

# **Debate entre relativismo e universalismo a partir dos neo-racionalistas, cognitivistas e relativistas**

Processo de produção: Debate ou discussão em teoria social

GT 16 – Metodologia e Epistemologia das Ciências Sociais

Beatrice Corrêa de Oliveira Gonçalves

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis (SC), Brasil.

## **Resumo:**

O debate entre relativismo e universalismo tem se configurado como um aspecto central na teoria antropológica. Isso porque essas diferentes concepções teóricas e o embate entre elas permitem refletir sobre os pressupostos da disciplina bem como sobre as deduções e induções feitas pelo pesquisador a partir dos dados etnográficos.

O universalismo e o relativismo partem de pressupostos diferentes. Enquanto para o universalismo é possível falar em uma natureza humana para o relativismo o foco está na diversidade humana. Mas apesar de partirem de pressupostos diferentes em alguns momentos há aproximações entre elas. Para refletir sobre essas correntes teóricas e suas influências no campo da antropologia, proponho-me a neste artigo retomar o trabalho de filósofos e antropólogos neo-racionalistas, cognitivistas e relativistas.

**Palavras-chave:** relativismo; universalismo; antropologia.

## **Corpo do trabalho:**

Prado Júnior (1994) observa que o debate entre universalistas e relativistas é marcado por uma disputa de poder. Segundo o autor, na formação da filosofia grega clássica, que se pautou na ideia de razão, a crítica ao relativismo aparece enquanto crítica aos sofistas. Sócrates, Platão e Aristóteles utilizaram-se da lógica e da ontologia para combater o subjetivismo proposto pelos sofistas e para promover a universalidade do conhecimento racional.

Para entender esse debate entre sofistas e racionalistas, Prado Júnior avalia ser fundamental retomar o trabalho de Protágoras, sofista considerado o fundador do relativismo. Para Protágoras, não é possível falar em uma verdade única e absoluta porque é o homem a medida de todas as coisas. Dessa forma, o que é verdadeiro para alguém pode ser falso para outro.

Prado Júnior observa que Platão criticava o argumento de Protágoras. Para Platão, a ideia do homem-medida é uma peritropé, uma proposição que se volta sobre si mesma e se anula. Dessa forma, seria uma teoria falsa já que não haveria nesse caso um pressuposto que pudesse julgar a veracidade dos fatos que não fosse o próprio sujeito. Isso tornaria a teoria relativista autodestrutiva porque ao mesmo tempo em que ela afirma algo ela se contradiz ao negá-lo.

Como observa Prado Júnior, Barnes discorda de Platão e afirma que o relativismo proposto por Protágoras traz grandes contribuições para a filosofia porque abre o campo para uma epistemologia sofisticada. Para Barnes, a teoria relativista mostra que a lógica não é suficiente para explicar os fenômenos.

Prado Júnior considera que o argumento de Protágoras continua atual através do pensamento de Richard Rorty. Segundo o autor, ambos trabalham a partir da retórica da mudança e não da retórica da verdade e utilizam-se da noção de redescritção para defender o relativismo.

“Se não há verdade absoluta, se uma proposição interessante não é exatamente uma *picture* de um estado de coisas, por que não valorizá-la, se ela pode mudar nossa visão das coisas, redescrivendo-as e abrindo espaço para uma nova forma de vida, talvez melhor porque mais democrática?” (Prado Júnior, 1994, p. 209).

Prado Júnior avalia que na teoria relativista por mais que cada sujeito possa julgar a sua verdade, há verdades que valem mais do que outras. O autor cita como exemplo o caso de uma avaliação de saúde em que a opinião de um médico sobre uma doença acaba sendo levada muito mais em consideração do que a opinião do próprio paciente. Nesse sentido, Prado Júnior observa que o relativismo mantém uma classificação racionalista, que também trabalha a partir da hierarquização dos argumentos.

Para Prado Júnior tanto o relativismo quanto o universalismo têm em comum uma concepção conversacional da filosofia. São duas concepções que se articulam entre si. “É preciso reconhecer os limites da filosofia, que não se pode tudo conceder à retórica (com a ideia de redescrição), mas que não se pode negar-lhe tudo (com a exigência de restauração transcendental do absoluto e do universal). (Prado Júnior, 1994, p.222)

Se não há como escolher entre o relativismo e o universalismo, para Prado Júnior seria interessante usar a dialética negativa proposta por Adorno. “A dialética opõe-se tão abruptamente ao relativismo quanto ao absolutismo, não é buscando uma posição intermediária entre os dois, mas, ao contrário, passando aos extremos, partindo da ideia deles, que ela procura mostrar sua não-verdade”. (Prado Júnior, 1994, p.223)

Para Cardoso (1994), um dos pontos mais interessantes do argumento de Prado Júnior é a afirmação de que o relativismo não nega o universalismo. Para Prado Júnior o pressuposto relativista, de que a verdade de todo juízo é relativa ao sujeito que o enuncia, não afronta o princípio lógico de não-contradição proposto pelos racionalistas. Isso porque o relativismo não trabalha com a concepção de verdade enquanto um espelho do real, mas como um ato de juízo.

Para Cardoso (1994), o relativismo, ao pressupor que há opiniões melhores do que outras, vai além da ideia de falso e verdadeiro. O autor avalia que uma opinião melhor seria aquela baseada em aspirações e crenças comuns de um grupo, ou seja, seria a satisfação moral que faria com que algumas ideias fossem mais vantajosas do que outras. Nesse sentido, Cardoso avalia que os grupos trabalham a partir de um metavalor, que seria “o valor do entendimento e do acordo, o valor da ordem e da harmonização dos interesses – seu efeito é a manutenção da ordem social”. (Cardoso, 1994, p.227)

Com a ideia desse metavalor, Cardoso observa que o relativismo volta ao universalismo no sentido de pensar opiniões que possam expressar o todo. Além disso, o relativismo teria uma concepção conservadora no sentido de trabalhar para que esses metavalores não sejam desestabilizados.

Diferentemente de Prado Júnior, que trabalha a partir da perspectiva de Pascal de que é preciso buscar a verdade, mas é impossível prová-la, Cardoso busca refletir sobre isso a partir de Montaigne. Para Montaigne, a verdade está no exercício do pensamento e dessa forma, faz parte dos atos de juízo.

“O distanciamento do absolutismo montaigneano não nos remeteria, portanto, ao relativismo ou à impossibilidade de escolha; ele, ao contrário, desarmaria a tensão agônica afastando a necessidade de escolha ao revelar na própria constituição das opiniões e das crenças um horizonte de transcendência que as mantém abertas para a verdade”. (Cardoso, 1994, p. 232)

A partir da ideia de Montaigne de que a verdade está nos atos de juízo é possível pensar na ideia de “quase-verdade” proposta por Newton da Costa, como observa Mauro Almeida (2003). Para o filósofo

brasileiro mesmo sendo o conhecimento ontologicamente e logicamente pluralista, em cada sistema cognitivo é possível falar em uma “quase-verdade”, entendida, pelo autor, como uma afirmação que funciona como se fosse verdadeira no sentido do senso comum e que serve como balizadora das relações sociais.

Almeida utiliza-se do conceito de “quase-verdade” proposto por Newton da Costa para criticar o relativismo e a hermenêutica. Para o autor, é preciso insistir na ideia de verdade, mesmo que na forma de “quase-verdade” para que haja um chão comum entre diferentes sociedades. “Como é possível julgar crimes se não há comensurabilidade”? (Almeida, 2003, p.16)

Almeida critica Rorty e seu projeto hermenêutico por considerar que ele se baseia na ideia de que não existam regras comuns que norteiem o procedimento do conhecimento. “O que ele está recusando é a ideia de um mundo de objetos e de regras para falar sobre esses objetos, que é único e coextensivo a todos os habitantes, ou seja, a ideia de um único continente coabitado por todos”. (Almeida, 2003, p.16)

Almeida considera que o fazer antropológico está sendo diretamente afetado pelo relativismo. O autor avalia que por conta do fortalecimento do relativismo dentro da academia tem se valorizado mais a etnografia do que a própria teoria antropológica numa proposta de fazer etnografia sem antropologia, ou seja, fazer descrições sem teoria. “A etnografia parece então dissolver-se na mera ideia de escrita subjetiva e a antropologia torna-se má consciência e crítica cultural”. (Almeida, 2003, p. 12)

Para Almeida um dos componentes essenciais da atividade antropológica é a objetividade etnográfica porque é através dela que a antropologia passa a ter autoridade e poder para defender “grupos sociais”. Para se chegar a essa objetividade, Almeida considera que é preciso fazer uma etnografia orientada para se encontrar as zonas de “quase-verdade”. Nesse sentido, o autor avalia ser importante estudar os cânones da razão das populações pesquisadas porque elas representariam estruturas do pensar.

Apesar de trabalhar com a noção de estrutura, Almeida considera que elas não devem ser vistas como algo estático. Para o autor todas as culturas supõem estruturas e cânones racionais ao mesmo tempo em que contêm meios não canônicos para reconstruir estruturas e para refazer cânones.

“A noção de princípios imutáveis da razão é substituída pela racionalidade dialética e histórica, que tem, contudo, como invariante a aplicação de variáveis dos princípios da razão – ser capaz de jogar jogos coerentemente e de ir além deles para imaginar mundos alternativos”. (Almeida, 2003, p.25)

Almeida retoma o trabalho de Newton da Costa e de Lévi Strauss para falar sobre a importância de uma noção de verdade que não seja vista como algo dado e estático. Para da Costa, a noção de razão torna-se relativizada a cânones especiais e a própria noção de verdade torna-se relativizada dependendo de uma ontologia de base. Para Lévi-Strauss é preciso falar em uma razão dialética que é definida por ele enquanto “a capacidade de transitar entre abismos, um papel ao lado da razão analítica que seria a razão que transita no interior de continentes-estruturas por meio de cânones de razão”. (Almeida, 2003, p. 24)

Para Otávio Velho (1991) se a verdade está em constante transformação - se só é possível falar em “quase-verdade”, como propõe Newton da Costa, ou se não é possível alcançá-la, como define Pascal - o discurso científico parece se aproximar de um niilismo. Sem paradigmas e crenças o que se teria segundo Velho é um conformismo. “O discurso do relativismo estaria batendo num homem de palha e até, na medida em que constitui uma luz forte que obscurece o entorno, compondo o quadro dominante e oferecendo-lhe um elogio” (Velho, 1991, p.297)

Para Velho, apesar de vivermos em um momento em que se valoriza a diversidade através do relativismo, essa diferença tem sido tratada de forma superficial e reduzida a meros “estilos de vida” diferentes. Para o autor é essa superficialidade que tem promovido uma alienação em relação ao

mundo. Segundo Velho, haveria uma ausência de compromisso moral, substituído por uma multiplicidade de regras diminutas e sumariamente específicas.

O autor fala desse niilismo a partir da psicanálise. Ele observa que diferentemente do que havia proposto Freud - ao falar que o que mobiliza o homem é o sentimento de culpa - o que se tem percebido nesse mundo moderno tomado pelo niilismo é o medo da punição - como descreve Foucault. Para Velho, esse sentimento tem promovido o vazio interior, o isolamento e a insatisfação.

Para Velho, a antropologia brasileira tem contribuído nos últimos anos para disseminar esse discurso relativista e niilista entre a população. O autor observa que o argumento relativista, que defende a lógica dos “estilos de vida”, costuma hoje em dia não ser só defendido pelos pesquisadores, mas pelos próprios atores sociais.

Para Velho, vivemos em um mundo com escassez de valores e cabe à ciência social auxiliar a mudar desse paradigma. Segundo o autor, é preciso que as pesquisas voltem a estudar grandes temas. Para isso, ele propõe uma antropologia da transcendência. “Revalorização do não-cotidiano pode ser estratégica numa tentativa de transformação do niilismo e do narcisismo antropológico, já que parece ter a ver com a busca de sentido”. (Velho, 1991, p. 305)

Diferentemente de Velho, que tenta combater o relativismo, Geertz (2001) se propõe a atacar o anti-relativismo. Sua proposta não é defender o relativismo, mas tentar entender o medo que o relativismo provoca. Para Geertz, um dos principais problemas é que o relativismo costuma ser definido por absolutistas e isso acaba fazendo com que ele seja identificado com o niilismo. Além disso, o autor coloca que o niilismo não é um efeito decorrente do relativismo já que outras teorias também poderiam provocar esse ceticismo.

Para Geertz, o relativismo pode ser visto como uma forma de mudar a perspectiva de pensamento e propor algo diferente do que o universalismo. “Aquilo com que os chamados relativistas querem que nos preocupemos é com o provincianismo - o perigo de que nossa percepção seja embotada, nosso intelecto seja encolhido e nossas simpatias sejam restringidas pelas escolhas excessivamente internalizadas e valorizadas de nossa própria sociedade”. (Geertz, 2001, p.50)

O autor considera que a disseminação do relativismo na antropologia não se deu por conta da teoria, mas sim a partir dos dados antropológicos. Segundo Geertz, foi através dos diferentes costumes encontrados em campo que a antropologia abriu-se para a diversidade e nesse caso para o relativismo. Dados que mudaram a perspectiva da disciplina. “Fomos os primeiros a insistir que vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que os outros nos veem através das deles”. (Geertz, 2001, p. 66)

Geertz observa que o discurso anti-relativista tenta se impor buscando restaurar conceitos utilizados pela biologia como o de “natureza humana”. Numa forma de tentar estabelecer um paradigma independente do contexto onde ele ocorre e de avaliar tudo aquilo que não se enquadra na regra como um desvio. “É a tentativa de restituir igualmente um conceito similar daquela outra velha amiga “mente humana””. (Geertz, 2001, p. 54)

O autor avalia que o discurso universalista vê a diversidade como superficial porque considera que haja uma linguagem privilegiada para explicar o “real”.

“E há o mesmo desejo de representar as interpretações pessoais não como construções impostas aos objetos - sociedades, culturas, línguas - no esforço de compreendê-los um pouco, de algum modo, mas como qualidades essenciais desses objetos, impostas ao nosso pensamento”. (Geertz, 2001, p. 61)

Geertz considera que o combate ao relativismo se deu em um primeiro momento contra o relativismo moral sendo criticado pela teoria evolucionista e pela genética e em um segundo momento através da

linguística que passou a culpar o relativismo conceitual. Essas duas vertentes, segundo Geertz, trabalham a partir da lógica da razão em que se privilegia a ciência e a explicação em detrimento da história e da cultura.

O autor avalia ainda que os estudos da ciência cognitiva também remetem a essa ideia de uma mente humana. Segundo Geertz, a ciência cognitiva trabalha a partir de uma noção de essência. “Isto é, uma visão da mente – assim como “meios de produção”, “estrutura social”, “troca”, “energia”, “cultura” ou “símbolo” em outras abordagens pragmáticas da teoria social”. (Geertz, 2001, p. 63)

Ao falar sobre os cognitivistas, Geertz faz referência às pesquisas de Dan Sperber. Para Sperber, o relativismo está baseado em crenças mal formuladas. “O relativismo, embora maravilhosamente nocivo não é sequer uma posição indefensável: na verdade, nem sequer se qualifica como posição. Suas ideias são meias ideias”. (Sperber apud Geertz, 2001, p.64)

Geertz faz referência ainda ao livro “Racionalidade e Relativismo” de Steven Lukes e de Martin Hollis. A obra reúne uma série de textos de cognitivistas que se propõem a discutir os perigos do relativismo. Um dos convidados é Ernest Gellner. O autor retoma os aspectos que considera ser “autodestrutivos” da teoria relativista e de, certa forma, trabalha a partir da ideia do relativismo enquanto uma peritropé, como Platão já havia feito.

Para Gellner (1994), o relativismo apresenta graves problemas por não conseguir responder questões fundamentais, tais como: “Há uma única espécie de homem ou há várias? Há um mundo ou há vários?” (Gellner, 1994, p. 181). O autor avalia que o relativismo ao mesmo tempo em que promove o liberalismo, a tolerância e o pluralismo - a partir da ideia de múltiplos homens e visões- ele também reforça a ideia de verdade. Isso porque escolhe entre esses diferentes mundos, um que possa ser o parâmetro, ou seja, balizador de todos os outros. Dessa forma, o relativismo impõe certas restrições, sendo relativista apenas até certo momento. “Não há espaço para uma asserção relativista em um mundo onde o relativismo é verdade”. (Gellner, 1994, p.183)

Para Gellner, diferentemente do que propõem os relativistas, a cultura não pode ser o ponto final das possibilidades cognitivas. Dessa forma, ele propõe um realismo científico, que combine a ideia de uma cultura compartilhada, que dá sentido à vida, com a superação dos limites da própria cultura, uma verdade que transcende à cultura. “A transcendência da cultura talvez seja o fato mais importante da história da humanidade” ( Gellner,1994, p.186).

Gellner considera que o equipamento cognitivo cultural varia em um único universo e não em múltiplos mundos, como pressupõe o relativismo. Para o autor, se existissem mundos diversos o antropólogo encontraria em campo conceitos impossíveis de serem descritos de acordo com a sua própria cultura. “O problema do relativismo estaria no fato de que a existência humana não teria universais idênticos”. (Gellner, 1994, p. 199)

Gellner considera que a ciência precisa da noção universal de um único mundo que possa ser acessado por qualquer homem. “O universalismo humano não se trata de uma essência, mas algo que está presente nos homens e em nada mais” (Gellner, 1994, p.199).

Charles Taylor também discute os pressupostos da ciência, mas seu ponto de partida é a ideia de racionalidade. Para o autor, a racionalidade tem sido utilizada como um universal para demarcar aqueles que teriam conhecimento científico daqueles que não o teriam. Taylor critica essa visão e questiona-se se é possível falar em um modelo universal de ciência: “Há paradigmas de racionalidade que são válidas em diferentes culturas?” (Taylor, 1994, p. 134)

Ele avalia que a racionalidade pode ser entendida enquanto um esquema teórico baseado na articulação de argumentos e que a irracionalidade está associada à uma ideia de inconsistência em que a ação e os objetivos de algo estejam em contradição. Apesar disso, Taylor observa que quando se costuma analisar outros povos não é a noção de inconsistência que é levada em consideração para dizer se algo é lógico ou não. Para o autor, em casos de culturas não teóricas o que é visto como irracional é aquilo

que nega os pressupostos da cultura dominante. “É um erro julgar uma cultura não teórica com os preceitos de uma que seja teórica”. (Taylor, 1994, p. 139)

Taylor observa que a ciência trabalha com uma noção de ordem e nesse sentido aquilo que produz desordem não seria lógico para esse sistema. O autor lembra que não foram só os preceitos das ditas “sociedades primitivas” que foram vistas como irracionais. Galileu, por exemplo, era contestado pela ciência do século XVII porque para os preceitos científicos da época não poderiam haver luas em Júpiter como ele afirmava. “Os oponentes de Galileu argumentaram que as luas de Júpiter não poderiam existir, baseando-se na ordem das coisas que eles conheciam. Só faria sentido se a explicação dissesse por que as coisas são como são”. ( Taylor, 1994, p.144)

Taylor avalia que a dificuldade que o ocidente tem em relacionar o ritual mágico de “sociedades primitivas” com a sua própria sociedade é que não há práticas idênticas entre elas. Para o autor, os ocidentais serão sempre etnocêntricos se tentarem se projetar nos outros. “O desafio está em ver a incomensurabilidade”. (Taylor, 1994, p.145)

Para refletir sobre essa incomensurabilidade, Taylor retoma Winch. Para Winch, os preceitos da racionalidade são diferentes entre os povos, porque as práticas são diferentes. Winch chega então à conclusão de que por serem incomensuráveis, as atividades são rivais, uma tem regras que contradizem a outra e dessa forma, não há como compará-las.

Para Taylor, entretanto, é possível fazer comparações entre essas diferentes sociedades. O autor considera que isso seja possível levando em conta a noção de incomensurabilidade. No caso, por exemplo, da magia primitiva e da ciência moderna, ele observa que por que mais que sejam práticas diferentes elas trabalham a partir da articulação da ação humana e de concepções de mundo. “A comparação incomensurável entre culturas e atividades nos mostram a capacidade de articulação, que é uma das bases da racionalidade”. (Taylor, 1994, p.150)

Diferentemente de Winch, que considera que há paradigmas racionais plurais que não podem ser comparados, Taylor considera que é possível falar em racionalidades mais efetivas do que outras e nesse sentido o autor não exclui a noção de superioridade. “Uma racionalidade pode ter uma efetividade maior que outra se ela atingir uma ordem mais perspicaz que outra”. (Taylor, 1994, p.150)

Nesse debate entre neo-racionalistas, cognitivistas e relativistas o que é interessante observar é que a ciência se configura enquanto um espaço de poder que não se restringe apenas ao campo teórico. Tanto o universalismo quanto o relativismo tem sido utilizados como embasamento teórico para legitimar e justificar ações para promover a universalidade ou a diversidade humana. Ao pesquisador não cabe apenas escolher entre elas, como se fosse um caminho já trilhado sabendo de antemão onde se irá chegar, é preciso conhecê-las para não utilizá-las inocentemente.

### **Bibliografia:**

ALMEIDA, Mauro Barbosa. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. Campos: Revista de Antropologia Social 3:9-30.

CARDOSO, Sérgio. A Conferência de Bento Prado Júnior sobre o Relativismo. In: Erro, ilusão e loucura. São Paulo: Ed. 34, 2004.

GEERTZ, Clifford. Anti anti-relativismo. In: Nova Luz sobre a Antropologia. Rio de Janeiro: 2001.

GELLNER, Ernest. Relativism and Universals. In: Rationality and Relativism. HOLLIS, Martin; LUKES, Stevan. Mass, Cambridge: 1994.

PRADO JR, Bento. O relativismo como contraponto. In: O Relativismo Enquanto Visão de Mundo. Rio de Janeiro: 1994.

TAYLOR, Charles. Rationality. In: Rationality and Relativism. HOLLIS, Martin; LUKES, Stevan. Mass, Cambridge: 1994.

VELHO, Otávio. Relativizando o relativismo. In: As Assim Chamadas Ciências Sociais: Formação do Cientista Social no Brasil. UERJ. Rio de Janeiro: 1991.