das armas ou pela força da autoridade e da tradição) de que existe a verdade e na *esperança* de que pode ser atingida. Em última instância, o diálogo é a *metodologia* dessa experiência: no plano especulativo, opõe-se à sofística, que é a arte da argumentação enganadora; no prático, opõe-se à violência, que é a recusa absoluta do outro. Onde excluir tanto o relativismo quanto o ceticismo.

1. A ONDA RELATIVISTA

Por “onda relativista”, entendemos todo este modo de pensamento segundo o qual as teorias científicas nada mais são que construções repousando em pressupostos arbitrários e constituindo um modo de conhecimento tributário das paixões sociais ou de convicções religiosas. Não há nenhuma lógica capaz de impor-se como absoluto de referência. Não somente na ordem do conhecimento, mas nos domínios religioso, moral ou político, tudo o que é proposto como “verdade universal” ou norma geral deve ser considerado como dogmático, autoritário e contrário à tolerância e ao pluralismo. Identificados como pensadores “pós-modernos”, pois pretendem questionar, não somente as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, mas a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, os megarrelatos ou os fundamentos definitivos de explicação, os relativistas atuais formam um movimento “radical” negando a unidade (isto é, a universalidade) da verdade, da razão, da realidade e da ciência. A ciência não pode mais ser entendida como um conhecimento universalmente válido sobre o mundo natural, mas como um construto particular ou “étnico” da sociedade ocidental. Para esse construtivismo social, todas as crenças são igualmente justificadas pelo consenso da comunidade, não havendo nenhuma verdade objetiva sobre o mundo real ou capaz de transcender o contexto social local. Como não existe a verdade correspondendo a uma realidade independente da mente, as alegações de conhecimento devem ser explicadas “simetricamente”, qualquer que seja sua verdade ou falsidade.

De forma que a verdade se reduz ao que se ajusta a um dado sistema de crenças.

Aliás, para o pensamento comum, a expressão “tudo é relativo” significa: todas as opiniões se equivalem, cada um tem sua percepção das coisas, cada um possui seus valores, não podemos julgar os outros, cada um tem razão de pensar como pensa, ninguém tem o direito de ditar aos outros o que devem pensar e fazer, etc. As opiniões diferentes se explicam pelo ponto de vista de cada pessoa, condicionada por sua educação, sua época, sua cultura, sua família, etc. No domínio das preferências pessoais, a maioria dos indivíduos adota esta filosofia espontânea segundo a qual todas as opiniões se equivalem. O fato de fulano adorar doce de coco e de sicrano detestar, é relativo, pois “gosto não se discute”: cada um tem direito à sua opinião.⁽¹⁾

Nos dias de hoje, sabemos que a ciência não pode ser entendida como um progresso contínuo e cumulativo de “verdades”, como uma espécie de “religião leiga” em cujo poder todos depositam uma confiança cega e cuja autoridade intelectual merece um respeito quase universal, mas como uma série de “revoluções”. A teoria epistemológico-racionalista de Popper mostra-nos que não podemos provar a verdade de uma teoria científica, mas tão somente sua falsidade. Por sua vez, os primeiros frankfurtianos (Adorno), ao enfatizarem as condições histórico-culturais da produção do saber, deram uma contribuição decisiva para se relativizar a racionalidade científica ocidental. Por essência, é “tecnológica” (Marcuse), pois só apreende o mundo em sua instrumentalidade; e o logos que a alma se revela fundamentalmente técnico, dominador e manipulador. O que podemos ler, em seu empreendimento, é uma lógica da dominação, uma visão do mundo típica de uma sociedade que se constrói e se expande vincu-

lando seu “ser” e seu “destino” à exploração da natureza e dos homens. Donde a insurreição dos *relativistas*, que não mais se limitam a uma crítica da ciência (exterior e de eficácia limitada), mas desenvolvem uma crítica de ciência, pretendendo atingir o cerne mesmo da atividade científica. É o que constata o físico Lévy-Leblond quando nos garante que, para entendermos por que a imagem da ciência não corresponde à sua realidade, precisaríamos levar em conta quatro paradoxos definindo sua situação atual:

- *Paradoxo econômico*: “Nunca a ciência fundamental esteve tão intimamente vinculada ao sistema técnico e industrial; mas seu peso econômico próprio está, doravante, em regressão”;
- *Paradoxo social*: “Nunca o saber tecnocientífico atingiu tanta eficácia prática; mas mostra-se cada vez menos útil face aos problemas (saúde, alimentação, paz) da humanidade em seu conjunto”;
- *Paradoxo epistemológico*: “Nunca o conhecimento científico atingiu tal grau de elaboração e de sutileza; mas se revela cada vez mais lacunar e fragmentado e cada vez menos capaz de síntese e de reformulação”;
- *Paradoxo cultural*: “Nunca a difusão da ciência dispôs de tantos meios (mídia, livros, museus, etc.); mas a racionalidade científica permanece ameaçada, isolada e sem controle sobre as ideologias que a recusam ou (pior) a recuperam”.^(1a)

A oposição entre *racionalistas (universalistas)* e *relativistas* é muito antiga. De Platão aos modernos positivistas, os racionalistas acreditam que existe um fundo comum de realidade imutável acessível à razão. Quanto aos relativistas, proclamam que as coi-

sas mudam em função do contexto social, que não existe uma verdade única e universal, pois varia em função do observador e da sociedade. Do ponto de vista epistemológico, o âmago do debate é travado em torno das noções de *prova* e *consenso*. Os racionalistas defendem que a prova deve impor-se por si mesma, pelo menos às pessoas competentes e desprovidas de preconceitos: pelo fato de retirar sua força da estrutura mesma do raciocínio e da relação com a experiência, não há razão ou motivo para que não acarrete necessariamente o consenso. Quando não é alcançado, devemos buscar a causa de seu insucesso na falta de informações suficientes e nos preconceitos ideológicos. Porque o consenso se explica pelo valor empírico-lógico da prova. O não-consenso, por fatores exteriores (psicológicos e sociológicos). Assim, diante dos sistemas de pensamento e de crença, defrontam-se duas posições:

Racionalismo:

- Comparação possível
- critério = a razão universal
- superioridade do sistema de pensamento científico

Relativismo:

- Não há comparação possível
- não há razão universal
- não há superioridade de um sistema
- a ciência é um sistema entre outros

A posição dos relativistas é radical: não reconhecem, *a priori*, nenhum critério universal e absoluto de racionalidade nem de verdade. Tudo o que podemos aceitar como argumento válido ou qualificar de

racional varia segundo o contexto social. Assim, o que um grupo social reconhece como prova pode não ser aceito por outro. Por depender de um contexto local e de um sistema de crenças, toda prova é *relativa*. O observador não tem o direito de pronunciar-se sobre o que é racional ou irracional, pois não dispõe de nenhum critério de avaliação universal. Ao utilizar a imagem do tribunal, B. Latour denomina *racionalistas* os advogados de acusação. Em contrapartida, os corajosos, hábeis e obstinados advogados de defesa que conseguem convencer os membros do júri que “todos os casos de irracionalidade patente têm numerosas circunstâncias atenuantes” e que “todos os casos de comportamento racional manifestam sinais de irracionalidade patente”, são *relativistas*. Sua grande força consiste em nos convencer, no domínio da *forma*, que não podemos reconhecer nenhuma assimetria entre os raciocínios dos indivíduos, pois as diferenças procedem do domínio da matéria. Mas não explicam por que, neste domínio, não partilhamos todos as mesmas convicções (La *Science en Action*, Gallimard, 1989, p. 471s).

Por sua vez, o eventual *consenso* não é a consequência de nenhuma necessidade lógica ou de uma prova capaz de impor-se a todos, mas tão-somente o resultado dos critérios das provas que determinado grupo se dá e reconhece. O que é uma prova, senão aquilo que o grupo reconhece como tal? Por isso, os critérios de sua aceitação dependem dos grupos e de uma explicação sociológica. Sendo assim, todo consenso é *social*, pois resulta das interações e negociações entre pessoas dispostas de recursos, poderes e interesses cognitivos diferentes, mas participando de um mesmo sistema de crenças. Até mesmo essas crenças, quando partilhadas, resultam de negociações e consensos anteriores. Quando sua origem social é ocultada, aparecem

como verdadeiras, objetivas ou naturais para o grupo que as aceita. Neste sentido, não há uma distinção radical entre crença e conhecimento.

Aliás, os termos “prova”, “razão”, “validade”, “objetividade”, etc. nada mais são que categorias utilizadas pelos autores, não constituindo uma realidade capaz de transcendê-los. Tomados neles mesmos, nada explicam. O que precisa ser explicado é seu uso no interior dos diferentes sistemas de crenças. **Tudo é social.** Nada há de universal. Não há pontos de vista absolutos. Nenhum sistema de crenças pode ser considerado como verdadeiro. Uma teoria só é científica em função do consenso social que a torna aceitável. A verdade repousa na força dos que a impõem. O fundamento de um enunciado científico só pode ser sócio-histórico. Os conceitos, os métodos e os critérios de validação, utilizados pelos cientistas, nada mais são que meios permitindo-lhes criar consensos em torno de seus enunciados e do valor científico de suas provas. O êxito científico de um enunciado resulta do sucesso social de seu autor. Donde as duas posições antagônicas diante da questão da prova e do consenso:

Racionalismo:

Lógica, natureza, experiência → Prova → Consenso que se impõe (quando não há influência de fatos psicológicos e sociais)

Relativismo:

Grupo social (= sistema de crença + critérios locais de prova)

+ negociações → Consenso social

Tudo é relativo, inclusive os termos “prova”, “razão” e “objetividade”

Em síntese, o que afirmam os relativistas é que nem a lógica nem a evidência desempenham um papel importante na construção e na transmissão do conhecimento, pois tal processo é inteiramente social. As problemáticas que guiam o conhecimento consistem, ora em saber como debates científicos terminaram, ora em determinar como cientistas chegam a decidir sobre a validade dos resultados obtidos, quando seus métodos não explicam ou só explicam parcialmente os resultados da pesquisa. Quanto ao que determinam os resultados da pesquisa, os relativistas fazem valer exclusivamente causas externas, a saber, o *consenso* e a *persuasão* obtidos dos colegas e de seu público. Tal relativismo deve ser compreendido como determinismo social.

Enquanto o sofista Protágoras proclama que “o homem é a medida de todas as coisas”, a Bíblia confia ao homem o cuidado de “submeter a terra e dominar os peixes, os mares, as aves do céu e todos os animais”. Tanto a corrente judaico-cristã quanto a greco-romana, que constituem a base de nossa civilização e a alimentam, juntam-se para estabelecer uma orientação. E ao fundar a ciência moderna, Galileu lhe fornece os meios de realizá-la. Assim, através dos princípios epistemológicos de uma ciência pretensamente “pura” e indiferente às suas aplicações, não é a Razão eterna e universal que se exprime, mas sua racionalidade específica, portadora por excelência do projeto de uma sociedade dominadora e apresentando-se como a detentora exclusiva de uma verdade universal e conquistadora.

Enquanto a máxima de Protágoras exprime um relativismo a respeito dos indivíduos, os autores contemporâneos, quando afirmam (como Kuhn) que “não há nenhuma autoridade superior ao assentimento do grupo interessado”, exprimem um relativismo a respeito das comunidades: tanto as ca-

racterizações do progresso quanto os diversos critérios de julgamento de validade das teorias são relativos, seja ao indivíduo, seja às comunidades. Se os critérios para julgarmos os méritos das teorias dependem dos valores ou dos interesses do indivíduo ou da comunidade, também a distinção entre o que depende da ciência e o que dela se separa varia do mesmo modo. Diferentemente do racionalista, o relativista extremado considera arbitrária a distinção entre ciência e não-ciência. Nega a existência de uma categoria única, “a ciência”, capaz de impor uma superioridade intrínseca, de direito e de fato, às outras formas de saber, embora não ignore o fato de indivíduos e comunidades conferirem um valor elevado ao conhecimento científico. Para compreendermos a razão pela qual “a ciência” goza de uma altíssima estima em nossa sociedade, precisaríamos analisar nossa sociedade, não a natureza da própria ciência.

A questão da verdade e do relativismo é muito antiga. Desde sua origem grega, a filosofia se constituiu reconhecendo a Razão como faculdade de conhecimento das coisas e de domínio de si. Ao referir-se ao *Logos* como à luz mesma da verdade, ela renuncia às revelações das místicas supranaturais e aos ensinamentos práticos da experiência. E passa a afirmar que, do ponto de vista metafísico, nada existe sem razão de ser. Assim, tem início a aventura racionalista ocidental, acreditando que todo conhecimento humano é precedido de princípios *a priori*. Neste caso, distinguimos um *racionalismo absoluto* (Platão, Descartes), não reconhecendo nenhum lugar para a experiência, e um *racionalismo crítico* (Kant), para o qual, aos *a priori* da razão, corresponde uma experiência que eles pré-definem e organizam. A filosofia de Hegel radicaliza: o pensamento racional é capaz de atingir a verdade

absoluta, pois suas leis são exatamente iguais às que o real obedece. Contemporaneamente, o racionalismo abandona a idéia do absoluto, embora mantenha, para a Razão, a possibilidade de atingir o real, notadamente pelo conhecimento elaborado cientificamente. Trata-se de um racionalismo *aberto* ou *dialético* (à maneira de Bachelard), levando em conta a historicidade mesma da Razão.^(1b)

Portanto, quando falamos de “onda relativista”, estamos nos referindo às correntes de pensamento que, nas últimas décadas, notadamente no campo da sociologia das ciências, negam peremptoriamente qualquer critério de verdade universal. Um dos pioneiros da sociologia das ciências (Karl Manheim), ao excluir os conhecimentos científicos do campo da sociologia, afirma que, por serem verdadeiros e provados, não podem ser explicados por fatores sociais. Claro que podem dar conta dos problemas que nos colocamos em determinado momento e em certa sociedade, mas de forma alguma do que consideramos como verdadeiro. Somente as teorias falsas podem ser explicadas pelo contexto sócio-histórico, pela ideologia dos pesquisadores ou por suas crenças pessoais. Quanto ao conteúdo mesmo de uma teoria verdadeira, só se explica por seu valor intrínseco: métodos rigorosos, observações corretas, experimentação concludente e sólidos raciocínios. O papel do contexto social é apenas o de criar condições favoráveis ou desfavoráveis para se chegar a esse resultado.

Outro fundador da sociologia das ciências, Robert Merton, preocupado, não tanto em estabelecer os vínculos entre os cientistas e as outras instituições, mas em estudar a sociologia da comunidade científica, em compreender os usos e costumes dos pesquisadores, seus modos de organizar-se, sua maneira de entrar em competição, suas

ambições, etc., defende que a atividade científica precisa ser regulada por um conjunto de normas específicas. Distingue dois tipos de normas: as éticas e as técnicas. As primeiras devem regular os comportamentos sociais e profissionais dos cientistas. As segundas (regras lógicas e metodológicas) se referem aos aspectos cognitivos da ciência. Compete à sociologia estudar as primeiras e, à epistemologia, as segundas. Porque o papel do sociólogo é o de analisar as regras éticas e descrever a moral universal da ciência. Quatro são as normas éticas ou imperativos institucionais:

a) o universalismo: as afirmações dos pesquisadores e suas descobertas não devem ser julgadas em função de quem as propõe, mas de critérios impessoais impondo-se a todos. Em outras palavras, o etos da ciência deve opor-se ao particularismo e ao individualismo que privilegiam a utilização de critérios pessoais ou de grupo (religião, sexo, etc.);

b) o desinteresse: o único objetivo do pesquisador é o conhecimento dos conhecimentos, não sua satisfação pessoal; as produções científicas têm um caráter público e controlado; o cientista deve estar interessado apenas na busca da verdade, em produzir resultados reprodutíveis;

c) o comunialismo: todos os conhecimentos devem ser públicos e partilhados com a comunidade; as descobertas são bens coletivos, produzidos em colaboração e destinados ao progresso da sociedade. Por isso, o etos da ciência se opõe à apropriação privada e ao segredo;

d) o ceticismo organizado: o objetivo dos pesquisadores é o de produzir conhecimentos válidos e manter o debate público permitindo que só seja mantido o que resistir ao exame crítico aprofundado e evitar o dogmatismo. Em outras palavras, a avalia-

ção das produções científicas deve ser realizada sistematicamente por meio de critérios empíricos e lógicos.

Merton foi um dos primeiros a elaborar um conjunto de teorias susceptíveis de explicar o funcionamento da ciência enquanto instituição ou “esfera distinta e autônoma”. Seu objetivo é o de descrever os comportamentos individuais e coletivos dos cientistas bem como tudo o que os explica: as normas, os hábitos sociais e profissionais, os valores e as idéias. A instituição social da ciência torna possível a prática da racionalidade científica, o acúmulo dos conhecimentos e sua difusão na sociedade. O crescimento dos conhecimentos é o objetivo dessa instituição particular. Para ser atingido com eficácia, normas e regras precisam reger o comportamento dos cientistas. O conjunto dessas normas constitui a estrutura social da ciência, fazendo dela uma *instituição social autônoma*:

- um objetivo: o progresso do conhecimento
- um conjunto de regras normativas (universalismo, etc.)
- a adesão às normas é reforçada por um sistema de gratificações simbólicas
- o controle social é feito pelos pares
- um modelo de democracia.

Em 1962, com a publicação de *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn, a sociologia da ciência passa a ser dominada pela noção de “paradigma”. Sua concepção do saber científico rompe com o racionalismo dos estudos precedentes. A tese fundamental de Kuhn consiste em dizer que a ciência só consegue pôr suas hipóteses e teorias à prova por ocasião de crises

excepcionais ou de “revoluções”. No restante do tempo, os cientistas praticam a “ciência normal”: uma ciência que todos aceitam sem muito questionar suas aquisições, seus resultados, seus conceitos, suas normas, seus métodos, etc. Esses elementos constituem paradigmas e se organizam em matrizes estáveis no interior de cada disciplina. O apego ao paradigma, vale dizer, ao conjunto de crenças da comunidade científica, não é completamente racional. E os diferentes paradigmas que se sucedem, na história das ciências, são “incomensuráveis”, quer dizer, não-comparáveis, cada um possuindo seus critérios de validade.

A noção de “incomensurabilidade” põe um problema: se duas teorias são incomensuráveis, não podem ser *traduzidas* uma na outra. Ora, objeta Popper, duas línguas tão diferentes quanto o chinês e o inglês podem ser traduzidas uma na outra, posto que as pessoas que falam uma têm condições de dominar a outra, os conceitos de uma podem ser traduzidos adequadamente em outra. Se conceitos são traduzíveis de uma cultura à outra, torna-se possível a existência de verdades universais e locais. Algumas crenças pertencem à razão universal, outras a culturas particulares. A resposta de Kuhn consiste em dizer que o tradutor (segundo seu quadro de referência: paradigma) pode fazer *várias traduções possíveis*, não havendo apenas uma que seja universal. Porque os conceitos encontram-se intimamente ligados a seu *contexto*. Apoiando-se nessa tomada de posição, os relativistas (Barnes, Bloor) afirmam: além de não haver razão universal, tampouco há a mínima possibilidade de distinguirmos pensamentos racionais e irracionais. Porque cada sistema de pensamento possui seu próprio modelo e seu quadro de referência composto de convenções sociais. A realidade e o saber constituem construções

sociais protegidas por convenções. O que pode ser resumido conforme a seguir (cf. D. Vinck, *Sociologie des Sciences*, A Colin, 1995, p. 98):

Paradigma = modelo de pensamento e de ação

- transmitido pela educação e pela aprendizagem
- composto de elementos heterogêneos (conceito, por exemplo)
- estrutura a maneira de ver o real e de fazer a ciência
- corresponde a uma forma de vida e a uma estrutura social
- impõe uma tradição normativa nos planos social e cognitivo
- domina na fase de ciência normal (= resolução de enigmas postos pelo paradigma)
- incompatível com outro paradigma (incomensurabilidade): a mudança de paradigma (ligada a fatores extracientíficos) se faz por revolução; não há verdade universal.

Com a noção de paradigma, os sociólogos começam a perceber que os próprios *conteúdos* das ciências são estruturados em torno de projetos, preconceitos e condicionamentos sociais. O que se evidencia é o aspecto institucional desses conteúdos. Contudo, num primeiro momento, os sociólogos se interessam pela influência dos fenômenos sociais sobre o paradigma e as práticas científicas. Mas preservando, como uma idéia reguladora, a existência de um núcleo duro das ciências: no cerne mesmo do trabalho científico há elementos que representam uma objetividade absoluta, mesmo que, na periferia, possamos perceber os condicionamentos das disciplinas e sua relatividade histórica.

A grande “revolução” de Kuhn foi a de abalar a imagem da ciência, a representação que ela se propunha do mundo. Abalou as colunas do templo da razão. A partir dele, a ciência não pode mais ser descrita como um jogo cujos objetivos seriam perfeitamente claros e se fundiriam na única preocupação de conhecer. As regras às quais obedecem os pesquisadores para evoluir, endossar ou repelir as teorias científicas não são desprovidas de ambigüidade nem partilhadas por todos. Toda decisão científica é influenciada por fatores sociais e inspirada por motivações e objetivos extracientíficos. As certezas do cientista freqüentemente são crenças que ele abraça por razões subjetivas. Toda pesquisa científica se situa no interior de quadros intelectuais. Esses “paradigmas” são comparáveis aos “sistemas culturais” de que falam os antropólogos, vale dizer, a esse conjunto de princípios, crenças e valores coletivos sobre os quais se apoia a identidade de toda comunidade humana. Como as “culturas”, seriam “incomensuráveis”.

Sendo assim, a história e a sociologia das ciências são capazes de falar de tudo o que gira em torno desse núcleo. Mas a racionalidade científica, enquanto tal, fica ao abrigo das pesquisas psicológicas e sociológicas, pois depende apenas da razão pura. Num segundo momento, vários filósofos, historiadores e sociólogos das ciências (Feyerabend, Bloor...) começam a mostrar que, na própria racionalidade científica, estão presentes elementos psicológicos e sociológicos. E que as ciências constituem um produto da história, estando a ela indissociavelmente ligadas. Os próprios conteúdos das ciências aparecem como criações humanas devendo ser estudadas como uma atividade qualquer, sem *a priori* sobre seu valor. Portanto, com pressupostos agnósticos quanto à natureza das ciências e quanto à verda-

de de seus resultados. Neste sentido, os estudos sócio-históricos examinam as práticas científicas não diferenciando entre os cientistas que tiveram “razão” e os que historicamente erraram. Vieram mostrar ainda que a ciência atual coloca mais questões que pode resolver, elimina mais falsas respostas que pode fornecer verdadeiras.

De um ponto de vista teórico, quase todos os sociólogos da ciência passam a reclamar de Kuhn e a pôr em questão os dois elementos sobre os quais se funda o paradigma mertoniano: a representação positivista da ciência e a idéia de um etos científico. D. Bloor apresenta seu ponto de vista como uma alternativa às concepções extremas do empirismo e do racionalismo; B. Barnes rejeita o que chama de concepção “contemplativa” da atividade científica; M. Mulkey se opõe à concepção *standard* da ciência. Todos questionam a concepção positivista da ciência. Tentam desenvolver, em sua sócio-epistemologia, determinado número de temas kuhnianos (a crítica do positivismo lógico e de seu critério de verificação dos enunciados, a crítica de Popper e de seu critério de falsificabilidade). Ademais, tentam representar, numa perspectiva cética, a famosa tese “Duhem-Quine”: devemos julgar nossos enunciados de vocação referencial, não um a um, mas em seu conjunto.

Assim, os defensores da *Sociology of Scientific Knowledge* rejeitam a idéia de normas interiorizadas, a idéia de um etos único para o conjunto das ciências permitindo-nos conferir um estatuto particular à sua atividade, não podendo esta ser compreendida a partir de normas gerais. A ciência não deve ser considerada como uma comunidade homogênea produzindo conhecimentos a partir de um consenso que se realizaria em torno de determinado número de valores, mas como um conjunto hetero-

gêneo, como uma multidão de culturas locais no seio das quais a produção de conhecimentos encontra-se diretamente ligada a normas particulares submetidas à influência de fatores contingentes. A análise sociológica da ciência não deve mais partir do exame do sistema social, com suas normas e regras globais, mas centrar-se no ator, em seu comportamento, em suas práticas empiricamente observáveis.

Apesar de julgada por muitos como bastante radical, esta concepção da incomensurabilidade dos paradigmas exerceu uma forte influência: como os pesquisadores não se comportam de modo tão racional assim face às suas idéias, cabe aos sociólogos e historiadores estudar mais concretamente a maneira como devem estabelecer e interpretar seus resultados. Porque o conhecimento científico não é intrinsecamente verdadeiro. As teorias devem ser tratadas como sistemas de crenças submetidos às mesmas determinações sociais e ideológicas que os demais setores da cultura. E a ciência não deve mais ser vista como a fonte sagrada e infalível da verdade teórica e da eficácia prática. Porque nenhuma essência epistemológica pode imunizá-la contra a multiplicidade das contingências e contradições de toda atividade social.

Donde a atitude radical e agnóstica de alguns pesquisadores. David Bloor, por exemplo, preconiza que devemos tratar da mesma maneira o que é considerado como verdade ou como erro, vale dizer, procurar, para ambos, os mesmos determinantes. Esta tomada de posição desemboca diretamente no relativismo, quer dizer, nesta idéia segundo a qual o *conteúdo* das ciências não tem o direito de apresentar-se como intrinsecamente verdadeiro ou falso, pois depende do *consenso* sobre ele estabelecido. Em outras palavras, a posição relativista não aceita a hipótese segundo a qual os conhecimentos científi-

cos são determinados por uma realidade objetiva que se trata de descobrir. Ao ganhar força a partir dos anos 1970, o relativismo, até então crítico da ideologia dominante, volta-se para o questionamento da própria ciência. Paradigma da objetividade, da neutralidade e da universalidade, ela se vê objeto de suspeita e passam a ser denunciados seu elitismo institucional, seu autoritarismo hierárquico, seu conformismo intelectual, sua submissão política, seu imperialismo cultural e até sua hegemonia ideológica.⁽²⁾

Os fundadores da sociologia da ciência pretendem evidenciar as correlações entre o conhecimento e os fatores existenciais, culturais e sociais. Estudam as relações existentes entre a atividade cognitiva e o contexto social operando nos diversos meios e em suas particularidades. Surge o problema: como estudarmos sociologicamente um saber (a ciência) com pretensões universais, desvinculado do tempo e das contingências, indiferente às relações sociais nas quais os homens se integram? A esta questão, duas respostas foram dadas: uma *internalista*, a do “programa clássico/ou fraco”; outra *externalista*, apresentada em duas versões: do “programa forte” e do “programa duro”:

- a primeira resposta é *minimalista*: há enunciados universais (exemplos: $5 \times 5 = 25$; a velocidade é uma quantidade expressa pela relação de uma distância com o tempo a ser percorrido...) e enunciados relacionais (exemplos: as taxas de juros, a pena de morte, os papéis masculinos e femininos...). A sociologia se ocupa dos enunciados relacionais, não devendo estudar os enunciados universais, pois deve limitar-se ao exame dos condicionamentos dos valores morais, da estrutura social e das instituições científicas sobre as atividades e as produções dos pesquisadores.

Embora haja uma forte influência da sociedade sobre a ciência, de forma alguma ela põe em risco a autonomia, a objetividade, a universalidade ou o caráter desinteressado da atividade dos cientistas;

- a segunda resposta (externalista) é **maximalista**: não há saber objetivo; a universalidade da ciência é uma ilusão, da mesma forma como a noção de verdade. A sociologia deve tratar a ciência do mesmo modo como os conhecimentos comuns ou ordinários. A autonomia da ciência é um engodo. A distinção entre ciência e técnica é uma ilusão...

Desde essa época, a onda relativista passa a invadir a sociologia das ciências e considerá-las como sistemas de crenças entre outros e relativos aos grupos sociais que a eles aderem. Não há nenhuma razão universal permitindo compará-los nem demonstrar sua superioridade, porque todo critério de avaliação é relativo a determinado sistema de crenças. A natureza, a lógica e as provas não falam por elas mesmas. Se há consenso, vem da sociedade, devendo ser explicado sociologicamente. Baseados em vários estudos empíricos, alguns jovens sociólogos começam a analisar a **construção social** das ciências. E propõem programas de pesquisa: o “programa forte” (*strong programme*) da sociologia das ciências e o “programa empírico” (*empirical programme*) do relativismo. Preocupados em analisar os próprios **conteúdos científicos**, tentam demonstrar que fatores sociais intervêm na construção dos enunciados, chegando mesmo a dissolver o núcleo das ciências no social.⁽³⁾

Se o objetivo do programa forte consiste em advogar a existência de princípios metodológicos gerais, o programa empírico, ao precisar o objeto de estudo e seu tratamento, distingue três etapas:

- mostrar a *flexibilidade interpretativa* das produções científicas: a natureza autoriza sempre várias interpretações possíveis, mas só uma se impõe; se isto ocorre, é porque há um consenso social entre os cientistas;
- descrever os mecanismos sociais limitando a flexibilidade interpretativa bem como a construção dos consensos explicando o *encerramento das controvérsias*;
- *ligar os mecanismos de encerramento às estruturas sociais e políticas*: o objetivo do programa é o de mostrar como os conceitos científicos se encontram ligados às sociedades e aos interesses políticos nos quais são elaborados. Não basta mostrar que elementos científicos são congruentes com culturas particulares, mas como “o método científico” conduz a resultados diferentes em circunstâncias sociais distintas. E o objeto privilegiado de estudo que alimenta tal programa é o das disputas e controvérsias entre cientistas.

Antes mesmo da criação do “programa forte”, alguns sociólogos britânicos, entre os quais Barry Barnes (*Scientific Knowledge and Sociologic Theory*, Routledge and Kegan Paul, 1974), abandonando o domínio até então reservado da epistemologia, criam a revista *Social Studies of Sciences*, exercendo forte influência nos franceses Michel Callon e Bruno Latour. As três obras que permitiram a criação da antropologia das ciências são as de B. Latour e S. Woolgar, *La Vie de Laboratoire* (La Découverte, 1988), a de Karin Knorr, *Manufacture of Knowledge* (Pergamon, Oxford, 1981) e a de Michael Lynch, publicada mais tarde, *Art and Artifact in Laboratory Science* (Pergamon, Oxford, 1981). Eis como Latour descreve o início desse movimento:

“Há uns vinte anos, meus amigos e eu estudamos essas situações estranhas que a cultura intelectual em que vivemos não sabe onde situar. Nós nos denominamos, por falta de melhor termo, sociólogos, historiadores, economistas, politólogos, filósofos, antropólogos. Todavia, a essas disciplinas veneráveis, acrescentamos cada vez o genitivo: das ciências e das técnicas. *Science Studies* é a expressão inglesa, ou esta bastante pesada: “Ciências, técnicas, sociedades”. Qualquer que seja a etiqueta, trata-se sempre de reatar o nó górdio atravessando, tantas vezes quantas necessárias, a ruptura que separa os conhecimentos exatos e o exercício do poder, digamos, a natureza e a cultura”.⁽⁴⁾

O “programa forte” de Bloor, enunciado em 1976 (em *Knowledge and Social Imagery*, Routledge and Kegan Paul, Londres), é a mais radical e influente corrente relativista. O que afirma enfaticamente é que a totalidade da prática científica, inclusive a distinção entre verdade e erro, é da alçada da análise sociológica e que a adesão a uma teoria científica depende do mesmo tipo de explicação (psicológica, social, econômica, política, etc.) que qualquer crença. Na base de sua demarcação encontra-se a seguinte tese epistemológica, conhecida como o teorema Duhem-Quine: para determinado conjunto de informações empíricas podem existir vários sistemas teóricos capazes de compreendê-los; mas é por fatores extra-empíricos (sociais e ideológicos) que decidimos por este ou aquele sistema explicativo; entre esses fatores, devemos enfatizar um fato social: a “negociação” entre os pesquisadores precede as decisões científicas. Em outras palavras, as normas distinguindo a ciência da não-ciência variam no espaço e no tempo, pois sofrem modificações importantes no decorrer dos anos, impostas pelos fatores sociais extracientíficos..

A tese central desse “programa” consiste em anunciar: o próprio conteúdo da ciência constitui um fato socialmente determinado. Nele se encontram enunciados, os princípios: *causalidade*: a sociologia do conhecimento deve ser causal (as análises devem detectar as causas e razões às quais obedecem as descobertas científicas); *imparcialidade*: a sociologia do conhecimento deve ser imparcial do ponto de vista da verdade ou da falsidade (o cientista não deve prejudicar sobre a verdade ou a falsidade, a racionalidade ou irracionalidade dos conhecimentos que estuda); *reflexividade*: a explicação deve ser reflexiva e poder aplicar-se a si mesma (os argumentos que o sociólogo utiliza para estudar as ciências devem ser aplicados à sociologia); e o princípio de *simetria*: a explicação deve ser simétrica, o mesmo tipo de causa devendo explicar o erro e a verdade (a análise do sociólogo deve utilizar os mesmos tipos de explicações para justificar as crenças verdadeiras e as falsas, os sucessos e os fracassos), pois devemos explicar do mesmo modo a emergência do verdadeiro e a do falso, as crenças menos sólidas e os saberes racionais e objetivos, as hipóteses que têm êxito e as que fracassam.

Os quatro princípios do “programa forte” pressupõem a existência de uma natureza precedendo a ciência e a religião e propondo que sejam tratadas de modo equivalente. Ora, se a ciência é o produto das estruturas sociais, econômicas e políticas, não pode fundar-se na natureza. Converte-se na exteriorização da sociedade e de seus princípios de organização, em sua simples expressão. Em ambos os casos, natureza e ciência são reificadas. A argumentação de Bloor decorre do postulado segundo o qual “a verdade, a racionalidade e a validade” constituem “objetivos naturais do homem” e “orientam certas tendências naturais”. O homem “raciocinaria natu-

ralmente de modo justo e se ligaria à verdade lógica quando esta se apresentasse a ele”. Este postulado pressupõe a existência de uma natureza humana universal. Todavia, se dizemos que a experiência é o produto de influências e fatores sociais, a racionalidade deixa de ser um elemento constitutivo da natureza humana, convertendo-se numa construção social, arbitrária e relativa. Assim, afirmar a impossibilidade de uma demarcação entre ciência e não-ciência é postular que a razão e a racionalidade sejam transformadas em ideologias, que a ciência e a magia sejam saberes comparáveis.

Opondo-se radicalmente ao ponto de vista racionalista, o princípio de simetria põe em questão a demarcação clássica da história das ciências consistindo em procurar explicações ideológicas ou sociais apenas para os erros ou impasses científicos, posto que os sucessos se imporiam por eles mesmos. Claro que há saberes mais sólidos que outros. Mas precisamos reduzir a importância da racionalidade nos êxitos dos cientistas. Assim, ao postular que devemos analisar com as mesmas causas o êxito e o fracasso, as crenças verdadeiras e as falsas, as que ganham e as que perdem, o princípio de simetria não somente se opõe às teses racionalistas, mas afirma que, na aplicação aos produtos da atividade científica, não devemos privilegiar nenhum tipo de explicação. E como precisa ser tomado como uma regra de método, não postula que as crenças aceitas e rejeitadas sejam equivalentes nem que todas as posições possuam o mesmo valor.

Qual o nó do problema, para os relativistas? Consiste em dizer que os homens vivem em universos bastante diferentes para que seja possível qualquer definição de normas universais (ou universalizáveis) do verdadeiro e do justo, posto que os próprios critérios da verdade e da justiça também variam

segundo o tempo e as culturas, não gozando de nenhum direito à transcendência. No entanto, esta tomada de posição não será defensável enquanto não enfrentar corajosamente o problema do estatuto da ciência. Eis o grande desafio que os relativistas como Feyerabend, Bloor e Latour, cada um a seu modo, tiveram que enfrentar: ou conseguiriam demonstrar que todo o desenvolvimento do pensamento científico é imputável, cada vez, a contextos sociais e históricos particulares, ou teriam que admitir um mínimo de realidade a uma lógica específica do conhecimento emergindo para além das condições particulares de sua produção.

David Bloor, mesmo correndo o risco de certo sociologismo (com seu “programa forte”), sustenta corajosamente o projeto de explicar cientificamente a produção científica. Defende vigorosamente um “hiperrelativismo” culminando num “hiperracionalismo” ou, mesmo, num “hipercientificismo”: Este hiperrelativismo hiperracionalista seria, no dizer de A. Caillé, também hiperdemocrático. Com efeito, repousa no princípio de simetria postulando que, “do ponto de vista de uma sociologia do conhecimento, não temos o direito de, *a priori*, conferir privilégio ao conhecimento científico moderno sobre as outras formas de conhecimento. *A priori*, todos os conhecimentos devem ser tratados nas condições da mais perfeita igualdade (*La Démission des Clercs, La Découverte*, 1993, p. 200). Para explicar os conhecimentos científicos aceitos como verdadeiros e as crenças consideradas falsas, devemos fazer apelo, da mesma maneira, aos fatores sociais. Ademais, devem ser tratados do mesmo modo os ganhadores e os perdedores, os êxitos e os fracassos, o conhecimento verdadeiro e o falso, a ciência e a não-ciência, o conhecimento e a crença.

Por sua vez, em conformidade também com o princípio de simetria, Latour explica que os epistemólogos racionalistas tomam o efeito pela causa e se limitam a qualificar de racionais as crenças que triunfaram, acreditando estar explicando a vitória da racionalidade. Por exemplo, no conflito opondo Pasteur e Pouchet, dois sábios honestos, sérios e racionais, a vitória do primeiro não se deveu a seu maior grau de racionalidade, mas de credibilidade. Não podemos separar completamente a verdade de uma proposição de sua credibilidade. A questão fundamental consiste em sabermos se o conjunto das proposições verdadeiras é suscetível de certa invariância ou, melhor, de certa cumulatividade para além da diversidade dos sistemas de credibilidade. Nem Bloor nem Latour negam que certas crenças sejam verdadeiras e outras falsas. Porque a sociologia da ciência não se pergunta sobre o que determina a verdade, mas sobre o que produz a crença segundo a qual certas proposições são verdadeiras. Portanto, postulam a igualdade entre crenças, não do ponto de vista de sua verdade, mas do ponto de vista de sua credibilidade.

Ao adotarem o “princípio de agnosticismo”, segundo o qual não temos o direito de privilegiar nenhum ponto de vista dos atores estudados (natureza ou sociedade), os relativistas como Latour e Callon sustentam que os cientistas podem e devem manter a controvérsia quando se trata da natureza. Mas não admitem que seja estendida à sociedade e à sua constituição. Ao mesmo tempo que negam ao cientista qualquer privilégio à razão, à verdade, ao método e à eficácia, atribuem a si mesmos um suplemento de razão na explicação que fornecem da sociedade. Explicam a pluralidade das descrições da natureza, mas não põem em questão a da sociedade, como se apenas a natureza fosse incerta. Ademais, o

agnosticismo do observador se dirige às ciências naturais e sociais. Trata-se de registrar as incertezas referentes à identidade dos atores, quando é controvertida, e de se evitar emitir juízos de valor sobre o modo como analisam sua sociedade. Ora, por pretenderem ser os únicos em condições de falar validamente, não somente a respeito da sociedade, mas das outras ciências, os sociólogos ousam englobar as ciências como objeto de sua disciplina. E adotam a tese segundo a qual as ciências sociais podem explicar as outras e seu processo de produção. Como se, em sua luta contra a hegemonia das ciências “duras”, devessem impor seus modelos, sua lógica e sua racionalidade à atividade científica. Se nem a natureza nem a lógica podem explicar o consenso, apenas a sociedade, não ficam as produções científicas reduzidas a meras construções sociais? Para explicar as ciências, os relativistas fazem apelo a elementos sociais tratados sem relativismo.⁽⁵⁾

Insatisfeitos com a seguinte tese: não podemos identificar concretamente o efeito da sociedade sobre os conteúdos de uma lei científica, o que fazem os defensores da teoria do efeito dos interesses sociais nesses conteúdos? Simplesmente fazem apelo à noção de “caixa preta”: se não conseguimos perceber as marcas do social nos conteúdos das ciências, é porque seus traços se apagaram. Assim, a atividade científica não consiste apenas em produzir conhecimentos, mas em apresentá-los como “caixas pretas”. Fatores externos penetram na produção dos conteúdos. Por detrás dos conceitos ocultam-se crenças, valores e forças sociais. De qualquer forma, nenhum conhecimento científico surge e se desenvolve sem esta influência positiva vindo da sociedade, pois toda produção científica é impulsionada e modelada por forças sociais. Nestas condições, não podemos negar que a gênese da verdade

científica se explica pelos mesmos fatores sociais intervindo nas pseudociências.

Uma das contribuições do “programa forte”, ao desenvolver uma sociologia suficientemente rigorosa para ser capaz de detectar as “causas” sociais dos “conteúdos” das ciências, consiste em ter dado ao projeto relativista um objetivo bastante radical: buscar o “por que” dos saberes científicos para além das práticas dos cientistas, na sociedade mesma. Donde a idéia corrente entre os relativistas posteriores: o conteúdo mesmo das ciências responde a determinados “interesses” sociais. O interesse seria uma noção que se apresenta como o substituto explicativo da racionalidade do conhecimento. Trata-se de uma noção ambígua, recobrando tanto os interesses cognitivos (o fato de se “crer em algo”) quanto os sociais (busca de reputação, de poder, de dinheiro). Ao invés de serem considerados como inimigos da ciência ou como fontes de erros, os interesses devem ser vistos como aliados, fontes de resultados válidos. É por causa deles que um pesquisador busca certos conhecimentos em detrimento de outros e que a comunidade científica acolhe melhor alguns resultados que outros. Um interesse do pesquisador pode ser: geral, quando relativo ao poder da ciência, ou específico, quando ligado à sua posição social e profissional, ou então, às suas crenças morais, religiosas e políticas.⁽⁶⁾

O que os relativistas negam, contundentemente, é a pretensão de se separar o que seria “pura e objetivamente científico” do que é historicamente condicionado. Ora, comparando o estudo sócio-histórico das ciências com o estudo sociológico de outros fenômenos (como o religioso, por exemplo), podemos constatar uma certa resistência a essa abordagem sociológica, pois produziria o efeito de ofuscar o caráter sagrado das ciências e da religião.

Claro que não podemos fazer a sociologia das ciências ou da religião negando a pertinência de ambas. Dizer que algo é relativo, não implica em cair num “relativismo desencantado”. Tanto a ciência quanto a religião podem ser estudadas sociologicamente sem perderem sua autenticidade nem se tornarem o que delas diz a sociologia, embora alguns cientistas e cristãos tenham medo, não só do relativismo, mas do “relativo”. A este respeito, o cristianismo poderia trazer uma elucidação interessante: segundo sua doutrina da encarnação, uma realidade pode muito bem ser submetida às condições sócio-históricas sem deixar de veicular uma mensagem de transcendência vinculada às suas condições históricas.

Ao insistir na necessidade imperiosa de uma absoluta neutralidade moral em matéria de conhecimento, Bloor pretende mostrar que tal neutralidade coincide, paradoxalmente, com a introdução, no domínio da verdade e do erro, de uma moralização constante exprimindo-se numa permanente convocação (diante da oposição entre violência e racionalidade) à *tolerância*. No entanto, como salienta corretamente H. Gellner (*Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, 1982; *Relativism and Social Sciences*, Cambridge University Press, 1978), não temos o direito de construir um sistema científico ou intelectual fundados numa noção tão frágil quanto a de tolerância. Não devemos confundir a tolerância com o que é simplesmente designado pela expressão figurada de “ética científica”. Se insistirmos em reduzir a teoria científica ao social, cairemos no *convencionalismo* epistemológico e, com isso, estaremos abrindo as portas para o ingresso do irracionalismo.

Ao retomarem o princípio de simetria das explicações do desenvolvimento científico (de Bloor),

Michel Callon e Bruno Latour o radicalizam e o generalizam numa perspectiva relativista kuhniana, abrindo uma via sociologista da história do conhecimento. Limitada a uma igualdade de tratamento entre vencedores e vencidos, a noção de simetria passa a ser estendida, na antropologia das ciências, a uma igualdade semelhante entre os elementos da natureza e os da sociedade. Renunciando decididamente postular uma distinção entre verdade e erro, esse princípio limita o recurso a toda metalinguagem. O antropólogo não pode passar de um registro de explicação a um outro como se costuma fazer quando se explica a realidade exterior pela sociedade ou a sociedade pela realidade exterior. Devemos partir da explicação simultânea da natureza e da sociedade. Por isso, precisamos questionar as “grandes demarcações”, tanto a que é constitutiva da modernidade (opondo natureza e sociedade) quanto a que opõe os processos sociais às descobertas científicas. A antropologia das ciências deve ser o autêntico porta-voz da sociedade e da natureza. Converte-se, assim, numa sociologia dos representantes, dos porta-vozes e das testemunhas que se manifestam na cadeia de tradução através da qual é formado o enunciado científico ou instaurada a inovação técnica. É o lugar privilegiado para revelar essa cadeia de tradução e o laboratório. É aí que o pesquisador faz a natureza falar.

No fundo, o que mais contestam os relativistas é a imagem dominante das ciências no Ocidente. O que diz o discurso dominante, elaborado por cientistas e filósofos das ciências? Frequentemente apresenta as ciências como sistemas de proposições ou de enunciados podendo ou devendo ser falsificados pelo confronto com a experiência. Como, na maioria das vezes, valoriza mais sua dimensão abstrata, considera que é no domínio “teórico” que se joga o

essencial da ciência, pois é aí que a imaginação inventa o mundo. Claro que os procedimentos que caracterizam a ciência propriamente falando são explicitados (fala-se de “método científico”), um elemento fundamental sendo a reprodutibilidade sempre possível dos resultados experimentais. Mas não resta dúvida que a ciência constitui o saber por excelência, o meio de acesso privilegiado ao conhecimento do mundo, pois seria o único que transcende o tempo dos historiadores.

Posicionando-se contra essa imagem, os relativistas formulam, entre outras, as seguintes contra-proposições:

a) precisamos abandonar a categoria “Ciência”, com tudo o que ela implica de reificação, em proveito de campos disciplinares e de múltiplas práticas materiais e cognitivas. Nada nos obriga a aceitarmos o postulado da unidade das ciências apoiada num modo particular de tratar os problemas. A noção de ciência precisa ser historicizada;

b) contrariamente à idéia de que a ciência seria, antes de tudo, um sistema de enunciados, segundo a qual se tipificaria por sua capacidade de explicitá-los plenamente e extraí-los dos saberes-fazer não formalizáveis que caracterizam as outras práticas, precisamos reconhecer que, tanto nas ciências teóricas quanto nas experimentais ou instrumentais, devem ser privilegiados os saberes tácitos, os saberes-fazer, os modos de fazer e de tratar concretamente os problemas, pois o prático da ciência também é alguém que possui uma cultura, não podendo ser reduzido a um puro sujeito cognoscente: constitui parte integrante de uma comunidade, de um grupo, de uma escola ou de uma tradição;

c) contrariamente à imagem dominante da ciência, o fato de os saberes científicos aparecerem

como bastante cumulativos não resulta do simples emprego de um conjunto de regras lógicas (“o método científico”) nem tampouco de comportamentos éticos ou sociais particulares, pois precisamos estar conscientes de que toda atividade científica constitui uma atividade prática de interpretação e de invenção que, além de implicar saberes e saberes-fazer, certezas formalizadas e convicção íntima, consiste em formular *juízos* sempre contextualmente situados. Precisamos tomar consciência de que a Natureza nunca fala: somos nós que falamos em seu nome; tudo o que promovemos são nossas construções, inseparáveis da cultura;

d) a análise das controvérsias nos mostra que não podem ser encerradas apenas pelo chamado “consenso” entre os especialistas: nenhuma solução é logicamente necessária e coercitiva nem se impõe de modo absoluto. Todo encerramento de um debate ou todo consenso é local, só podendo ser compreendido no contexto de sua elaboração. A análise histórica das ciências nos faz perceber que a aparente universalidade dos enunciados científicos e o fato de serem descritos como “verdadeiros em toda parte” e compreendidos por todos “nos mesmos termos” não constitui o melhor ponto de partida. Se os saberes científicos circulam, não é porque são universais. Pelo contrário, é porque circulam, porque são reutilizados em outros contextos, que são descritos como universais.⁽⁷⁾

Aberto o debate, muitos passam a contestar a universalidade da Razão e a defender as mais variadas formas de relativismo. Paul Feyerabend, como veremos, chega mesmo a pregar um “anarquismo epistemológico”: nenhuma teoria tem o direito de vangloriar-se de qualquer privilégio de verdade sobre as outras. Cada uma *funciona* mais ou menos. É de

sua concorrência que surge o progresso científico. Já os membros da Escola de Frankfurt, defensores de uma racionalidade crítica, são os primeiros a denunciar a “Razão instrumental”: ao converter-se em “Mestra” absoluta, teria imposto uma concepção unidimensional e se transformado numa racionalização de caráter totalitário. No dizer de Horkheimer e Adorno, “a razão se comporta, em relação às coisas, como um ditador em relação aos homens: ele os conhece na medida em que pode manipulá-los. A razão é mais totalitária que qualquer outro sistema”. Por isso mesmo, ela oculta, em seu interior, uma boa dose de irracionalidade. Ou então, o que é pior, pode até mesmo tornar-se louca. Fica louca, declara E. Morin, quando esse irracionalismo se manifesta e passa a comandá-la:

“A razão se enlouquece quando se torna ao mesmo tempo instrumento do poder, dos poderes e da ordem; quando se torna *fim* do poder e dos poderes, vale dizer, quando a racionalização se converte, não somente no instrumento dos processos bárbaros da dominação, mas quando ela mesma se destina à instauração de uma ordem racionalizadora, onde tudo o que a perturba torna-se demente ou criminoso. Nessa lógica, produz-se, não somente uma burocracia para a sociedade, mas também uma sociedade para esta burocracia; não somente se produz uma tecnocracia para o povo, mas se constrói um povo para esta tecnocracia (...) E a loucura explode quando todos esses processos de racionalização irracional se convertem, mediata ou imediatamente, em processos que conduzem à morte” (*Science avec Conscience*, Fayard, 1982, p. 261).

Antes de prosseguir, elucidemos um pouco melhor a complexa noção de *relativismo*. De um modo geral, podemos dizer que pode ser definido como a doutrina que, ao negar a existência de uma

verdade absoluta ou a possibilidade, para o espírito humano, de conhecê-la, afirma a relatividade do conhecimento e considera as diferentes civilizações como variedades culturais equivalentes quanto a seu valor. É dito moral quando, ao tomar consciência da pluralidade dos conjuntos de prescrições e interdições no plano das ações humanas, recusa todo princípio ético suscetível de propor regras universalmente válidas para guiá-las. Neste sentido, o ceticismo kantiano constitui uma forma de relativismo moral, pois afirma nossa impossibilidade de atingirmos o absoluto (as coisas em si) e de ultrapassarmos os limites, impostos a nosso conhecimento, pela estrutura *a priori* do espírito humano. É dito *cultural* quando se toma consciência da diversidade das culturas, de que toda sociedade humana é dotada de uma cultura específica, fruto de uma história passada e futura, de que a cultura, apesar de universal, assume formas extremamente variáveis no tempo e no espaço, não havendo critério de classificação permitindo-nos ordenar hierarquicamente as diferentes culturas.

Outra forma de relativismo é o *científico* ou *epistemológico*. Consiste em dizer que jamais podemos atingir uma verdade definitiva, pois constitui tão-somente uma abordagem progressiva e uma construção inteligível do mundo, sempre submetida a questionamentos. Em outras palavras, designa o caráter de uma ciência que, partindo do mundo sensível, em estreita ligação com o concreto, constrói uma “imagem do mundo real” apresentando um máximo de coerência e de lógica interna, mas incessantemente modificada pela pesquisa, permitindo ao cientista a elaboração, como um objetivo inacessível, mas sempre buscado, de uma concepção definitiva do universo. Esta falsa crença num real absoluto na natureza constitui a condição de seu trabalho: “for-

talece sua esperança de aproximar-se cada vez mais de sua natureza objetiva e de revelar seu segredo” (Planck). Em síntese, eis as principais teses do relativismo epistemológico:

- não existe uma linguagem puramente observacional, que seria neutra, suscetível de julgar, com independência, determinada tomada de posição teórica;
- não dispomos de um método seguro para demonstrar que, no processo de passagem de uma teoria a outra, haja a produção de um acúmulo de conhecimento;
- os critérios segundo os quais julgamos as teorias variam de uma época a outra, de tal forma que, em última instância, a decisão depende do que crê a comunidade científica de determinado momento histórico;
- as grandes teorias constituem universos incommensuráveis, sendo impossível a elaboração de um dicionário capaz de traduzir um no outro;
- a ciência não constitui um reino de puras idéias, mas tão-somente uma atividade social, estruturada institucionalmente e atravessada por interesses excedendo as regras da lógica.

O maior inimigo desse e de todos os relativismos é o **racionalismo absoluto** que jamais renunciou ao dogma segundo o qual compete exclusivamente à Razão universal impor-se como a condição necessária e suficiente de todo conhecimento. Assim, todo conhecimento deriva dos princípios *a priori* da Razão, o valor da experiência sendo o de constituir um conteúdo particular para suas idéias. Há uma identidade entre o mundo e o pensamento. Tudo o que existe possui sua razão (objetiva) de

ser que a razão (subjéitiva) pode compreender. O universo é regido pela Razão: são as mesmas as leis do pensamento racional e as da natureza.

Observemos que há ainda duas outras formas de relativismo: **positivista** e **perspectivista**. O relativismo positivista se baseia na doutrina filosófico-científica de Comte permitindo-nos afastar, “como necessariamente vã, toda e qualquer busca das causas propriamente ditas, primeiras ou finais, para nos limitar ao estudo das relações invariáveis que constituem as leis efetivas de todos os fenômenos observáveis” (*Curso*, lição 58). “Todo estudo da natureza íntima dos seres, de suas causas primeiras e finais, deve, evidentemente, ser sempre absoluto, ao passo que toda busca apenas das leis dos fenômenos é eminentemente relativa, pois supõe imediatamente um progresso contínuo da especulação, sem que a exata realidade jamais possa ser perfeitamente desvelada” (lição 48). Quanto ao relativismo perspectivista, coincide praticamente com a concepção nietzscheana segundo a qual o critério da verdade se reduz à utilidade biológica pela qual o homem, tomando-se pelo sentido e pela medida de todas as coisas, projeta ilusoriamente certas perspectivas de utilidade bem definidas na essência das coisas. A esta ilusão, que também é a da ciência e da religião, devemos opor a apoteose da vida e do indivíduo desenvolvendo ao máximo sua vontade de poder. Trata-se de um relativismo que desemboca no niilismo (cujas etapas são: o ressentimento, a má consciência, o ideal ascético e a morte de Deus): “A partir do momento em que o homem descobre que este mundo só é construído sobre suas próprias bases psicológicas e que não possui nenhum fundamento para crer nele, vemos manifestar-se a última forma do niilismo que implica a negação do mundo metafísico e que nos proíbe de crer num mundo verdadeiro.

Chegados a esse estágio, confessamos que a realidade do devir é a única realidade; e interdítamo-nos todos os caminhos desviados que conduziriam à crença em outros mundos e em falsos deuses. Não suportamos mais este mundo, a ponto de não termos vontade de negá-lo (...) Chegamos ao sentimento do não-valor da existência” (Nietzsche, *A Vontade de Poder*).

Portanto, são denominados relativistas todos os que admitem a irredutibilidade das culturas, pois nada existe de suficientemente comum entre elas, e negam toda possibilidade de verdades ou de valores absolutos ou universais. Nem mesmo a ciência é portadora de verdade universal, posto não haver uma fronteira fixando os limites entre os vários campos do saber. Ela se define como um fato, como um conjunto de proposições e de práticas. Deste ponto de vista, a globalização e, *a fortiori*, a ocidentalização, em nome da Razão e da Ciência, implicam necessariamente a utilização de uma violência. Posição oposta é tomada pelos universalistas (racionalistas): para além da diversidade das culturas, existe um núcleo que lhes é comum. A civilização européia representa o desenvolvimento de todas as virtualidades nela contidas. E a ocidentalização do mundo não somente é necessária, mas desejável. Porque constitui o correlato de um processo de *emancipação* da espécie humana: das necessidades materiais, graças ao Estado democrático; da ignorância e dos obscurantismos religiosos, místicos ou metafísicos, graças à Ciência e à sua racionalidade própria. O fundo da questão é o da *universalidade da Razão*.

Lembremos que há uma forma de racionalismo “reductor” e bastante autocrítico que não defende incondicionalmente os valores propriamente racionais e universais (científicos e lógicos). Apesar de seu

relativismo, Nietzsche vincula os conceitos da ciência à utilidade vital, os valores morais e religiosos à satisfação desviada dos instintos. Por sua vez, Marx relaciona as modalidades do direito e as ideologias culturais aos interesses de classe. Quanto a Freud, afirma que o princípio de condutas aparentemente morais é desmascarado pelo recalque e pela derivação das pulsões. Assim, esta forma de racionalismo luta, não somente contra seus velhos adversários (misticismo, empirismo, pragmatismo, etc.), mas contra ele mesmo. Se os valores de universalidade e de humanidade não passam de valores burgueses das sociedades mercantis; se toda a cultura é feita de instintos recalçados, de defesas inconscientes contra a angústia, a culpabilidade e a morte, o que sobra da Razão? Apesar de permanecer ainda bastante atual tal combate racionalista contra os medos, os preconceitos, os interesses, as violências, as arbitrariedades, as desmedidas, etc., perde muito de sua significação caso se limite a uma atividade de “desmistificação”, pouco se importando com a determinação de autênticos valores. Ao converter-se em racionalismo social e político, facilmente se radicaliza e desemboca no niilismo. A este respeito, merece ser lembrada a observação de Bachelard: “o homem ordena a natureza colocando ao mesmo tempo ordem em seus pensamentos e em seu trabalho”. Se queremos ordenar as sociedades, não deveríamos também colocar ordem em nossos corações e mentes?

No início do século XX, sob o impulso da teoria weberiana dos *valores*, o relativismo aparece como uma crítica radical dos vários positivismos sociológicos em vigor. Contra certo marxismo, pretendendo condenar o pensamento de seus adversários políticos ou das classes sociais opostas ao proletariado, Weber toma uma posição bastante antidogmática

ao reconhecer que nenhuma teoria pode escapar ao relativismo. Pelo contrário, todas as teorias constituem *pontos de vista* sobre o real. Assim, ao recusar ao marxismo todo acesso privilegiado ao real, não lhe reconhece o estatuto de ciência, mas apenas o de um “tipo-ideal”. Em seguida, Manheim radicaliza essa lógica e proclama: todo ponto de vista é particular a certa situação definida. Ambos nossos autores estão preocupados com o problema da verdade de uma teoria. Se todas as teorias são relativas e dependem da situação social de seus autores, o que acontece com a verdade? A resposta de Weber: na esfera das ciências sociais, as demonstrações científicas, rigorosamente corretas, devem atingir um conhecimento objetivo e, por conseguinte, verdadeiro, posto que são isentas de juízos de valor. Quanto a Manheim, distingue relativismo de relacionalismo: o relativismo está ligado à subjetividade de seu autor, mas todo conhecimento histórico é um conhecimento relacional, só podendo ser formulado em relação com a posição do observador.

O que nos interessa ressaltar é que a racionalidade científica ocidental, à custa de buscar um *saber* para *poder* (dominar), construiu uma representação do mundo fundada apenas nas modalidades lógicas do pensamento, convertendo seus hábitos e referências culturais num obstáculo à apreensão de algumas de suas significações. Não levou em conta outras alternativas teóricas, indispensáveis a nosso saber para pensar-se e criticar-se. Sempre considerou como um fato normal e inelutável a difusão mundial da ciência ocidental e a aculturação brutal que ela provoca. O que se encontra em jogo, nesse confronto entre universalismo e relativismo, é a visão própria *Natureza*. A este respeito, poderíamos dizer que nossa cultura ocidental, não só gerou a ciência, mas desvitalizou, desencantou e

dessacralizou completamente o Cosmos para reduzi-lo a um sistema puramente mecânico. O Oriente, ao contrário, por ter preservado uma concepção organicista da Natureza, está na origem de algumas das revisões propostas às nossas teorias científicas. Fiel à sua tradição cultural, privilegia a solidariedade e a harmonia do mundo natural. Razão pela qual não aceita, por exemplo, como uma verdade universal, os princípios darwinianos da “luta pela vida” e da “competição”, pois está muito mais interessado em defender o “princípio da coexistência” entre os indivíduos, só aceitando uma evolução funcionando no nível das espécies.

Quando afirmamos que “o Ocidente é um acidente”, não estamos enfatizando os limites de nossa cultura? E denunciando, ao mesmo tempo, o mito de uma ciência, certamente com carteira de identidade ocidental, mas que seria, por essência, transcendente e desencarnada? Ademais, não estaria ela, a pretexto de defender sua universalidade, afirmando seu caráter espontânea e naturalmente colonialista? De uma coisa temos certeza: nossa ciência, enquanto modo de conhecimento bastante particular, nasceu e se desenvolveu na Europa, num contexto sócio-histórico-cultural bastante preciso. Eis seu “pecado original”, que a impede de atribuir-se qualquer pureza espiritual ou de reivindicar não se sabe quê “imaculada concepção”. Porque é inegável que a *história* nela imprimiu uma cicatriz indelével de *contingência*. Por isso, não tem o direito de reivindicar um saber puro e universal. Muitos foram os fatores que determinaram ou condicionaram o começo histórico e o desenvolvimento do empreendimento científico. Uma das características fundamentais do racionalismo ocidental consiste no fato de ter-se agarrado ao fantasma de uma “política racional” suscetível de abolir a divisão social, a heterogeneidade

dos meios e a contradição dos interesses, pois estaria apta a converter todo discurso e toda norma na expressão de uma “Entidade” impessoal e universal: a Razão.

Ora, ao apresentar-se como o equivalente geral do discurso moderno, como o regime de pensamento de todo homem (e de todos os homens), o racionalismo nada mais faz que universalizar a particularidade. Até mesmo o marxismo, ao condenar a burguesia por julgá-la insuficientemente racional, postulou a criação de uma nova ordem mais conforme à Razão. Sob este aspeto, aceitou o projeto da política moderna: o de construir, não a “Cidade de Deus”(santo Agostinho), mas a Cidade da Razão. Mas fazendo da Razão um atributo de Deus. Se o mundo é racionalmente inteligível, é porque obedece às chamadas “leis da natureza” ditadas por algum distante “Deus racional”(o famoso *Dieu des Philosophes et des Savants*, Engenheiro, Arquiteto, Relojoeiro, etc.).

Só que, em seguida, o atributo se revela mais precioso que a própria essência, na medida em que a figura da Razão autoriza uma nova representação da sociedade, não devendo esta submeter-se mais a nenhuma lei preexistente. Doravante, a Razão é considerada como imanente à História, devendo encontrar, no modo como abole o sagrado tradicional, o fundamento mesmo de sua nova sacralidade. Para compreendermos esse paradoxo da Razão e seu inegável êxito histórico, bastaria refletirmos sobre o fato: sempre se apresentou como totalmente *profana* (situada “deste lado do mundo”) e, ao mesmo tempo, como inteiramente *sagrada* (situada “do outro lado”), como se absolutamente tudo devesse ser pensado em seu nome (como o cristão, que só pensa sob a égide de Deus”.⁽⁸⁾

É importante lembrarmos que, historicamente, todas as vezes que a Razão triunfou, houve uma demissão do *pensamento*. No fundo, a pretensão lógica democrática do racionalismo esconde uma espécie de regime teocrático preocupado em assimilar a lei civil à lei religiosa e em ritualizar a existência de cada indivíduo. Ao fazer da ciência uma referência absoluta, o racionalismo universalista, além de transformá-la num sistema explicativo total, põe a ciência a serviço de uma concepção política que a torna semelhante à religião. E não foi por simples acaso que a ciência moderna, ao curvar-se às ordens de uma política que deveria justificar, forneceu as bases de uma moral universal desempenhando o papel de uma religião.

E foi desta forma que o racionalismo, ao gerar o cientificismo, portador (contra a Igreja e o clericalismo) de uma moral visando congregar o povo em torno do Estado, contribuiu para a fetichização da ciência e para a sacralização da política. E o cientificismo atual, em nome das mesmas pretensões éticas ou políticas, reina mais ou menos tranquilamente sob a fisionomia de um tecnologismo calculador bastante impotente para mobilizar os afetos dos cidadãos, a serviço de um ideal, a não ser sob as formas lúdicas e moralizantes da ciência-ficção. Podendo ser descrito como a mania da ciência, o cientificismo apresenta os seguintes sinais distintivos: **a)** tem o hábito de dividir o pensamento em duas categorias: o conhecimento científico e o *non sens*; **b)** o ponto de vista segundo o qual as ciências teóricas e o grande laboratório oferecem os melhores modelos para se obter êxito no funcionamento do espírito ou na organização dos esforços; **c)** a identificação da ciência com a tecnologia.

A grande força dos racionalistas (universalistas) consiste em terem instaurado uma espécie de

indissolúvel vínculo matrimonial entre Razão, Ciência, Democracia e Ocidente, como se estas entidades fossem consubstanciais, devendo legitimar-se umas pelas outras. Para eles, há uma verdade indiscutível: foi no Ocidente que surgiram e se desenvolveram as sociedades *racionais*, *científicas* e *democráticas*. Para nos convenceremos disso, basta analisarmos os fatos. A *Razão* é autoprodutora e autolegitimante, não fazendo nenhuma concessão à violência nem tampouco à autoridade. Por sua vez, a Ciência nasce e se desenvolve apoiando-se, de direito, em sua própria força. Quanto à *Democracia*, afirma-se como esta forma de poder repousando unicamente no consenso, não mais na violência ou na autoridade.

Nestas condições, questionar a universalidade da Razão e a pretensão do Ocidente de encarná-la seria, pelo fato mesmo, renunciar à Ciência e à Democracia. Por conseguinte, fazer a apologia da violência e do arbítrio da autoridade (ou da tirania). Na verdade, os ocidentais são os únicos que proclamam a universalidade da *igualdade* e da *racionalidade*. Evidentemente, não são mais iguais e mais racionais que os outros povos. Porque os homens e as culturas só são iguais e racionais *de direito*, não de fato. Neste sentido, a Razão se torna irracional quando se crê realizada. E ao definir-se como uma quase-substância, converte-se em racionalismo. Deste ponto de vista, os próprios racionalistas se convertem em relativistas quando passam a afirmar que somente uma cultura é verdadeiramente racional. Por sua vez, nada mais racionalista que a posição relativista afirmando que todas as culturas são ou deveriam ser igualmente racionais.

A posição racionalista encerra uma contradição: se somente uma cultura é racional, não tem o direito de declarar-se universal. Se o atributo fun-

damental da Razão é justamente a universalidade, seria irracional uma cultura racional. Por outro lado, se todas as culturas são ou deveriam ser igualmente racionais, torna-se praticamente impossível qualquer discriminação da racionalidade. Não é por acaso que Feyerabend prega, em nome justamente de uma sociedade livre, cujo desabrochamento se vê abafado pela instituição científica, uma completa separação entre Ciência e Estado. Porque uma sociedade fundada na racionalidade não é completamente livre. Só é livre a sociedade em que *todas as tradições* tenham os mesmos direitos e poderes. Todas as “tradições” e todos os “saberes” deveriam reivindicar um direito igual à institucionalização. Enquanto instituição, a ciência não goza de nenhuma relação privilegiada com a verdade. Tanto as tradições quanto as ciências precisam ser julgadas em função de um mesmo e igual direito à existência institucional. Eis uma posição relativista extremada, postulando até uma abolição da ciência como instituição para que seja instaurado o advento de uma verdadeira ciência, embora nosso autor não proponha nenhum outro modo de existência das ciências nem mesmo das tradições.

De um ponto de vista sócio-cultural, a posição relativista não se cansa de proclamar que os homens vivem em universos culturais tão diferenciados que constitui uma verdadeira aberração a defesa de normas universais ou universalizáveis sobre o *verdadeiro* ou o *justo*. Também os critérios de Verdade e Justiça variam historicamente e se alteram no interior das diversas culturas. Por isso, não pode haver normas universais suscetíveis de regular o verdadeiro e o justo. Ora, se é verdade que toda verdade é relativa a uma cultura, a uma época ou a uma classe social; se é verdade que tudo se equivale, então poderíamos chegar à seguinte conclusão

absurda: o nazismo vale tanto quanto a democracia. Se nenhuma verdade é mais verdadeira ou justa que as outras, teríamos que considerar, como desprovidas de fundamento, todas as tomadas de posição éticas e políticas. Porque dizer que tudo é possível, significa reconhecer que tudo é verdadeiro da mesma maneira. Esta atitude não se chama mais curiosidade intelectual, mas sincretismo.⁽⁹⁾

O que podemos dizer é que a posição de Feyerabend e dos demais relativistas convictos (Bloor, Latour, entre outros) só se sustenta se conseguirem enfrentar com êxito o problema do estatuto da ciência. O que parece não ser bem o caso: de um lado, afirmam enfaticamente que o pensamento científico depende profundamente dos contextos sociais e históricos; do outro, defendem ardorosamente o chamado “princípio de simetria” segundo o qual, do ponto de vista da sociologia do conhecimento, nenhum privilégio pode ser conferido ao conhecimento científico sobre as outras formas de conhecimento, posto que todos os conhecimentos devem, *a priori*, ser tratados em perfeito pé de igualdade. Claro que os relativistas não negam que certas crenças possam ser verdadeiras e outras falsas. Porque o princípio de simetria não é um princípio de equivalência. A grande questão da sociologia da ciência deixa de ser: “o quê determina a verdade”? Deveria ser formulada assim: *o quê produz a crença* permitindo-nos dizer que certas proposições são verdadeiras? Não deveríamos buscar a verdadeira igualdade entre as crenças do ponto de vista de sua verdade, mas de sua *credibilidade*.

Posto este princípio, os relativistas afirmam: acreditar em proposições verdadeiras é tão misterioso quanto crer em proposições falsas. Não podemos separar completamente a *verdade* de uma proposição de sua *credibilidade*. O problema que se põe é

o de sabermos se o conjunto das proposições verdadeiras é capaz de certa *invariância*, para além da diversidade dos sistemas de *credibilidade*. Pouco importa, respondem os relativistas, aquilo que a sociedade explica da ciência. O que realmente interessa é sabermos o que a existência da ciência nos ensina sobre a sociedade que a tornou possível. A esta posição, devemos contrapor aos relativistas: afirmamos a existência de verdades de credibilidades potencialmente transcendentais em relação às variabilidades históricas e culturais; e contrariamente aos racionalistas, defendemos a necessidade de historicizarmos e particularizarmos a Razão, em vez de fazermos dela um absoluto ou algo transcendente.⁽¹⁰⁾

Os relativistas são contundentes: se a ciência moderna se impôs universalmente aos demais saberes, não foi por sua pretensa superioridade, mas tão-somente pela força e pela violência. Assim, na cultura européia, esmagou os saberes ditos “populares” e, nas colônias, os autóctones. Por isso, diante dessa ambição de tudo cientificizar e de tanta arbitrariedade da Razão, insurgem-se os que brandem e defendem o princípio da *incomensurabilidade* segundo o qual não temos o direito de comparar logicamente teorias ou sistemas de representação diferentes, posto que cada um constitui seu próprio domínio de referência, tendo o direito de reivindicar seu próprio “paradigma” no qual adquirem sentido os fatos de observação, as interpretações e os modos de pensar. Sobre o real, não há ponto de vista privilegiado. Diferentes pontos de vista são legítimos. Não há nenhum critério racional e objetivo suscetível de determiná-lo de uma vez por todas. O que podemos fazer é escolher entre sistemas incomensuráveis. Mas nossa escolha não é objetiva, pois se baseia em juízos estéticos ou de gosto, quer dizer, em

nostros desejos subjetivos. Não existe nenhum critério objetivo permitindo-nos dizer que a ciência constitui um saber superior à astrologia, aos saberes mítológicos e aos demais saberes do mesmo tipo. Neste sentido, seria ilusória a pretensão universalista da ciência.

A história das ciências nos mostra que a ciência não é a depositária do universal nem tampouco a detentora exclusiva do poder de federalizar as inteligências. E o próprio consenso científico desaparece quando ocorrem as revoluções científicas. É uma “ideologia profissional” dos cientistas que vem tentando normalizar as práticas e as referências e, assim, impor uma ortodoxia adaptada aos interesses da corporação científica. Nada há de racional nesse entendimento. Aliás, todo sistema (científico, filosófico, mítico, etc.) tende a fechar-se em si mesmo e a apresentar-se como verdadeiro e irrefutável. Se as teorias reinantes se impõem, não é tanto por sua verdade quanto por seu sucesso. Previamente, desqualificam toda refutação. Conservadoras, transformam-se em “ideologias rígidas”, em espécies de “portos seguros” de verdades inquestionáveis. Como se o consenso científico merecesse uma credibilidade maior que qualquer outra concepção do mundo. O grande defeito das unanimidades e das teorias consagradas é que facilmente se convertem em mito. Por isso, como, no domínio do conhecimento, não há nem Deus nem mestre, ganha sentido o protesto de Feyerabend quando nos recomenda: “*libertemos a sociedade do poder de constrangimento de uma ciência ideologicamente petrificada, exatamente como nossos ancestrais nos libertaram do poder de estrangulamento da verdadeira-e-única-religião*”.⁽¹¹⁾

Não são poucos os epistemólogos (Bachelard, Lakatos, Holton entre outros) que, por mais diferentes que sejam suas posições, reforçam essa ten-

dência à relativização das teorias científicas no que diz respeito aos critérios *a priori* de verdade universal ou de realidade em-si. Se pretendemos distinguir um discurso delirante (irracional, não-razoável ou desadaptado ao real) de um discurso não-delirante (racional, razoável ou adaptado ao real), precisamos lançar mão de critérios distintos dos que nos permitem distinguir entre o discurso da realidade (imposto pelos fatos) e a simples projeção racionalizadora que sobre ela elaboramos. Aliás, deste ponto de vista, todas as teorias (científicas ou não) seriam delirantes, pois nada mais são que projeções interpretadoras de determinada realidade: qual o discurso racional sobre os fatos que não se reduz, em última instância, a uma racionalização? O que mais importa não é o caráter racional ou irracional desse discurso, mas o uso que fazemos da razão e da experiência.

Não resta dúvida que o anarquismo epistemológico relativista, em sua alergia a todo critério universal de demarcação entre ciência e não-ciência, não somente nega que as concepções científicas atuais sejam superiores às científicas do passado, às teorias filosóficas e aos mitos, mas chega também a considerar a ciência como “um conto de fadas como os outros”. Ora, por mais interessantes e fecundas que sejam as análises relativistas, por mais que pretendam relativizar a “Grande Demarcação” (*Great Divide*) ainda bastante aceita pelo Ocidente, é inegável que tampouco podem ser tomadas como verdadeiras. Pelo contrário, precisam ser relativizadas, pois são portadoras de algumas fraquezas. Por outro lado, por mais que pretendam reabilitar os chamados “saberes primitivos”, freqüentemente desprezados e desconhecidos (Lévi-Strauss), e que declarem que, em matéria de método, “tudo vale” (o *anything goes* de Feyerabend), o fato é que esses relativistas, ao tentarem “profanar” os mais caros valores ocidentais,

notadamente o templo da Ciência, nada mais fazem que reagir veementemente contra a prepotência e o imperialismo de uma racionalidade ocidental apresentando-a como universal e a única verdadeira.⁽¹²⁾

Contudo, a renúncia ou a rejeição de tal imperialismo racionalizador não pode converter-se numa espécie de “má consciência” povoada por sentimentos de remorso ou de culpa por um colonialismo abusivo e condenável. O proclamado “direito à diferença” não tem o direito, ao postular a impossibilidade de toda pretensão ao universal, de eliminar todo e qualquer sentido das hierarquias ou dos valores nem tampouco de confundir simplesmente “diferença” e “equivalência”. Porque o resultado dessa atitude seria uma defesa do retorno aos velhos obscurantismos vindo ofuscar ou apagar as Luzes que tantos nos têm iluminado. A proclamação de um *universal* (valor moral, estético ou político) não pode pura e simplesmente ser considerada um anacronismo nem muito menos denunciada como uma simples “violência simbólica”.

Claro que nenhuma província cultural se identifica com o mundo e que nenhuma “diferença” pode ser considerada um “valor” absoluto. Por isso, para se combater ou negar o universalismo inerente ao pensamento científico, não basta contrapor-lhe uma posição de princípio (ética ou cética) considerando igualmente válidos e respeitáveis todos os saberes, todas as culturas e todos os valores. A posição epistemológica segundo a qual “tudo é bom” não pode ser aceita, pelo menos, por uma razão histórica: as teorias científicas que se impuseram foram as que se revelaram as mais fecundas, sintéticas e preditivas.

O que significa dizer que “todos os saberes são relativos” ou equivalentes? Que a variedade diz

respeito aos homens e às suas diferentes culturas? Ou que a multiplicidade a eles se apresenta sob formas distintas e legítimas? Os relativistas freqüentemente se esquecem, em sua reivindicação da igualdade de todas as culturas, que o Ocidente tem sido esta parte do mundo que incessantemente vem proclamando essa igualdade universal. Se apropriou-se da racionalidade científica, como poderia ela ser restituída a todos os povos que também se julgam no direito de fazê-la sua? Para se combater o racionalismo, defendendo a universalidade da ciência, não bastam afirmações de *princípios* (como o da igualdade de todos os homens) nem tampouco *justificações formais* (como a da incomensurabilidade). Os relativistas teriam, para combater a ideologia imperialista e cientificista ocidental e erigir a racionalidade instrumental em modelo único, que demonstrar como seria possível o diálogo das culturas e como nossa tradição científica poderia abrir-se às outras formas de saber. Onde, mais uma vez, a pertinência da questão: o futuro da civilização mundial passa pela ocidentalização (com todas as violências que tal redução implica) ou pela convergência das múltiplas culturas e de seus saberes?

Nos dias de hoje, ninguém mais nega que o conhecimento científico seja *condicionado* por vários interesses, não somente da Razão, mas dos grupos de pressão próximos das estruturas do poder político, de decisão e de financiamento. Neste sentido, a prática científica constitui uma prática *social* e, como tal, deve ser julgada. Já foi suficientemente desmistificada a imagem de uma Ciência pura e desencarnada, em progresso constante para a descoberta desinteressada da Verdade sobre o Universo e obedecendo apenas a uma racionalidade interna transparente. Por outro lado, não faz mais sentido o velho dilema ao qual nos parecia condenar uma ingênua

sociologia do conhecimento: teríamos que optar entre, de um lado, o realismo ingênuo no qual se manifestaria a Verdade una e inelutável e, do outro, o ceticismo niilista no qual tudo se equivaleria, só se impondo a Verdade dos poderosos. A este respeito, são interessantes as análises epistemológicas de J. Habermas. Tanto em seu famoso texto *Conhecimento e Interesse* (1965) quanto em seu livro *A Técnica e a Ciência como Ideologia* (1968), ao criticar a atitude objetivista do positivismo, que escamoteia o quadro axiológico no interior do qual os enunciados teóricos adquirem seu *sentido*, demonstra que o *sentido* só é apreendido se tais enunciados são compreendidos relativamente ao sistema de referência inter-subjetivo regulando sua construção. Melhor ainda: só podemos apreender o sentido relativamente ao *sistema de interesses* que comanda o conhecimento.

Não resta dúvida que todo conhecimento é guiado por um *interesse*, isto é, por certas orientações fundamentais enraizadas nas condições básicas de autoconservação da espécie. Os interesses constitutivos do conhecimento devem ser compreendidos no quadro cultural da conservação da espécie humana. Comandam a autoconservação de nossos conhecimentos na vida social. As ciências empírico-formais procedem de um interesse de ordem *técnica*; as histórico-hermenêuticas são guiadas pelo interesse da comunicação inter-subjetiva: a pesquisa hermenêutica explora a realidade orientada por um interesse suscetível de manter ou aplicar as comunicações inter-subjetivas tendo em vista a ação; as ciências críticas, enfim, são guiadas por um interesse *emancipatório* (sociologia crítica, psicanálise e crítica filosófica das ideologias) suscetível de distinguir, entre os enunciados teóricos das outras ciências, os que apreendem as leis invariantes da atividade

de social e os que só exprimem relações fixas em vista de promover os interesses dos grupos dominantes.

O objetivo da “Grande Demarcação”, ao separar radicalmente a *racionalidade científica* de todas as demais formas de saber, consiste em atribuir-lhe uma relação privilegiada com a Verdade. Claro que, com o declínio do positivismo, essa dicotomia se atenua bastante. E a ciência começa a aparecer como o resultado de uma cultura particular, da cultura produzida pelas sociedades ocidentais. Surge então toda uma crítica sociológica da ciência culminando num relativismo radical, a ponto de negar, à lógica e às matemáticas, seu caráter de verdades necessárias. Também elas se tornam produções de sociedades particulares e, até mesmo, produções de um saber reduzido aos resultados de lutas de influência e de relações de forças sociais. Neste sentido, nenhuma ciência teria direito à pretensão de verdade universal. Porque, como qualquer outro saber, constitui um produto da sociedade em que se desenvolve. O terreno para este relativismo social foi preparado pela crítica do método científico realizada por Popper que culminou no relativismo epistemológico de Lakatos e Feyerabend. Apesar de Popper jamais ter renunciado a uma esfera relativamente autônoma do verdadeiro, mesmo que se manifestando de modo negativo (pela prova do falso).⁽¹³⁾

Em nosso entender, a racionalidade ocidental, enquanto discursiva, abstrata, instrumental e conquistadora, não tem condições de encarnar ou esgotar a Razão humana, posto constituir apenas uma forma bastante específica de sua realização histórica. Mas é justamente sob essa forma que pode ser considerada um patrimônio universal da humanidade. E o que a torna tal é o fato de dizer respeito “à espécie humana *em seu conjunto*” (Habermas).

Enquanto racionalidade típica do Ocidente, encontra-se profundamente aberta a todos os demais saberes. Como não há uma única forma de se fazer ciência, tampouco podem ser demasiado rígidas as fronteiras entre o científico e o não-científico. Sem perder sua identidade, a ciência está apta a dialogar com todos os demais saberes e de, com eles, promover trocas interfecundantes.

Como só pode haver Ciência *racional* e como só pode haver Razão *universal*, impõe-se a questão: como concebermos uma universalidade da Razão sem cairmos, seja numa forma de *imperialismo*, impondo a racionalidade ocidental como modelo universal, seja no *relativismo*, vendo e proclamando razão em tudo e em toda parte? Assim como Ulisses teve que amarrar-se ao mastro de seu navio para resistir ao canto das sereias, da mesma forma a Razão, para não naufragar nas ondas do relativismo e do ceticismo (inclusive, do cinismo e do irracionalismo), precisa descobrir um *princípio* sólido que a impeça de entrar em deriva. Tal princípio precisa ser ao mesmo tempo de *relatividade*, capaz de dissolver todos os falsos absolutos, e de *invariância*, suscetível de evitar o ceticismo e o ecletismo.

Ao questionar a visão aristotélica e kantiana de uma Razão autônoma e imutável, Bachelard (*Le Rationalisme Appliqué*) se insurge contra “este racionalismo fixista que formula as condições de um consenso dos homens de todos os países e de todos os tempos diante de qualquer experiência”. Sob esta forma, seu relativismo diz mais respeito à globalidade da experiência que ao consenso, pois continua defendendo a idéia de uma ciência una e universal. Exige apenas que a Razão seja capaz de adaptar-se às estruturas próprias de cada setor do real. De forma alguma pode exprimir-se diversamente, segundo os vários contextos históricos e sócio culturais.

Esta tomada de posição ignora que o enraizamento sócio-cultural não somente relativiza nossa ciência, mas sua racionalidade própria. Ademais, não percebe que a complexidade do real e a diversidade humana possam postular outras formas de racionalidade.

Como são múltiplos os caminhos conduzindo à verdade, por que não teríamos o direito de falar de um *universalismo relativista*? Parece uma contradição, mas a teoria de Einstein, ao mesmo tempo desestabilizando as noções de tempo, espaço, movimento e massa, e relativizando as leis da mecânica (elas variam conforme mudam a posição do observador e seu sistema de observação), pode ajudar-nos a compreendê-lo. No fundo, a teoria einsteiniana não é “relativista”, pois faz da velocidade da luz uma *constante universal*. Seu objetivo explícito: congrega todos os pontos de vista possíveis a fim de salvaguardar o determinismo da natureza, a invariância das leis e uma descrição completa do universo. Para salvar a esperança da física, rompe com a imagem newtoniana de um tempo e de um espaço absolutos. As leis da natureza se alteram segundo os lugares onde se exercem. Como não são sempre idênticas, devemos relativizar o tempo e o espaço. Neste sentido, a teoria da relatividade não é relativista.

Enquanto a teoria einsteiniana estabelece que a possibilidade de sintetizar e acumular as informações precisa levar em conta o conjunto das informações transmitidas pelo conjunto dos informadores, o universalismo racionalista (que é uma forma de reducionismo) privilegia o ponto de vista de um observador como se fosse válido para todos os demais e como se sua referência espaço-temporal ou histórico-cultural valesse para todo o universo. Ora, se queremos afirmar a possibilidade de uma *ciência universal*, precisamos *desabsolutizar* nossa idéia de

Razão, herdeira das Luzes. Porque não podemos mais confundir o *universal* com o ponto de vista particular que dele tem o observador ocidental. Em nome de quê tal ponto de vista, enraizado num espaço-tempo cultural bem preciso, tem validade para observadores possuindo outros sistemas de referência? Um ponto de vista universal só se torna efetivamente possível quando somos capazes de transferir o absoluto dos pontos de vista particulares para o sistema de suas relações. Talvez o grande erro da Razão ocidental tenha sido o de esquecer-se de que nasceu, como nos mostra Sócrates, do *diálogo*: ao invés de buscar ter razão contra os outros, ela sempre busca dar razão, busca a verdade com o outro e diante dele. Porque surge como relação e regulação do relacionamento com o outro, não como proprietária exclusiva do universal. O que não a impede de, como uma idéia reguladora de si mesma, orientar-se sempre para o universal.

Quando, no plano conceitual, analisamos as relações entre Razão, Ciência e Democracia, logo nos damos conta de que a redução da Razão ao racionalismo sempre esteve indissociável da redução da Ciência ao cientificismo e da redução da Democracia a certo tecnocratismo mais ou menos utilitarista. Ao tomar o exemplo do reducionismo *cognitivista* e *economicista*, o sociólogo Caillé (*La Démission Des Clercs*, La Découverte, 1993) constata que é no cognitivismo atual e na teoria das escolhas racionais (dominantes nas ciências humano-sociais) que se manifesta de modo bastante claro esse reducionismo racionalista: de um lado, o cognitivismo reduz o *pensamento ao cálculo lógico*, do outro, a teoria das escolhas racionais reduz a *ação ao cálculo estratégico*. Mas em nome de quê temos o direito de reduzir o Pensamento à Razão, a Razão ao Entendimento e o Entendimento ao Cálculo? Por que

o pensamento só pode existir na discursividade? E por que só é legítimo o uso da razão recorrendo a tal discursividade? Ora, se admitimos que *pensar é* levantar a questão, para o sujeito, do *sentido*, não temos o direito de reduzir o pensamento ao cálculo lógico, pois ultrapassa, de muito, o jogo dos conceitos. Ao lembrar-nos que o *símbolo* nos leva a pensar mais que a razão discursiva, porque não obedece à ordem discursiva, o filósofo Paul Ricoeur (*Le Conflit des Interprétations*, Seuil, 1969) nos mostra, não somente por razões conceituais, mas éticas e humanas, que não podemos identificar Pensamento e Razão discursiva. Porque não podem ser considerados seres pensantes apenas os que sabem se expressar segundo os cânones da lógica discursiva. Se a quase totalidade da espécie humana não pensa, pois não reduz o pensamento à razão e ao conhecimento, “os homens seriam irresponsáveis por seus atos, e Eichmann não seria culpado” (H. Arendt).

A diversidade dos saberes e das culturas não nos obriga a aceitar globalmente as teses relativistas. Mas como possuem, pelo menos um valor de antídoto contra toda espécie de dogmatismo racionalista, talvez possamos *sublimá-las* a fim de que possam colaborar para se produzir, sem impostura, violência ou imperialismo, uma Ciência com vocação universal, sem dúvida, mas suscetível de responder às exigências de uma Razão aberta. Porque, numa sociedade concorrencial, competitiva e agressiva como a nossa, precisamos estar conscientes de que a Ciência, ao invés de impor-se como *combate*, deveria apresentar-se como *diálogo*. Desde sua origem, entre os gregos, a racionalidade surge como *comunicação*: raciocinar significa “dar razão”, levar em conta e reconhecer a alteridade, a posição do interlocutor. O *Logos* surgiu na praça pública, nos de-

bates da *agorá*. Foi aí que rompeu com os mistérios da palavra revelada e dos mitos, desalojando as autoridades tradicionais dos porta-vozes celestes. Contra os segredos dos saberes ancestrais, reivindicou a publicidade e a transparência dos argumentos. Contra o mundo fechado das certezas e da obediência incondicional, contrapôs o mundo aberto das questões e da liberdade. Por isso, desde sua origem, a Razão foi democrática. E a Ciência, sua legítima herdeira, precisa afirmar-se abrindo-se ao confronto e ao afrontamento, fazendo do espaço em que exerce sua atividade, o espaço mesmo da discussão e da tolerância.

2. O RELATIVISMO EM QUESTÃO

De tudo o que vimos até agora, podemos dizer que, de um modo geral, são consideradas *relativistas* as teses ou tomadas de posição defendendo que os homens vivem em mundos e culturas bastante diferenciados para que seja possível qualquer definição de normas universais ou universalizáveis do verdadeiro e do justo. Porque os próprios critérios de verdade e justiça também variam no tempo e no espaço, não sendo suscetíveis de nenhuma transcendência. Assim resumido, o relativismo esbarra com uma série de dificuldades, não somente fatuais e pragmáticas, mas lógicas e teóricas. Em todo caso, um de seus méritos consiste em permitir-nos romper com o velho racionalismo que, por não perceber a historicidade da Razão, fez dela um absoluto sobre o modelo do tempo e do espaço absolutos da física clássica. O grande defeito do universalismo racionalista consiste em ter pretendido falar do ponto de vista universal, mas confundindo-o com o ponto de vista particular do observador ocidental reduzindo a Razão ao racionalismo e a Ciência ao cientificismo. Mas não podemos relativizar a Razão sem, ao mesmo tempo, racionalizar a relatividade.

A partir dos anos 1980, a questão do relativismo é posta de outro modo e ganha outros interlocutores. As discussões propriamente epistemológicas sobre a verdade mudam de rumo com a introdução, na reflexão filosófica, dos dados e resultados analisados pela antropologia filosófica, pela psicologia experimental de cunho behaviorista e pela epistemologia de tipo lógico. Entre as teorias filosóficas da verdade

tentando dissolver as fronteiras entre as disciplinas científicas e os demais saberes, ganha importância o *pragmatismo*, notadamente de Richard Rorty. Por vezes considerado como um historicismo, pretendendo fundar a verdade em práticas de justificação consensuais dependentes dos contextos sócio-históricos, o pragmatismo cada vez mais tem se imposto como uma teoria relativista negando toda e qualquer idéia de verdade universal ou eterna. Diferentemente do ceticismo, visa pôr em questão a idéia de uma verdade utópica, escapando a toda perspectiva particular, a fim de substituí-la por uma concepção de verdades plurais, cada uma relativa a uma situação diferente.

Diria que uma das ambições desse neopragmatismo relativista é o de negar a história e decretar o fim do político. Há alguns anos atrás (1989), Popper fazia a seguinte declaração: “Pretendo que vivemos num mundo maravilhoso. Nós, os ocidentais, temos o insigne privilégio de viver na melhor sociedade que a história da humanidade jamais conheceu. É a sociedade a mais justa, a mais igualitária, a mais humana da história”. Em toda lógica e, em conformidade com sua epistemologia conferindo valor de verdade científica apenas às proposições refutáveis, ele conclui que as ciências sociais em geral deveriam se limitar a um papel bastante modesto. Deveriam renunciar a toda e qualquer interrogação sobre a justiça e as formas desejáveis das relações sociais e exercer, doravante, uma atividade de assistência social. E esta posição também é defendida por Rorty. Ao tentar efetuar uma síntese entre Dewey, Heidegger e Wittgenstein, conclui dizendo que, se a história já terminou (como teria demonstrado F. Fukuyama), não deveríamos tentar reinventá-la nem tampouco reanimá-la. Ao caricaturar explícita e sistematicamente a filosofia platônica, considerada

por ele como bode expiatório de todos os erros e de todas a idiotices acumuladas pela história do pensamento, nosso defensor do pragmatismo neoliberal demonstra um profundo desconhecimento da filosofia de Platão. E ao declarar que Nietzsche “convidou-nos explicitamente a abandonar toda idéia de conhecer a verdade” (*Contingency, op. cit.*, p. 53), ignora o que nos declara em *Ecce Homo*: “Quanto de verdade um espírito sabe *suportar*, sabe *ousar*? Eis que, cada vez mais, torna-se para mim o verdadeiro critério dos valores” (Prefácio).

Ao reduzir a verdade à utilidade ou aos efeitos que os pensamentos, palavras e conceitos podem ter sobre nossas condutas e atitudes, o objetivo primeiro do pragmatismo relativista não é tanto o de desafiar a filosofia, questionando o bem-fundado de todo juízo crítico, mas o de estender a “revolução copernicana”, proclamada por Kant no domínio do conhecimento, aos demais domínios do saber humano, notadamente das ações ética, política e estética. Para ele, as crenças éticas, políticas e estéticas precisam ser submetidas a uma dúvida e a um método tão eficazes quanto os da dúvida e do método científicos. Ocorre que, ao reduzir a verdade a uma simples convicção de ordem prática, devendo inclinar-se diante da instância do consenso, essa teoria termina por neutralizar todo juízo crítico e admitir como evidentes e inquestionáveis as crenças dominantes. Não é por acaso que confunde democracia com liberalismo e prazer estético com boa consciência moral. Ademais, ao definir-se essencialmente por oposição à metafísica, acreditando ter acesso a uma verdade transcendente, o relativismo se constrói segundo uma concepção bastante dogmática e *a priori*. Porque a metafísica que rejeita e contra a qual se define, se não é imaginária, possui sua própria histo-

ricidade. Opor-se a ela, é adotar uma postura a-histórica.

Talvez falte ao relativismo um pouco mais de ceticismo. De uma coisa, não se dá conta: para nós, crer na Razão significa, antes de tudo, crer na razão dos outros. Porque a essência mesma da racionalidade científica, como tem mostrado Habermas, reside no desejo de comunicar-se e de só encerrar um debate pelo consenso. Neste sentido, o que realmente define a racionalidade e a objetividade da ciência não é tanto seu conteúdo, mas sua *forma social*, quer dizer, ao mesmo tempo sua formulação e sua difusão permitindo-lhe superar a prova do confronto público. Esta é a exigência fundamental. Contudo, para sua efetivação, ela se faz acompanhar de outras exigências. Destacaremos algumas:

1. Precisamos abandonar as convicções fundamentais do *cientificismo* que tanto esforço tem feito para pregar o valor universal da racionalidade científica. Esta racionalidade, embora de origem ocidental, seria válida em todos os tempos e lugares; transcenderia as sociedades e as formas de cultura particulares; embora fruto de uma Razão, patrimônio comum da humanidade, deveria ser considerada como uma espécie de esperanto do universo, de um universo que teria abandonado o obscurantismo e os particularismos para assumir sua verdadeira identidade planetária e sua responsabilidade universal. E o que constatamos é que tais proclamações de uma universalidade fundada no mito das Luzes, tiveram o efeito perverso de conduzir o Ocidente a uma postura de “salvador” e “regente” do resto do mundo. Sobretudo quando, levando os ocidentais a acreditarem que detinham a supremacia e o monopólio da racionalidade científica, fizeram-nos adotar uma política ao mesmo tempo colonialista e imperialista. Seriam os únicos depositários de uma racionalidade,

de direito e de fato, com vocação universal. Esta reivindicação constituiu um poderoso álibi para as conquistas que só se efetivaram graças à força (ideológica) e à violência (simbólica).

Uma das convicções fundamentais do cientificismo consiste em crer no *valor universal* do conhecimento objetivo das ciências. A Ciência, obra da Razão, teria permitido ao Ocidente sair do obscurantismo e dos particularismos a fim de assumir sua identidade e sua responsabilidade universais. Entre outros, o filósofo inglês Whitehead assim defende esse universalismo: “A ciência moderna nasceu na Europa, mas seu hábitat é o mundo. Torna-se cada vez mais evidente que aquilo que o Ocidente pode mais facilmente dar ao Oriente é sua ciência, bem como sua mentalidade científica. Estas são transferíveis de um país a outro, de uma raça a outra, a toda parte onde existe uma sociedade que pensa” (*La Science et le Monde Moderne*, Payot). Se a verdade das ciências deve substituir toda forma de conhecimento, seu império se estende a todos os domínios da vida e da ação. Portanto, deve ocupar o lugar original de onde pretende tudo fundar e tudo reger.

Temos aí, entre muitas outras, uma proclamação universalista diretamente derivada do mito das Luzes e que levou o Ocidente, nos últimos séculos, a considerar-se e a apresentar-se como o “salvador” ou “preceptor” do resto do mundo. O Ocidente (até bem pouco tempo sinônimo de Europa) enviou, outrora, para o “outro mundo”, para o mundo “bárbaro”, ou não-europeu, seus soldados, seus missionários, seus comerciantes e seus conquistadores. Não estaria ele hoje bastante mais ampliado, tentando manter sua política imperialista ou sua supremacia, enviando seus cientistas e seus *experts* para difundirem uma racionalidade com vocação universal⁽¹⁴⁾? Não estaria convertendo a verdade científica num

absoluto na ordem do saber e do poder? Não teria vendido essa idéia a toda sociedade pretendendo garantir sua identidade e sua unidade? Não teria convertido a ciência numa verdadeira religião?

Nas últimas décadas, imagem tradicional da ciência foi bastante afetada. Surge uma nova sociologia contestando cada vez mais suas “pretensões”. O que não quer dizer que a discussão tenha terminado. Ou que os “relativistas” ganharam a “guerra”. Desde já, podemos constatar duas ambigüidades fundamentais nas posições dos relativistas, notadamente dos que adotam um liberalismo europeucentrista intransigente: **a)** com muita freqüência, declaram que suas tomadas de posição se situam fora de toda reivindicação de cientificidade: não somente se situam no exterior da “Grande Demarcação” e, mesmo, contra ela, mas esperam poder ter um acesso privilegiado à verdade, cujo estatuto permanece inteiramente indeterminado; **b)** freqüentemente nos dão a entender que a necessidade da busca de um além, de uma “transcendência” da metafísica resulta apenas de um trabalho histórico do pensamento ocidental. Ora, o que podemos constatar é que essa denúncia da Razão é feita justamente em nome de um europeucentrismo tão poderoso quanto o do racionalismo. Chega mesmo a converter-se numa espécie de hiperracionalismo, pois permite a seus partidários se convencerem de que são tão racionais que sabem denunciar a Razão.

2. A racionalidade científica ocidental precisa tornar-se *crítica e autocrítica* a fim de ultrapassar os aspetos formalistas, instrumentais e calculadores nos quais se encerrou. Isto implica que não somente deve renunciar ao cientificismo que tanto a tem marcado, mas que se disponha também a relativizar os valores tecnocientíficos nos quais tanto acreditou, para que seja capaz, não somente de instaurar uma

espécie de “nova aliança” com os valores e os saberes das culturas não-ocidentais, mas de reconhecer o irracional e de com ele inaugurar um fecundo diálogo. Enquanto fenômeno evolutivo, a Razão não progride de modo contínuo e linear, mas por mutações e constantes reorganizações. Ao reconhecer seu caráter “genético”, J. Piaget declara que ela não constitui um invariante absoluto, mas “elabora-se por uma seqüência de construções operatórias, criadoras de novidades e precedidas por uma série ininterrupta de construções pré-operatórias dizendo respeito à coordenação das ações e remontando à organização morfogenética e biológica” (*Biologie et Connaissance*). Tal evolução se assemelha bastante às mudanças de “paradigma” (no sentido kuhniano).

Não resta dúvida que precisamos relativizar a “Grande Demarcação”. Mas certas precauções são indispensáveis. Por mais que tenhamos os olhos fixos na massa impressionante dos conhecimentos acumulados e do poder de suas “aplicações” tecnológicas, precisamos continuar a nos interrogar sobre a ciência. Não devemos nos contentar com um processo que já forneceu tantos resultados inegavelmente eficazes. Nem todos foram benéficos. Ao venerar a ciência, o mundo moderno perdeu de vista, por assim dizer, o pensamento. Ora, jamais vimos a Razão triunfar quando, antes, o pensamento se demitiu. Assim, o filósofo Alain Finkielkraut denuncia a “derrota do pensamento” (*La Défaite de la Pensée*, Gallimard, 1987). Constata que nós, ocidentais, envenenados por uma má-consciência e pelo remorso de um pesado passado colonial, além de insatisfeitos com o relativismo das ciências humanas, às voltas com o pretense “direito à diferença”, estamos perdendo o sentido das hierarquias e dos valores. Ademais, estamos nivelando as diferenças na equivalência. E ao desenvolvermos um terrível “espírito

paroquial”, certo “patriotismo” territorial, estaremos renunciando ao “espírito universal”. Assim, um novo obscurantismo estaria surgindo e ameaçando as Luzes que tanto nos têm iluminado.⁽¹⁵⁾

Ora, se toda proclamação de um universal (valor moral, estético ou político) parece anacrônica e deve ser denunciada como “violência simbólica”, então o pensamento ocidental precisa reconhecer sua derrota. E se nesta “derrota” subsiste apenas o núcleo duro das ciências, ou seja, o universalismo inerente ao pensamento científico; e se é apenas na ciência que o homem se eleva acima dos esquemas perceptivos nele depositados pela coletividade, será que tudo o mais (costumes, instituições, crenças, produções artísticas, etc.) ficaria atrelado à sua cultura? Não estaríamos tentando vender nossa alma para obter a paz de nossa consciência? Não estaríamos tripudiando nossos valores ao invés de aperfeiçoá-los a fim de enriquecermos sempre mais o patrimônio comum da humanidade? Não continuamos ainda mais ou menos dominados por toda uma ideologia cientificista mantendo insidiosamente nos espíritos uma confiança cega no poder da ciência e um respeito quase universal de sua autoridade intelectual? Não temos um surdo medo do pensamento científico, que se apresenta a nós sem dogmas, voltado sempre para o futuro, obtendo seus resultados pela utilização de um método universal?

Pelo fato de não mais idolatramos a ciência e sua racionalidade técnica, não quer dizer que devamos optar pelas teses relativistas. A nova sociologia das ciências soube levantar as boas questões. Mas nem sempre soube fornecer as boas respostas. Ao invés de aceitarmos as teses propostas pelos diversos relativismos, deveríamos trabalhar para uma maior abertura de nossa Razão e uma mais profunda compreensão do que seja a ciência, este

conhecimento que se libertou de todos os dogmatismos e das autoridades tradicionais para responder energicamente ao apelo de um horizonte que recua sem cessar. Porque, como nos lembra E. Morin, diante do desencadeamento dos obscurantismos e das mitologias, deveríamos “salvaguardar a racionalidade como atitude crítica e vontade de controle lógico”, mas acrescentando-lhe a autocrítica e o reconhecimento dos limites da lógica. A grande tarefa é a de “ampliar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que, em nós e nos outros, precede e excede a razão” (Merleau-Ponty). Lembremos: o real excede sempre o racional. Mas a razão pode desenvolver-se e complexificar-se. “A transformação da sociedade, que exige nosso tempo, revela-se inseparável da auto-ultrapassagem da razão” (Castoriadis *Science avec Conscience*, Fayard, 1982, p. 266).

3. A racionalidade científica precisa confrontar-se, não somente com os saberes exóticos ou estranhos, com as demais tradições de cultura e de pensamento (mais contemplativas, místicas, metafísicas ou estéticas), mas com as formas de racionalidade ditas “dialéticas” ou “sintéticas” que privilegiam, não as quantidades, mas as qualidades, não as separações, mas a união, não as identidades, mas as oposições e não os conceitos, mas as imagens. Teria muito a ganhar caso viesse a reconhecer tudo o que sempre fez questão de ignorar ou de recalcar. Ao adotar tal postura, certamente se tornaria mais conhecida e reconhecida por todos os que ainda a desconhecem ou dela suspeitam. Não nos esqueçamos de que, “na aurora de sua longa viagem, a Ciência aparece sob a forma de Janus, o deus de dupla face, guardião das portas: uma abre para o horizonte seus olhos claros, a outra deixa errar na direção oposta um olhar de ferro, um olhar de sonho” (A. Koestler).

Em *A Dialética da Razão*, Adorno e Horkheimer afirmam que a razão ocidental só conseguirá escapar de sua tentação totalitária quando for capaz de retornar às suas fontes gregas de *partilha da palavra* e de instaurar um fecundo *diálogo* com as culturas e as civilizações. Porque, em sua essência, completa Habermas (*Teoria do Agir Comunicativo*), a razão é *comunicacional*. Por isso, só levando muito a sério o *debate* aberto e franco ela terá condições de fazer-se reconhecida pelos outros e, por conseguinte, compensar sua função instrumental e aspirar a um universal não implicando nenhum imperialismo. Segundo Habermas, a Razão só pode livrar-se da tentação totalitária resgatando a *partilha* de Logos que lhe deu origem e abrindo-se ao *diálogo* das civilizações. Por ser essencialmente “comunicacional”, faz apelo ao debate como única mediação capaz de garantir-se a si mesma e de fazer-se reconhecida pelos outros. E é assim que pode aspirar a um universal desprovido de qualquer ambição imperialista. Pois se define como um diálogo que faz progressivamente emergir suas próprias normas e ultrapassar a divisão ou a divergência das opiniões e das representações. Quanto à Ciência, é única e universal, mas somente enquanto saber técnico:

“Ao invés de tratar a natureza como um *objeto*, podemos ir a seu encontro como um *parceiro*, numa interação possível. Podemos buscar uma natureza fraterna, em vez da natureza explorada (...) A alternativa proposta à técnica existente, isto é, o projeto da natureza como parceira, e não mais como objeto, remete à alternativa de uma outra estrutura de ação: remete à interação mediatizada pelos símbolos, por oposição à atividade racional relativamente a um fim. Quer dizer: esses dois projetos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos da espécie humana em *seu conjunto*, e não de uma época particular,

de uma classe determinada, de uma situação susceptível de ser ultrapassada. Assim como a idéia de uma Nova Técnica, a forma de uma Nova Ciência não resiste a uma análise conseqüente” (*La Technique et la Science Comme Idéologie*, Gallimard, 1975, p. 15).

4. O racionalismo ocidental não pode mais apresentar-se como universal. A este respeito, a posição de Popper é bem mais moderada: o racionalismo não é uma teoria filosófica, mas a convicção de que “podemos *aprender* pela crítica de nossas faltas e de nossos erros e, de modo especial, pela crítica dos outros e pela autocrítica”. Porque um racionalista é simplesmente “alguém a quem importa mais aprender que ter razão”. No fundo, “quando falo em *Aufklärung*, penso sobretudo na idéia de emancipação pelo saber e penso no dever de todo intelectual de ajudar os outros a se emanciparem intelectualmente e a compreenderem a atitude crítica” (*Toute Vie est Résolution de Problèmes*, Actes Sud, 1994, 23). Todavia, de tanto afirmar que falam do ponto de vista do universal, mas sempre confundindo este universal com o ponto de vista de um observador privilegiado (o ocidental), os racionalistas não-críticos se convertem em reducionistas e passam a acreditar que seu ponto de vista deve ter validade para todos os demais observadores, como se sua temporalidade e especificidade próprias constituíssem a única referência espaço-temporal do universo. Esquecem-se de uma coisa: a filosofia pode até ser juiz de uma época; grave seria se, ao invés disso, pretendesse apresentar-se como sua expressão.

Ora, tal racionalismo precisa rejeitar de vez sua mania de converter-se num verdadeiro *panóptico* capaz de tudo ver, prever, prover e controlar, pois não tem as prerrogativas da divindade. Esta arro-

gância de pretender enunciar, de modo unívoco, as normas da verdade e da justiça transformou a Razão numa “Entidade” devendo assumir tonalidades estranhamente religiosas e fideístas. E, o que é pior, usurpando o direito de julgar todos os negócios humanos como se fosse o substituto ou o equivalente moderno de Deus, de um deus leigo, “desdeificado” ou “des-teologizado”. Creio que deveríamos assumir, contra o racionalismo, o fato de não podermos ser Deus; e contra o relativismo, o de não podermos deixar de raciocinar de Seu ponto de vista. Como superar esta contradição? Os grandes sofistas relativistas, notadamente Protágoras, ao afirmarem que “o homem é a medida de todas as coisas” e que “todas as medidas se valem”, não se compraziam em constatar a relatividade da verdade, mas pretendiam afirmar a verdade da relatividade. A solução dessa contradição passa, sem dúvida, por uma relativização da Razão, mas também por uma racionalização da relatividade. Nossa idéia de Razão é estritamente reguladora. Quando a cremos realizada, convertemô-la em racionalismo e, *ipso facto*, transformamos a Ciência em cientificismo e passamos a identificar a Democracia com a tecnocientocracia.

Se a Razão é um “deus desdeificado”, autonomiza-se como sua própria idéia reguladora e não temos mais o direito, como pretendia o racionalismo, de dizer: somente é universal a interpretação particular que o Ocidente dela se faz. De forma alguma isto significa que devamos adotar o relativismo. Porque nos parece totalmente inaceitáveis: na ordem do conhecimento, seu *parti pris* fundamental do “tudo é bom”; na ordem ética, seu princípio maior do “tudo se equivale”; na ordem social, seu princípio segundo o qual “todas as crenças são plausíveis”. Assim como não devemos aceitar a hipótese da existência de uma única verdade (a nossa, ocidental), tampouco

devemos admitir a hipótese contrária afirmando que não existe nenhuma verdade universal, mas tão-somente verdades. A maior crítica que podemos fazer a essas três hipóteses, a primeira afirmando a existência de “uma verdade única”, a segunda, que “não há nenhuma verdade” e, a terceira, que “tudo é verdadeiro”, é que têm em comum uma estranha propriedade: anular toda interrogação e neutralizar a capacidade crítica, como se devêssemos renunciar à atividade mesma do pensamento.

5. Precisamos superar a concepção do relativismo cultural elaborada e difundida a partir dos trabalhos de Lévi-Strauss. Em *La Pensée Sauvage* (Plon, 1962), defende a tese segundo a qual os povos ditos “primitivos” foram capazes de construir um saber bastante preciso, rigoroso e sistemático tendo por finalidade, não proporcionar magicamente satisfações às necessidades da vida cotidiana, mas instaurar uma ordem no mundo, vale dizer, uma classificação dos objetos e das funções. Trata-se de um saber perspicaz e operacional que, antes de pretender fornecer receitas práticas, impõe-se como apto a responder a uma exigência de ordem teórica. Por isso, nosso antropólogo reivindica, para os sistemas de pensamento mágico, a validade de um saber verdadeiro que, do ponto de vista epistemológico, estaria bastante próximo do saber fornecido por nossas teorias científicas. Fundados nessa concepção, não foram poucos os sociólogos da “cultura popular” e dos meios modernos de comunicação que se deixaram seduzir pela regra de ouro desse relativismo etnológico, passando a tratar todos os comportamentos culturais como se o valor que lhes reconhecem os diferentes grupos não fizesse parte de sua própria realidade; e como se não fosse preciso, para restituir a esses comportamentos seu sentido pro-

priamente cultural, referi-los aos valores aos quais efetivamente se referem.

De forma alguma estamos pretendendo ignorar ou negar as diferenças de valor que os sujeitos sociais atribuem às obras de cultura. Desconhecê-las seria “operar uma transposição ilegítima (porque incontrolada) do relativismo ao qual se obriga o etnólogo quando considera culturas pertencentes a sociedades diferentes”(Bourdieu). As diferentes culturas de uma sociedade estratificada “são objetivamente situadas umas em relação às outras, pois os diferentes grupos se situam uns em relação aos outros”. Em contrapartida, “a relação entre culturas de sociedades diferentes só existe na e pela comparação que opera o etnólogo”. Por isso, o resultado a que chega o relativismo integral é o mesmo do alcançado pelo etnocentrismo ético: “em ambos os casos, o observador substitui a relação que aqueles que ele observa mantêm objetivamente com seus valores, por sua própria relação com os valores” (*Métier de Sociologue*, Mouton, 1968, p. 76).

Portanto, uma das principais razões pelas quais a tese relativista se torna inaceitável, pois insiste em afirmar que todo conhecimento da sociedade, da história, da economia e da cultura é relativo a determinada *perspectiva*, orientada para determinada visão social de mundo, vinculada ao ponto de vista de uma classe social e num determinado momento histórico, é que ela conduz necessariamente à tese cética negando toda possibilidade de um conhecimento social objetivo. A este respeito, é interessante notarmos como cada classe social interpretou, em função de sua visão social de mundo, de sua ideologia ou de sua utopia política, a história da Revolução Francesa. Será que todas essas interpretações diferentes são igualmente válidas (ou igualmente falsas)? Seriam idênticas, do ponto de vista

de seu valor cognitivo, as historiografias liberal, contra-revolucionária, jacobina e socialista? Qual a interpretação mais válida (ou menos válida), a de Joseph de Maistre, explicando os acontecimentos de 1789 como um castigo divino infligido aos franceses por causa de seus abomináveis pecados, ou a de Jaurès, explicando-os em termos de luta de classes? Assim, levado até o fim, o relativismo absoluto se revela absurdo. Por isso, somos obrigados a reconhecer que certos pontos de vista são relativamente mais favoráveis à verdade objetiva que outros e que determinadas perspectivas permitem um grau relativamente superior de conhecimento que outras.

6. Contrariamente ao que se costuma dizer, o relativismo é uma teoria intolerante. Se a tolerância designa um conjunto de práticas de saber que se inscrevem na ambição de “fazer ciência, tolerante é aquele que avalia quão dolorosamente pagamos pela perda das ilusões, das certezas que atribuímos àqueles que pensamos “crerem””(I. Stengers). Como vimos, ao considerar a verdade como aquilo que constitui o objeto de uma “crença local”, o relativista só é tolerante de um ponto de vista lógico. Socialmente, é até bastante intolerante, pois não é capaz de utilizar argumentos apenas com objetivos de persuasão. Ao transpor-se para o domínio de uma teoria social, esquece-se de aplicar a si mesmo suas próprias premissas. Com muita frequência, lança mão dos artifícios de dissimulação: toma como solução o que os outros consideram um problema.

Este modo de inverter o problema em solução tem muito a ver com o pensamento mágico. Se o relativismo constitui uma espécie de duplicação teórica do que se apresenta como diverso, termina por substancializar o diverso imediato e por contribuir, indiretamente, para a emergência das teorias irracionistas que, freqüentemente, desembocam nas

mais variadas formas de misticismo. Como? Na medida em que nega a “Grande Demarcação” está, pelo fato mesmo, abrindo o caminho para todos os possíveis. Porque é justamente essa demarcação que separa a racionalidade científica de todas as demais formas de saber e que diferencia as sociedades ditas modernas, guiadas por “razões”, das sociedades tradicionais.

Sabemos que nossa ciência moderna, ao separar o homem do universo, passou a descrever a realidade com um determinismo rigoroso e objetivo, dele retirando leis baseadas na reprodutibilidade dos fenômenos. No entanto, para compreendermos o mundo nos dias de hoje, tanto de ponto de vista cosmológico quanto do subatômico, cada vez menos podemos separar o homem do universo ou o “sistema-homem” dos outros sistemas. O homem aparece como o ponto de junção entre a realidade visível do cosmos, submetido às leis determinantes da microfísica, e o campo quântico revelando uma verdadeira espontaneidade da matéria (se é que podemos falar assim). De tal forma que aparece como a interface entre essas duas escalas de grandeza. Não é por acaso que a ciência atual constata uma interdependência universal dos sistemas entre si, na qual o homem se encontra incluído.

O que devemos responder ao relativismo epistemológico não somente negando toda validade à Grande Demarcação, mas afirmando que a verdade científica não passa de ilusão e que nossas sociedades não diferem das sociedades mágicas pois, em ambas, realizam-se práticas sociais múltiplas e indiferenciadas? Os “demarcacionistas” não se limitam a pensar que a ciência constitui uma cultura radicalmente distinta: nem mesmo a consideram uma cultura. Se não podemos mais reconhecer uma ciência das outras formas de saber e de ação que

se referem à mesma realidade, chegaremos à conclusão: uma teoria afirmando que tudo é indiferenciado e que qualquer proposição deve ser valorizada como possuindo os mesmos direitos à verdade que as outras, necessariamente desemboca num ceticismo mais ou menos nihilista. Mesmo que nos disfarçemos com o rótulo da “contracultura” e reivindicemos atitudes de espontaneidade, autenticidade e reabilitação das experiências individuais, não nos livramos do risco de abrir as portas a vários dogmatismos e facilitar a emergência de certo obscurantismo mais ou menos dogmático e monista.

Foi por temer esta possibilidade que Gellner defendeu ardorosamente (*Legitimation of Belief*) a manutenção da Grande Demarcação. Podemos entendê-la de dois modos: **a)** o primeiro consiste em reconhecer que, sendo o mundo moderno fundado na ciência e em suas aplicações, precisamos definir o que constitui a cientificidade da ciência: problema de delimitação; **b)** o segundo consiste em determinar as características do pensamento primitivo; procede da convicção de que nossa civilização é única, diferente das civilizações ditas primitivas. E a razão é a seguinte: nossa civilização industrial moderna é a única que se distingue *absolutamente* (não relativamente) das que são diferentes. Quando a ciência perde seus critérios intrínsecos de verdade e passa a ser considerada apenas como uma prática social submetida às mais disparatadas avaliações extracientíficas, sua normatividade passa a ser regulada e exercida política e ideologicamente. Por outro lado, se as teorias científicas dependem unicamente das necessidades e dos interesses sócio-culturais ou histórico-econômicos, os cientistas se tornariam moralmente responsáveis, não somente quando elaboram suas teorias, mas quando seus saberes são aplicados ou utilizados.⁽¹⁶⁾

Ao criticar a racionalidade científica e o princípio demarcatório, o relativismo corre o risco de instaurar uma verdadeira confusão dos saberes. Porque os problemas da demarcação da ciência e o da definição da mentalidade primitiva constituem um único e mesmo problema. Só há uma Grande Demarcação. Ao descrever o avanço do conhecimento como uma espécie de caos pragmático ou de enfrentamento de interesses, o relativista chega à conclusão de que não existe nenhum método científico digno desse nome. Donde ser extremamente fácil se passar desse tipo de descrição à idéia segundo a qual não devem existir distinções claras a serem estabelecidas entre os “sistemas de crenças” e os “sistemas de conhecimento”, entre a ciência e as superstições. Para os racionalistas, esta tomada de posição, não somente desacredita o espírito científico, mas abre as portas a todos os tipos de “obscurantismo”, à grafologia, à astrologia, ao fanatismo religioso e político. Numa palavra, abre as portas a certo irracionalismo: não tanto ao irracionalismo científico ou direto, quando os físicos extrapolam sobre a possibilidade de se viajar através do tempo, mas ao irracionalismo epistemológico ou sociológico (indireto), autorizando uma anulação progressiva dos limites da cientificidade e postulando uma desqualificação do teórico.

Deste ponto de vista, é possível que os racionalistas atribuam à ciência um poder que ela não possui. Mas não resta dúvida que muitos se conformam com causas espiritualistas e com certas práticas heterodoxas. Isto não quer dizer que os relativistas adotem uma posição anticência. Nos anos 1970, criticaram o compromisso dos cientistas com o complexo militar-industrial e o uso militar da ciência. Nos dias de hoje, põem em questão seu uso social, notadamente sobre três pontos: **a)** a responsabilidade do homem face à natureza; **b)** a ciência

como autoridade educativa; **c)** o uso dos *experts* nas questões sociais e políticas. De um modo geral, sua crítica se limita a convidar todos nós à vigilância e a nos mostrarmos céticos face à crença de que a ciência tem sempre razão, quer dizer, a não mais acreditarmos no sonho baconiano de uma total organização racional da sociedade garantida pelas ciências naturais. No fundo, trata-se muito mais de uma disputa de território que de uma divergência profunda sobre as formas e o valor do saber.⁽¹⁷⁾

7. Nos dias de hoje, o etnocentrismo, esta concentração dos indivíduos em sua etnia, precisa ser criticado. Porque designa a atitude que repudia todas as formas culturais (morais, religiosas, estéticas, sociais) diferentes daquelas com as quais nos identificamos. Repousando em sólidas bases psicológicas (“minha cultura é a melhor”), essa atitude se revela particularmente perigosa e intolerante quando se põe a negar o direito do outro à diferença. Com isso, pode mesmo chegar ao racismo, ao genocídio (exterminação sistemática de populações humanas) ou ao etnocídio (destruição da identidade cultural de um grupo étnico). Em 1985, ao elaborar um relatório pretendendo traçar as diretrizes da escola e o ensino do futuro (*Propositions pour l'Enseignement de Demain*), o Collège de France proclama, no primeiro dos dez princípios, *a unidade da ciência e a pluralidade das culturas*. O objetivo visado é a construção de um ensino harmonioso suscetível de conciliar o universalismo inerente ao pensamento científico e o relativismo que ensinam as ciências humanas em geral, “preocupadas com a pluralidade dos modos de vida, das sabedorias e das sensibilidades culturais”.

Mas por que as ciências humanas são responsabilizadas pelo relativismo? Em primeiro lugar, porque levam em conta o que é arbitrário em nosso

sistema simbólico; em seguida, porque mostram a historicidade de nossos valores; em terceiro, porque estudam as obras e os autores em seu contexto, impedindo-nos de conformar o mundo à nossa imagem; em quarto, porque consideram o “europeu”, não mais como uma missão ou um motivo de orgulho, mas como um simples sistema de vida e de pensamento entre outros, não ousando mais afirmar as idiosincrasias particulares ao nível da universalidade; enfim, por não identificarem uma “província” com o mundo, tampouco um momento histórico com a eternidade, jamais tomam a *diferença* por um *valor* absoluto, posto não acreditarem na existência de um universal concreto ao lado do universal abstrato.⁽¹⁸⁾

Evidentemente que não podemos mais aceitar a visão etnocêntrica da humanidade, fazendo da Europa a sociedade que se encontra na origem de todas as descobertas e de todos os progressos, quer dizer, a sociedade-modelo-de-referência para se julgar as outras sociedades ou demais povos. Contudo, ao proclamar a pluralidade das culturas e ao responsabilizar as ciências humanas pelo relativismo, os “sábios” do Collège de France, bastante fiéis ao espírito do velho colonialismo, proclamam mais ou menos dogmaticamente a universalidade da Ciência, excluindo-a por completo da chamada “lei” da relatividade. Ao adotar tal postura, procedem à maneira de Goethe em sua tentativa romântica de convencer os homens de seu tempo da impossibilidade de existir uma arte ou uma ciência patrióticas, posto que “tanto a arte quanto a ciência (como tudo o que é bem) pertencem ao mundo”.

Cento e cinquenta anos mais tarde, o que dizem nossos “sábios”? Continuam a reservar à Ciência o privilégio de emancipar-se por completo de suas condições históricas e culturais. Assim procedendo, não

estariam transferindo a universalidade da religião para a cultura? Não estariam delegando à ciência o privilégio de universalidade outrora reservado à Palavra divina? A este respeito, são esclarecedoras as palavras de M. Kundera: “quando o Deus medieval se transformou em *Deus absconditus*, a religião cedeu o lugar à cultura que se tornou a realização dos valores supremos pelos quais a humanidade europeia se comprazia, se definia e se identificava”. E uma vez Deus eclipsado, o que pregam os racionalistas ocidentais? Que as Luzes representam o triunfo incontestado da Razão nos domínios das ciências, das artes e das técnicas que podemos colocar a serviço do Progresso e da felicidade da humanidade; pregam a universalidade das Luzes da Ciência, o completo desenraizamento da Razão, o livre exercício do entendimento, a unidade do gênero humano e a derrota dos particularismos. A este respeito, são significativas as palavras do filósofo lituano Lévinas. Ao emigrar para a França (1923), abre seu coração: “Optei por este país porque é um país onde o apego às formas culturais parece equivaler ao apego à terra. Seu patrimônio é composto de valores oferecidos à inteligência e ao pensamento universais dos homens”. No fundo, este ardoroso ideal universalista nada mais faz que ocultar certa arrogância nacionalista ou chauvinista, na medida em que define o país que lhe deu abrigo (por extensão, a Europa) por sua cultura.

8. Ao renunciar ao europeucentrismo e ao criticar o etnocentrismo, precisamos tomar todas as precauções para não cairmos num relativismo suscetível de desembocar numa forma de irracionalismo. Porque no momento em que a ciência, repensada pelos relativistas, aparece apenas como uma “bricolagem”, como um conjunto de ações oportunistas ligadas a idiosincrasias locais, como uma lógica

contextualista situacional fazendo do método científico um método qualquer ou dissolvendo a racionalidade científica, qualquer tipo de investigação ou de raciocínio pode ser usado sem nenhuma contra-indicação científica. A partir do momento em que a noção de cientificidade é identificada e substituída pela de cultura x, que defendemos o fato social total, o fato humano total, a ciência tanto pode produzir as formalizações mais estritas quanto as extrapolações místicas. Ademais, precisamos reconhecer que a *democracia*, em sua essência, não é apenas uma descoberta, mas uma *invenção* ocidental. Nestas condições, dificilmente pode ser negada a universalidade dos Direitos do homem, por exemplo. Ora, uma vez postulada a universalidade dessa “pulsão democrática”, teremos condições de escapar da seguinte alternativa: ou não temos o direito de julgar, em nome da equivalência de todas as crenças e instituições, ou devemos julgar, de modo unilateral, afirmando a inferioridade de todas as culturas relativamente à nossa (ocidental).

Mas novamente estamos diante da questão: sobre o quê se funda o processo de globalização? A resposta de Max Weber nos parece insatisfatória: precisamos reconhecer a existência de valores últimos que não se fundam na razão, porque a democracia comporta dosagens diferentes de igualdade, liberdade e comunidade. Nem todos os “valores últimos” são, pelo fato mesmo de serem últimos, aceitáveis. Só são aceitáveis os que forem capazes de, tendencialmente, desembocar na constituição de uma sociedade democrática em escala planetária. Tais valores últimos, evitando um universalismo demasiado abstrato e os particularismos excessivamente concretos, precisam inspirar “um universalismo relativista”, vale dizer, “um universalismo que seria coextensivo à aspiração por uma democracia

plural e ao reconhecimento do seguinte fato: as sociedades só existem instituídas politicamente” (Caillé, *op. cit.*, p. 220).

A fim de negar a universalidade dos Direitos do homem, os relativistas utilizam argumentos de natureza histórica, geográfica, etnográfica e sociológica. *Grosso modo*, sua tese consiste em afirmar: há uma pluralidade de culturas, mas não existe nenhum critério objetivo permitindo-nos afirmar a superioridade de uma sobre as demais. E quanto à tese da possível universalidade dos Direitos do homem, dela retiram duas conseqüências: **a**) ao definirem uma cultura (a ocidental), não podem ser invocados para julgar ou criticar certos aspectos de outras culturas; **b**) as práticas não-ocidentais (usos, costumes, ritos, etc.) devem ser justificadas no interior mesmo de uma cultura possuindo sua coerência própria. Por isso, em nome da recusa do etnocentrismo, não temos o direito de julgar. E a compreensão do universo cultural em questão constitui, para nós, a adoção de uma atitude de profunda tolerância. Na medida em que não tenho o direito de atribuir nenhum valor absoluto à minha própria tradição, sou obrigado a aceitar todas as culturas e a respeitar suas reais diferenças. Deste ponto de vista, as ciências humanas (história, sociologia, etnologia, etc.), mesmo permitindo-nos tomar consciência da relatividade das culturas, deveriam fazer um esforço para promover a autonomia e a coexistência pacífica dos indivíduos.

Apesar da força desse argumento, continuamos ainda admitindo que somente a ciência é universal e que a tolerância e a aceitação das diferenças constituem os dois únicos valores morais aceitáveis. Nenhum outro critério poderia ser invocado para permitir-nos *escolher* entre os diferentes modos de viver. Porque não haveria nenhum outro meio

permitindo-nos julgar ou recusar qualquer coisa. Se a tolerância não deve ser entendida apenas em seu sentido primitivo (século XVI: guerras de religião) de indiferença à verdade dos dogmas religiosos e respeito às doutrinas hereges, mas como a disposição do espírito permitindo a todo indivíduo ou grupo a liberdade de exprimir suas opiniões ou de viver com hábitos com os quais não partilhamos, surge a questão: devemos tolerar e aceitar qualquer sistema político, mesmo o que se opõe frontal e radicalmente aos direitos do cidadão? Em outras palavras: deveríamos adotar a mesma atitude diante do nazismo, da democracia, dos integristas religiosos e dos fundamentalismos? Todos esses regimes se equivaleriam?

Claro que não temos condições de *provar* racional e objetivamente (cientificamente) que a liberdade, a autonomia e o respeito da pessoa humana constituem valores universais e que, por isso mesmo, transcendem as diferentes culturas. Tampouco a ciência é capaz de demonstrar a veracidade do relativismo. As ciências humanas (sociologia, etnografia, etc.) não põem em dúvida a existência de normas (por exemplo, a objetividade e a universalidade do discurso científico) capazes de “transcender” as culturas. Afirmam que a objetividade não é total e que a liberdade do pesquisador é sócio culturalmente determinada. Mas esses condicionamentos não anulam a existência de certas “normas transcendentais”, pois não se definem como um *fato*, mas tão-somente como um *ideal* a ser constantemente buscado e construído.

Por outro lado, contra uma exigência de liberdade, as ciências humanas nada têm a demonstrar. Fundam-se na certeza indemonstrável da possibilidade mesma da liberdade e da universalidade, mesmo que se apresentem sob formas imperfeitas e

concretamente irrealizáveis. E quanto aos Direitos do homem, fundam-se justamente nessa *certeza* da liberdade e no *dever* de se preservá-la. Como os direitos do cidadão e a relatividade das culturas não se situam no mesmo plano, nosso modo de ver comporta sempre algo de *arbitrário*: nenhum princípio de ordem lógica ou biológica tem o direito de impor-nos tal “arbitrário” como o único modo de viver, posto que seria um absurdo admitirmos que somente nossos modos de viver, pensar, trabalhar, consumir, etc. podem vangloriar-se de ser humanos, livres e sensatos.

Nem todos os princípios de juízo, fundados no respeito da pessoa humana, devem ser colocados no mesmo plano, pois deles nos servimos para julgar nosso próprio modo de viver. O fundamento mais radical dos direitos do cidadão deve ser buscado no respeito incondicional à pessoa. O fato de haver regimes e Estados diferentes de forma alguma invalida a aceitação desses princípios gerais como princípios de uma ética universal, mesmo que, aqui e ali, possam eventualmente ser criticados. Enquanto princípios de avaliação crítica, nada nos prometem. Apenas permitem-nos determinar o que é inaceitável e inadmissível. Não nos propõem nenhum programa de ação. Apenas nos fornecem critérios permitindo-nos fazer um juízo e denunciar o ético e humanamente inadmissível. Apesar da diversidade das civilizações, a Declaração Universal (1948) foi aceita por praticamente todos os Estados: celebraram, pelo menos, um acordo *formal* admitindo a possibilidade de uma ética universal suscetível de fornecer os princípios formais permitindo que as culturas possam ser julgadas.

Segundo a visão tradicional ou racionalista da objetividade da ciência, os méritos de uma teoria científica são independentes de todos os condiciona-

mentos de classe social, de raça, de sexo ou de qualquer outra característica dos indivíduos ou grupos. Porque a evolução e a avaliação da ciência não dependem de nenhuma explicação social. Ao contrário, segundo a visão dos relativistas, se as leis científicas são protegidas e estabilizadas, elas o são, não por razões internas à própria ciência, mas em razão de sua utilidade suposta para fins de justificação, legitimação ou controle social. Uma das consequências da crítica da racionalidade é que ela conduz à confusão dos saberes. Descrever o avanço do conhecimento como uma espécie de caos pragmático pode levar-nos a crer que não existe nenhum método científico digno desse nome. Facilmente podemos passar dessa descrição à idéia segundo a qual não têm razão de ser as distinções cuidadosamente estabelecidas entre os “sistemas de crenças” e os “sistemas de conhecimento”, entre a ciência e as superstições.

Claro que não há um critério absoluto permitindo-nos avaliar ou julgar as teorias. Tampouco existe a categoria geral “ciência” ou um conceito de verdade cuja busca seria seu objetivo. Cada domínio do saber deve ser julgado segundo seus próprios méritos e interrogar sobre seus próprios objetivos. Ademais, os juízos dizendo respeito a esses objetivos são relativos a determinada situação social. Porque não existe uma concepção universal e eterna da ciência ou de seu método podendo estar a serviço de seus objetivos. Não dispomos de nenhum meio para atingir esse estágio. E nada nos autoriza a aceitar ou a rejeitar um conhecimento pela simples razão de conformar-se ou não com determinado critério de cientificidade. Se, por exemplo, tivermos que nos pronunciar sobre o marxismo, não devemos proceder como Popper que, a pretexto de não se conformar com sua metodologia falsificacionista, simples-

mente o rejeita em bloco; ou como Lakatos que, em nome de sua metodologia dos programas de pesquisa científica, instaura uma cruzada contra o marxismo, como se fosse apenas uma “poluição intelectual”.⁽¹⁹⁾ A este respeito, a posição mais sensata consiste em dizer: se devemos nos pronunciar sobre esta ou aquela versão do marxismo, deveríamos nos interrogar sobre seus objetivos, procurar saber se conseguiu alcançá-los ou não e conhecer os fatores que agiram em seu desenvolvimento. Somente então, teremos condições de avaliar se aquilo para o qual tal visão foi concebida é ou não desejável; e avaliar até que ponto seus métodos lhe permitem atingir seus objetivos bem como julgar os interesses aos quais ela serve.

Por isso, podemos afirmar: não é verdade que todo ponto de vista seja tão bom quanto um outro. A melhor maneira de proceder, para dispormos dos meios de transformar determinada situação (de um ramo do saber ou de um aspecto da sociedade) consiste em apreendermos tal situação e dominar os meios de sua transformação. Como esta ação deve ser feita por cooperação, claro que a política do “tudo é bom” deve ser rejeitada, pois nos leva à impotência. “Tudo é bom” significa, na prática, “tudo se mantém”. Se as verdades científicas são verdades com responsabilidade limitada, o critério popperiano põe em jogo a responsabilidade dos que as professam. A refutabilidade se define como uma espécie de contrato social garantindo a livre circulação do pensamento. Em outras palavras, a comprovação de uma teoria científica é um processo de comunicação, um meio de partilharmos visões do mundo. Ao proclamar que “o mundo científico é nossa verificação”, Bachelard enfatiza a dimensão essencialmente social da prova e nos garante que cada um de nós pode, pelo menos em princípio, refazer as experiên-

cias anunciadas, comprovar as conseqüências das novas e partilhar o mesmo pensamento. Portanto, verificar não significa tanto tornar verdadeiro, mas tornar partilhável, socializar.

Nessas condições, se o relativismo nos parece inaceitável, é porque, em sua tentativa de dissolver a questão da “verdade” e da “realidade”, transforma-se em ceticismo e passa a adotar uma atitude de dúvida permanente e universal e a negar a possibilidade de podermos conhecer algo com certeza. Se não nos resignamos a tal postura, é porque, apesar de tudo, continuamos acreditando que a ciência se nos apresenta como um saber muito mais “verdadeiro” que as crenças supersticiosas e que inúmeras outras formas de “conhecimento”. Para além de todas as mudanças, o empreendimento científico conserva sua coerência profunda. Seu rumo fundamental sempre foi e continua sendo a evolução das idéias essenciais. Mesmo que julguemos essa formulação um pouco exagerada, é menos extravagante que as profecias apocalípticas dos que anunciam regularmente a crise da Razão e o fim do Saber Objetivo. Se há crise, não é tanto de racionalidade: somos muito mais ameaçados pela bomba atômica, pelo uso abusivo das manipulações genéticas, etc. que pela implosão do racionalismo. O processo da invenção científica não se encontra em perigo, mas a humanidade sim.

Ademais, o relativismo freqüentemente resvala para certo idealismo desencarnado, na medida em que faz apelo à existência de realidades fora do conhecimento que possamos ter delas. O conhecimento científico é condicionado por outros interesses que não os da própria razão. De forma alguma constitui um saber puro e desencarnado, em progresso constante para a descoberta desinteressada da Verdade sobre o universo e obedecendo apenas a uma

racionalidade interna que seria transparente. Porque resulta também das lutas de influências e de relações de forças sociais. Todo o problema consiste em construirmos uma ponte entre certo realismo científico ingênuo, acreditando na manifestação da verdade una e inelutável e o ceticismo niilista, acreditando que tudo se equivale, “tudo é bom” e que a Verdade só pode ser a verdade dos poderosos de plantão.

Contrariamente aos relativistas, afirmando que a ciência não tem direito a nenhuma pretensão a uma verdade universal, porque, como qualquer outra forma de saber, constitui um simples produto da sociedade onde foi elaborada, e nada mais exprimindo senão o resultado de conflitos de interesses e de relações de força que caracteriza tal sociedade, precisamos afirmar uma esfera relativamente autônoma do “verdadeiro”, de uma Verdade como objeto de uma aspiração e de uma busca necessariamente indefinida. Por outro lado, não podemos renunciar completamente a uma reflexão global sobre o conteúdo do conhecimento e sobre seus critérios de verdade. Porque tal reflexão nos conduz a uma visão unitária das coisas, na qual o “verdadeiro” não tem condições de subsistir separado do que efetivamente existe. Toda análise sobre a questão do real, mas conduzindo ao relativismo, constitui um desafio ao poder de nosso conhecimento.

Porque a crença numa verdade global e unificadora funciona como o fundamento mesmo do consenso social. Enquanto tal, prescinde de fundação. No plano da ciência, por exemplo, funciona por deslocamento: a eficácia técnica serve de fundamento à crença na verdade de seus resultados; e o êxito técnico, no domínio material, constitui a “prova” da veracidade de seu método. Mesmo quando aplicado a outros objetos, o método científico constitui uma garantia de “verdade”, não somente das teorias, mas

das crenças que podem induzir. O resultado desse deslocamento é uma “crença que se acredita verdadeira, isto é, uma visão do mundo na qual se crê porque se tem razão para acreditá-la verdadeira (cientificamente), ao invés das ilusões do mito e da religião. Para Freud, é a razão que vai dissipar as ilusões da religião, sem que precisemos, em seguida, dissipar as ilusões da razão” (H. Atlan, *A Tort et à Raison*, Seuil, 1986, p. 200).

Veremos que todos nós buscamos a Verdade. Mas não devemos vê-la nem como uma realidade metafísica nem tampouco como um puro e simples ser epistemológico. Limitando-nos, no momento, à chamada “verdade científica”, diríamos que, a seu respeito, o grande erro consiste em considerá-la como algo caído do céu, e não como um produto terreno e humano. Nas verdades das “sabedorias tradicionais” ou reveladas, não há lugar, pelo menos em princípio, para a crítica, posto que facilmente se convertem em dogmas nos quais tudo é dado de uma vez. Em contrapartida, o método científico, até por seu caráter de construção progressiva, deve sempre estar aberto à crítica, nenhum cientista devendo cair na tentação de repouso na contemplação de suas verdades. Claro que há certas cosmogonias científicas acreditando, com o objetivo de desembaraçar-se das ilusões e dos erros das falsas crenças do passado, na possibilidade de uma Verdade sobre a Realidade Última das coisas. Assim procedendo, devem ser chamadas às falas: os filósofos e epistemólogos aí estão para lembrar-lhes que toda teoria científica é portadora apenas de uma função operacional e provisória num contexto limitado pelas técnicas e linguagens utilizadas.

Ora, se a busca da Verdade nada mais é que a busca das possibilidades de erros que precisamos eliminar, diremos que só podemos realizar esse

projeto, como nos lembra Wittgenstein, no interior de regras estabelecendo o jogo no qual pode haver erro. Para que uma proposição seja falsa, ainda é preciso que não seja absurda, que respeite as regras de formação da linguagem na qual é enunciada e as regras do jogo constituídas pelo uso da linguagem: “Quando nenhum erro é possível, é porque a possibilidade de erro não faz parte da regra do jogo. Numa partida de xadrez, distinguimos os bons e os maus deslocamentos de peças. Consideramos um erro expor a rainha a ser tomada por um cavalo; mas que possamos confundir um pião com o rei, isto não pode constituir um erro” (*Le Cahier Bleu*).

O pensamento ocidental tem sido acusado de ser bastante *dualista*, dicotômico ou esquizofrênico. No entanto, essa dicotomia não é consubstancial à Razão, mas tão-somente à sua representação particular, o racionalismo. Em economia política, são dicotômicas as oposições entre valor de uso e valor de troca; na lingüística, entre significante e significado; na sociologia, entre natureza e social, entre meios e fins, etc. Sem falarmos da dicotomia que temos utilizado entre pensamento ocidental e pensamento oriental. Todos esses rótulos, não muito adequados, remetem a conjuntos bem mais amplos, difusos e heterogêneos e a longos períodos de tempo. O Oriente possui escolas de pensamento racionalistas e dicotomizantes. Por sua vez, o Ocidente não é necessariamente dicotômico. No longo prazo, o que marca a especificidade dominante de cada uma dessas culturas é, no Ocidente, a referência permanente ao “princípio de razão” e, no Oriente, a busca constante da não-dualidade. Enquanto nesta parte do mundo a verdade, por ser eminentemente não-discursiva, reside para além das categorias do entendimento, na outra, embora seja essencialmente discursiva e também pretender ultrapassar as

categorias do entendimento, não abre mão do simbólico e da História. O pensamento ocidental, com a ambição prometéica que confere às ciências, apropria-se da verdade no plano da dualidade, só tornando-a acessível ao pensamento dicotômico.

O homem moderno sempre demonstrou grande obsessão por este grito de vitória: “Nós, os ocidentais, somos totalmente diferentes dos outros”. O que significa esta Grande Partilha entre “Nós” e os “Outros”? Nada mais que a seguinte oposição: de um lado, a Cultura, do outro, as culturas. No cerne dessa questão encontra-se a *ciência*. Como os outros, os ocidentais praticam o comércio, conquistam, pilham, exploram, etc. Mas temos algo de especial: inventamos a ciência, esta atividade completamente distinta da conquista, da política, do comércio e da moral, mas que nos permite instaurar uma diferença radical entre Natureza e Cultura, entre Saber e Sociedade. Quanto aos “outros”, não conseguem separar o que é verdadeiramente conhecimento e o que é sociedade, o que é signo e o que é coisa, o que são as palavras e o que são as coisas. Ao fazerem tal confusão, ficam prisioneiros do social e da linguagem. Nós, não, graças ao conhecimento científico, já nos libertamos da prisão do social e da linguagem e, por isso, temos acesso às coisas mesmas. A pretensão dessa barreira, instaurada pela Grande Demarcação, é a de erigir a Ciência como o único saber capaz de fornecer o quadro universal onde a Verdade se manifestaria, as demais formas de saber constituindo apenas aproximações balbuciantes e ilusórias.

Por outro lado, o grande risco do relativismo radical é o de converter-se num ceticismo niilista defendendo o “tudo é bom” freqüentemente conduzindo, a pretexto de valorização dos mais diversos “espontaneísmos” ou de reabilitação das experiên-

cias individuais (místicas, artísticas, religiosas, etc.), as mais variadas e injustificáveis formas de obscurantismo. Porque, levado às suas últimas consequências, o relativismo termina por justificar, no que diz respeito às implicações sociais e éticas do saber, certa atitude ou ideologia fazendo a apologia do *wishfull thinking* (tomar seus desejos por realidades) como o método privilegiado de escolha nas pesquisas. Ao conferir um estatuto quase emotivo ao termo “ciência”, o relativismo também lhe atribui um valor de certeza quase ético. Claro que podemos aderir a esse valor. Mas é tão-somente no domínio da convicção. Quando a história e a sociologia se distanciam da epistemologia racionalista, sabem que se trata apenas de um modelo ideal de ciência, em geral encarnado nas grandes teorias físicas de Galileu, Newton, Einstein... Mas há outras ciências, indo da biologia à psicologia, que não partilham necessariamente os mesmos métodos. Se queremos falar da ciência, precisamos saber onde ela pára. E sobre este ponto, ninguém está de acordo. Por isso, seria melhor admitirmos que existem ciências e que variadas são suas modalidades de realização.

Quanto ao relativismo, diremos que, ao elevar-se a uma postura filosófica, esbarra sempre em dificuldades insuperáveis. Com efeito, é bastante limitada a posição de alguém que, por um motivo ou outro, ou que, por uma questão de “suspensão de crença”, deixa o terreno do comentário e penetra no domínio das responsabilidades históricas, políticas ou jurídicas. O recurso crescente dos tribunais ou dos governos às perícias científicas constitui um notável exemplo de terreno onde as práticas sociais freqüentemente confinam com as preocupações dos sociólogos das ciências. Em certos países, constata N. Journet, “os *experts* citados nos tribunais não são chamados apenas a fornecer seus resultados: po-

dem ser submetidos, pela parte adversa, a um interrogatório completo sobre todas as etapas de sua argumentação. Esta regressão às fontes do saber termina por chegar a um termo: enfim, o juiz deve decidir. O mesmo ocorre quando se julga as questões de patente, de sangue contaminado ou de vaca louca. Uma das coerções da vida social é a de ter que tomar decisões em função de convicções. Sem dúvida é frutuoso e útil, para o sociólogo, suspender sua crença; todavia, a menos que mantenha uma missão contemplativa, um dia ou outro ele é levado a pesar as conseqüências de seu propósito” (*Sciences Humaines*, n. 67, dezembro de 1996, p. 35).

Neste ponto da discussão, gostaria de insistir na seguinte questão: ao negar peremptoriamente a “Grande Demarcação”, conhecida pelo nome inglês de *Great Divide*, o relativismo (epistemológico e sociológico) pode conduzir a certo irracionalismo e, mesmo, às correntes místicas. Na medida em que tenta abolir as fronteiras da validade teórica, duas soluções são possíveis, no caso das ciências humanas e sociais: **a)** ou deslocamos o limite da Grande Demarcação e, neste caso, não passaria mais entre o científico e o não-científico, mas entre a sociologia e as demais ciências, cabendo a uma antropologia social desempenhar o papel de um meta-saber isento do método crítico que ela aplica às outras, como se fosse capaz de desempenhar uma função unificadora; **b)** ou relativizamos a teoria social do próprio saber e, neste caso, tal relativismo corre o risco de desembocar num ceticismo niilista onde tudo seria indiferenciado e qualquer proposição seria valorizada como tendo os mesmos direitos que as demais. Neste caso, sob a forma de “contracultura”, de espontaneísmo ou de reabilitação da experiência individual, correríamos o risco de justificar os mais perigosos dogmatismos.

E quando as duas perspectivas se combinam, surge a possibilidade de um obscurantismo dogmático e monista. Porque, quando se despoja a ciência de critérios intrínsecos de verdade, abre-se o espaço para ser preenchido por critérios extracientíficos, onde a normatividade será exercida política e ideologicamente. De um ponto de vista ético, se uma teoria científica é totalmente dependente de necessidades e interesses extracientíficos, a responsabilidade moral do cientista não diz respeito apenas às aplicações de seu saber, mas também à elaboração de suas teorias. Como os relativistas se situam, na maioria das vezes, nos confins ou no exterior do empreendimento científico, na esperança de poder gozar de um acesso privilegiado à verdade, cujo estatuto permanece indeterminado, surge a questão: de que modo podemos integrar o relativismo no seio mesmo da demarcação da ciência, uma vez que esta não se reduz ao cientificismo? Em que medida pode alimentar o também movimento da razão, nada tendo a ver com o racionalismo? Podemos colocar em dúvida a certeza da superioridade do Ocidente sobre todas as outras culturas sem renunciarmos, ao mesmo tempo, ao projeto democrático?

A ciência moderna, ao retomar o antigo projeto de Platão, criou uma relação com a verdade em nome da qual todos os sofistas devem ser expulsos da cidade. Como nos lembra Latour, “se os ocidentais tivessem se limitado a comerciar ou conquistar, a pilhar e a subjugar, não se distinguiriam radicalmente dos outros comerciantes e conquistadores. Mas eis que inventaram a ciência, atividade totalmente distinta da conquista e do comércio, da política e da moral” (*Nous n’Avons Jamais été Modernes, La Découverte*, 1991). Com isto, quer nos dizer duas coisas: **a)** não declara que a ciência constitui “uma atividade inteiramente distinta”, mas questiona a

crença permitindo-nos, a nós ocidentais, acreditar que sejamos tão diferentes assim dos outros povos; **b)** explicita que nossa crença na ciência como “inteiramente distinta” constitui uma temível arma garantindo-nos um acesso privilegiado e diferente ao mundo e à verdade. Claro que qualquer povo pode se considerar diferente dos outros. Todavia, como observa pertinentemente I. Stengers: “nossa crença nos permite ao mesmo tempo definir os outros como interessantes e como previamente condenados em nome da terrível diferenciação de que somos vetores entre o que pertence à ordem da ciência e o que pertence à ordem da cultura, entre objetividade e ficções subjetivas. Por isso, precisaríamos inventar um antídoto à crença que nos torna temíveis, a que define verdade e ficção em termos de oposição, em termos do poder que tem uma de destruir a outra, crença mais antiga que a invenção das ciências modernas, mas da qual esta invenção constituiu um recomeço” (*L’Invention des Sciences Modernes, op. cit.*, p. 185).

Se é verdade que, para deixarmos o terreno do racionalismo, precisamos abandonar a idéia segundo a qual só seria efetivamente universal a interpretação particular que o Ocidente se dá do universal, também é verdade que, se não queremos defender uma teoria relativista, precisamos renunciar ao *parti pris* de impotência teórica e ética levando-nos a afirmar que toda crença é tão plausível quanto qualquer outra ou que tudo se equivale de um ponto de vista ético. O que implica essa dupla renúncia? Que nos desembaracemos da hipótese implícita, postulando que só existe uma verdade (a nossa) ou que não existe nenhuma verdade impondo-se como objetiva ou universal. Esta dificuldade de crermos que o essencial pode não residir numa racionalidade ou numa objetividade absoluta, mas no relativo da

história humana, faz-nos lembrar do dilema do Pequeno Príncipe de Saint-Exupéry tentando descobrir a existência de milhares de rosas semelhantes à “sua”: só depois de certo tempo ele aceita que o importante não se encontra numa propriedade intrínseca especial que possuiria sua rosa, mas na relação histórica, concreta e única que mantém com “sua” rosa.

O que nos parece intrigante é que, tanto do ponto de vista filosófico quanto do antropológico, o debate sobre o racionalismo e o relativismo vem se limitando a estabelecer uma comparação entre os ocidentais e os “outros”, como se não pudessem ter boas “razões” para admitir suas crenças, como se apenas os racionalistas pudessem ser racionais ou, então, que todas as culturas devessem ser igualmente racionais. A grande insuficiência dessas três hipóteses: uma verdade única, não há verdade e tudo é verdadeiro, é que neutralizam e desqualificam toda interrogação e estancam a atividade mesma do pensamento. Lembremos que a filosofia nasce substancialmente vinculada à idéia de uma busca da verdade e de um questionamento de tudo o que estava estabelecido como representação, ignorando os limites geográficos, de raça, língua e comunidade política.^(19a)

Num artigo recente, “Universalisme et Tri Économique” (*Diogène*, 173, 1996), o filósofo americano Rorty, ao recusar toda forma de universalismo, proclama que o conceito de “universal” nada mais é que uma “invenção dos ricos”, vale dizer, o resultado do sonho de abastados dispendendo de tempo e de muita imaginação para se acreditarem responsáveis pela humanidade. Precisamos pensar “uma ética sem obrigações universais” (*L’Espoir au Lieu du Savoir*, 3ª parte). Somos solidários apenas de nosso grupo, embora uma evolução futura da

humanidade possa ampliar nosso grupo ao grupo humano como tal. Mas esta esperança ainda é utópica. Devemos proscrever a expressão “nós, o povo das Nações unidas”, enquanto remete a “uma comunidade moral, a uma comunidade que poderíamos identificar com a espécie humana”. Referir-se ao universal seria postular que existe sempre e em toda parte uma identidade humana perfeitamente definida.

Se, do ponto de vista epistemológico, o relativismo culturalista concebe a ciência como um valor equivalente aos outros, vale dizer, relativo a determinada cultura, não resta dúvida que passa a defender a idéia segundo a qual o reino da racionalidade científica nada mais é que a conseqüência “normal” do triunfo de nossa cultura ocidental, técnica e materialista. É o que faz Rorty: sua postura anti-universalista, de estilo culturalista, afirma que os valores morais só fazem parte de nossas tradições locais contingentes. Em sua obra *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, 1989), expõe o seguinte argumento: todas as pessoas que ajudaram os judeus durante a perseguição nazista na última guerra mundial não o fizeram pelo fato de serem *human beings*, como seres humanos seus pares, mas porque pertenciam à mesma cidade ou à mesma profissão que elas. E diante da questão: será que os liberais americanos modernos deveriam ajudar os negros americanos oprimidos?, responde categoricamente: essas pessoas precisam ser ajudadas porque são nossos companheiros seres humanos. Mas conclui com uma ressalva: “Em termos morais como políticos, é muito mais convincente descrevê-los como nossos companheiros *americanos* – insistir que é ultrajante que um *americano* viva sem esperança”. Em última análise, a moralidade não passa de uma espécie de patriotismo.

Observemos que esse pragmatismo relativista, ao pregar uma “ética sem obrigações universais”, parece desconhecer a natureza mesma do universal. Confunde a referência ao universal com uma aceitação ingênua de uma natureza humana idêntica a si mesma através das épocas, de uma essência do homem bem conhecida e perfeitamente identificável. Ao fazer uma leitura simplista dos grandes filósofos do passado, Rorty não se dá conta de que, pelo menos depois de Kant, não podemos mais confundir o conceito de universal com a dedução de uma teoria completa do homem nem com a conseqüência do conhecimento perfeitamente garantido de uma essência humana. Porque o universal se afirma, antes de tudo, como um movimento, como um dinamismo, como uma universalização do que cada um é e como a abertura para o outro. Sem ele, não tenho condições de compreender-me a mim mesmo, intimamente ligado ao singular, um não podendo ser apreendido sem o outro. O exemplo da linguagem é ilustrativo: diferentemente de uma língua sempre particular, a linguagem é um fenômeno humano irreduzível a um grupo. Ninguém consegue se exprimir, no que tem de mais íntimo, sem passar por esta mediação universalizante. E o que faz o próprio Rorty, senão empenhar-se em difundir seus próprios valores a outras culturas e a outros homens diferentes dele, aos quais tenta comunicar uma verdade? Ao fazer isto, contradiz ao mesmo tempo seu exclusivismo cultural e seu relativismo. Mesmo que a idéia de universal possa revelar-se travestida, mal compreendida e repleta de ambigüidades, nem por isso significa que perca todo sentido e não constitua o indício da seguinte realidade existencial: todos participamos de uma comum humanidade e todos os nossos “nós” particulares encontram-se comprometidos com a mesma aventura comum.⁽²⁰⁾

Para Rorty, o termo “nós” ou o termo “homem” nada tem a ver com a “humanidade”. Isto não é possível, pois não existe “natureza humana”. A única “referência” para esse “nós” é a da “comunidade”. O “nós” designa comunidade. E o termo “comunidade”, “nossa própria comunidade”. A forma da relação plenamente afirmativa a si liga-se a um “conteúdo”: “incumbe-nos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo”. Por esta adequação se realiza o ideal: “aprofundarmos nosso sentido da comunidade”, desenvolvermos nosso “desejo de trocas livres e abertas entre seres humanos”. A “solidariedade”, compreendida como “contato com a comunidade”, é o objetivo último dos homens. Viver em comunidade consiste em “fazer corpo” com seu “grupo” para experimentar a vida em comum como uma “vida vivida como um bem-estar”. Individualmente, este vínculo produz o sentimento fundamental da “confiança em si/*self-reliance*” (ver *Objectivity, Relativism and Truth*, 1991).

Observemos que esse relativismo pragmatista possui uma vertente política. Como insiste em dizer Rorty, é graças à sociedade liberal que nossos contemporâneos (entenda-se: os cidadãos americanos) são pouco a pouco curados das inquietações metafísicas e religiosas que vêm “atormentando” os homens e levando-os a aderirem aos diversos idealismos essencialistas da tradição. E esta sociedade considera a metafísica um saber vigindo apenas numa época ultrapassada da humanidade, quando punhamos problemas insolúveis por falta de meios lógicos para resolvê-los. Ora, uma sociedade liberal não procura outro fundamento senão ela mesma. Porque vive na mais ampla troca das idéias num “confronto livre e aberto” e aprende a aceitar-se como é. Sua cultura a prepara para a aceitação das idéias mais contrárias umas às outras. Ademais, recusa as condenações e as indignações diante do

que se opõe às suas idéias. Numa palavra, estanca a sede de absoluto inculcando o mais amplo relativismo. Trata-se de uma sociedade que “se admite tal como é, com a moral que possui e a linguagem que fala (...) sociedade portadora de uma utopia liberal onde os homens se aceitam tais como são”(ver *L’Espoir au Lieu de Pouvoir*, *op. cit.*, p. 120s). Seu valor consiste em não possuir valor, a não ser o de uma mais ampla discussão. Aliás, apenas um valor se impõe absolutamente: a recusa da crueldade.

Não resta dúvida que o relativismo (notadamente o cultural) representa uma atitude positiva de tolerância a respeito das opiniões divergentes das outras pessoas. Inúmeras vezes já ouvimos a seguinte afirmação: “você tem razão de pensar do modo como pensa; e eu tenho as minhas de pensar como penso; cada um tem o direito de pensar o que pensa, ninguém tendo o direito de ditar aos outros o que devem pensar ou fazer”. Claro que esta própria idéia segundo a qual deveríamos ser tolerantes constitui um juízo moral não podendo ser utilizado para justificar o relativismo. Porque seria incoerente pretendermos buscar justificá-lo baseando-nos numa regra moral que se subtrairia às exigências relativistas. No entanto, poderíamos contrapor ao relativismo a seguinte tese: as pessoas que o adotam estão engajadas num inaceitável *conformismo* social ou legal. E numa sociedade conformista, não há lugar para os inconformistas, reformadores, inovadores ou revolucionários. Numa sociedade onde todo mundo é conformista e as leis são unanimemente aceitas, perde qualquer sentido a crítica (ou contestação) individual. Nestas condições, não há progresso moral possível. A história da humanidade está repleta de exemplos de reformadores, anticongformistas ou revolucionários que, no início, adotaram

pontos de vista isolados, mas que, em seguida, empolgaram multidões.

Numa sociedade relativista não haveria lugar para um Sócrates, um Jesus Cristo, um Lutero, um Marx, um Gandhi, etc. Teria fracassado completamente a luta de tantos heróis contra a escravidão e a opressão dos desfavorecidos. A humanidade não teria progredido em seu reconhecimento dos Direitos do Homem (dos Negros, das Mulheres, etc.). Todos esses (e outros) reformadores criticaram as leis, os hábitos, os usos e os costumes de suas respectivas sociedades. Se os criticaram, é porque os julgaram moralmente inaceitáveis, em nome de princípios morais admitidos como universais. Afirmar que o fundamento do que é bem e correto reside naquilo que o grupo (ou a sociedade) ao qual pertencemos autoriza ou sanciona, e defender a idéia segundo a qual o que é moral (bem ou mal) é o que é conforme à lei (o que é legal), significa ser conformista. Se agir moralmente é agir em conformidade com a normalidade e a legalidade, e se o moral se identifica com o socialmente aceitável e legal, posto que a moral não seria outra coisa senão o conjunto das regras às quais a maioria das pessoas de uma sociedade se submete em determinado momento histórico, então o relativismo só pode ser conformista. Neste tipo de sociedade, o indivíduo se torna privatizado, quer dizer, perde sua capacidade de indivíduo livre, soberano e autárquico e passa a viver como uma espécie de marionete realizando espasmodicamente os gestos que lhe impõe o campo sócio-histórico: ganhar dinheiro, consumir e, quando possível, “gozar”.

O grande feito do relativismo cultural, ao negar a necessidade e a possibilidade de se postularem verdades imutáveis, consiste em dissolver a verdade em enunciados probabilistas e indeterministas e, assim, minar as velhas fundações da autoridade

moral e social indispensáveis à construção de uma sociedade estável. Quando ele se aplica a domínios não-científicos, geralmente se apóia em analogias meio desastradas. A teoria da relatividade, por exemplo, não descobriu que a verdade depende do ponto de vista do observador. Pelo contrário, descobriu que as leis da física são elaboradas de tal maneira que valem para todos os observadores, qualquer que seja seu movimento ou sua posição. Sua significação fundamental: os valores considerados como os mais elevados na ciência são independentes do ponto de vista. Neste sentido, Einstein não provou que a obra de Newton era falsa. Apenas forneceu um contexto mais amplo no interior do qual desaparecem certas limitações, contradições e assimetrias da física anterior.

Finalmente, quando dizemos que todas as nossas representações constituem conceitos historicamente construídos, num determinado contexto, portanto, que são conceitos relativos, não absolutos, de forma alguma estamos querendo diluir tudo no relativo. Não resta dúvida que a afirmação do condicionamento histórico de nossos conceitos pode acarretar, em alguns, um reflexo de temor afetivo. Se nossas representações são relativas, nada mais haveria de absoluto? Seriam o amor, a justiça, a amizade, etc. sempre noções relativas? Ora, afirmar o caráter relativo de algo de maneira alguma significa que devemos julgá-lo sem importância, como irrelevante. Dois exemplos podem ser ilustrativos:

a) nossa experiência amorosa nos mostra que o “relativo” pode ser extremamente importante. Com efeito, o fato de alguém poder encontrar dezenas de pessoas compatíveis consigo de forma alguma suprime a importância do amor. Amar alguém é viver

uma experiência essencialmente relativa (poderíamos amar outras pessoas). Mas é justamente o fato de amarmos esta pessoa que é importante. Este simples caso, onde a experiência relativa reveste uma importância essencial, mostra que a consciência da relatividade “não dilui tudo no relativo”. Mais uma vez, foi o que percebeu o Pequeno Príncipe: o importante, em sua rosa, não é o fato de ser absolutamente única, mas o tempo que ele passou com ela;

b) o cristianismo nos mostra a importância do relativo, pois se funda na seguinte fé: é na relatividade e no contexto histórico de uma época e de uma pessoa (Jesus) que se manifesta o Absoluto. Contrariamente a outras crenças religiosas, não se baseia num Deus abstrato, mas num Deus pessoal manifestando-se na relatividade da história. Neste sentido, parece compatível com um encontro com o Absoluto que só se realiza em experiências sempre relativas a um contexto histórico.

Ao afirmarmos, por exemplo, que a moral é puramente humana, não estamos dizendo que seja “relativa e histórica”, mas simplesmente que já superamos seu estágio “teológico-ético” fundando-a numa revelação divina. Na medida em que é exterior à natureza e à história, possui um caráter “supranatural” e, por isso mesmo, “transcendente”. Diga o que quiser o relativismo histórico, de algo estamos absolutamente certos: da inacreditável invariância de certos valores. Que eu saiba, não existe nenhuma religião, nenhuma moral capaz de fazer a apologia do assassinato, da mentira, do egoísmo, etc. Embora pertencentes a ordens distintas, as “verdades” morais (ou “princípios” morais) e as verdades matemáticas se impõem a todos nós. Não as escolhemos. Não é porque desejo

uma coisa que ela é boa (posso desejar mentir, matar, roubar, etc.). É por ser boa que devo desejá-la. Independe de mim que 2 e 2 sejam 4. Da mesma forma, não compete a mim escolher ou determinar que, no plano moral, constituem males a tortura, o seqüestro ou o racismo. Esta “verdade” se impõe a mim de modo evidente, não como uma emanção de meus desejos subjetivos, mas como algo vindo do exterior. Quando dizemos que cada um de nós possui a idéia de um dever “absoluto”, de forma alguma defendemos qualquer forma de “dogmatismo”. Estamos simplesmente dizendo que certos interditos não dependem das circunstâncias, são indiferentes ao contexto. Tanto as “verdades” morais quanto as científicas são *descobertas* por nós, pensadas e vividas por nós, e não a nós impostas por uma revelação qualquer. Se “transcendem” a humanidade, é porque não se *reduzem* a nenhuma cultura empírica particular.

Aliás, como ressalta o sociólogo R. Boudon, “a noção de transcendência exprime a idéia de uma realidade dos valores”. E esta idéia explicaria a adesão coletiva da qual esses valores constituem o objeto. Donde se poder concluir: o “desencantamento”, no sentido do desaparecimento da crença na transcendência, “conduz inevitavelmente à anarquia politeísta dos valores: se os valores não possuem realidade exterior, não são mais valores; ora a extinção da transcendência é indissociavelmente a extinção da exterioridade dos valores; a extinção da transcendência implica a dos valores” (*Le Juste et le Vrai*, Fayard, 1995, p. 294). Quer dizer: sem uma transcendência fundadora, os valores desaparecem. Claro que a filosofia dos valores prescinde da transcendência, mas cai no relativismo. Por isso, não se torna indispensável reafirmarmos a força da transcendência para novamente termos condições de

fornecer à vida humana as bases sem as quais ela perde sentido? Segundo o *slogan* sempre repetido, sem Deus, não seria tudo permitido?

O grande preconceito levando os relativistas a recusarem todo universal consiste em identificá-lo a uma idéia congelada, fria e inflexível, ignorante da rica diversidade dos valores culturais e, por conseguinte, destruidora da humanidade concreta em nome de uma humanidade ideal. Na arena internacional, essa desvalorização se manifesta pela crítica cultural dos direitos do homem: jamais encontramos essa abstração que é o Homem, dizem. O que implica esse abandono do universal? Entre outras coisas, consagra as tradições culturais, tais como são, tais como servem de álibis a projetos perversos, a vontades de poder, a estruturas de opressão veladas e desprezíveis para o homem. Ademais, consagra a tese da comunicação impossível entre homens de culturas diversas. Sem esse pressuposto segundo o qual os homens podem se intercomunicar, não há vida humana comum possível. Aliás, deixa de haver humanidade.

Portanto, longe de constituir uma abstração rígida ou de fazer corpo com uma “concepção do homem” inteiramente formada, a idéia de universal precisa ser entendida, antes de tudo, como essa pressuposição segundo a qual os homens pressentem que, apesar de todas as suas diferenças, podem e devem ser comunicar. De um modo mais preciso, trata-se de uma idéia devendo ser entendida como uma tarefa, portanto, como um dever que os indivíduos assumem de se compreenderem uns aos outros. Antes de ser um conteúdo ou uma norma, antes de ser um juízo sobre a humanidade em si e para si, essa idéia de universal constitui este *a priori* segundo o qual o outro não me é tão estranho ou que eu não lhe sou tão estranho. Numa palavra, que, entre nós, a comunicação é possível.^(20a)