

Do Relativismo

On Relativism

Bruno Dambros
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Quem a si mesmo não reconhece uma réstia de razão também não pode provar com razão alguma a opinião que sustenta.

(SPINOZA, Benedictus de. *Tractatus Theologicus-Politicus* §80)

Resumo

O presente artigo argumenta da impossibilidade do relativismo 1) apresentando e discutindo as várias definições dadas por filósofos contemporâneos, 2) sintetizando estas várias posições em cinco asserções simples, 3) distinguindo-o de várias outras posições teóricas dentro das ciências humanas, 4) apresentando brevemente o relativismo modal-alético de Hales e 5) oferecendo uma interpretação do mesmo em termos de uma função. Conclui-se de sua impossibilidade alegando que o relativismo, ao reduzir o valor de abrangência de dado enunciado, somente transfere o significado de um conjunto para outro e isto não soluciona nenhum problema filosófico.

Palavras-chave

Relativismo; Ciências Humanas; Relação; Função; Epistemologia

Abstract

The present paper argues on the impossibility of the relativism by 1) exhibiting several definitions given by contemporary philosophers, 2) digesting these definitions into five simple propositions, 3) telling apart sundry others theoretical sets in the human sciences, 4) briefly showing Hales' modal-alethic relativism and 4) offering an interpretation in terms of function. It is impossible because it lessens of a given utterance coverage's value, and therefore, it does not resolve any philosophical problem.

Keywords

Relativism; Humanities; Relationship; Function; Epistemology

Introdução

O relativismo tem pairado sobre a história da filosofia há muito tempo. Sempre houve defensores de um relativismo mais ou menos forte ou fraco: desde o relativismo ético da lírica grega, com Arquíloco, Safo e Anacreonte; depois o relativismo alético, com os famosos sofistas, como Cálicles, Trasímaco e Protágoras; depois o relativismo epistêmico com os céticos, como Pirro de Elis, Carnéades e Sexto Empírico; e também houve o relativismo cultural de Heródoto explícito em sua famosa frase: “todos, sem exceção, acreditam que seus próprios costumes nativos e a religião em que foi educado, são os melhores” (HERÓDOTO, Histórias, III, 38). Apesar de muitos destes nomes supracitados não serem relativistas *strictu sensu*, achei por bem mencioná-los porque os seus argumentos decorrem de premissas relativistas ou conduzem ao relativismo.

Quanto aos sofistas, consideradas as devidas idiossincrasias, eles eram relativistas apesar de ultimamente ter havido uma profusão de escritos que tem tentado justificar os sofistas como absolutistas. Esta posição se apoia na premissa de que Protágoras não era represen-

tativo de todos os sofistas e de um exame precipitado demais das relações entre os sofistas e Platão (BETT, 1989, p.139). Bett, por exemplo, afirma que o autor de *Peri Tou Me Ontos*, Gorgias, bem como Crátilo, Trasímaco (BETT, 1989, p.148) e Hermógenes, não era relativista e, quanto a Protágoras, ele seria um realista extremo. Sua posição é a de que o relativismo é uma posição completamente estrangeira à filosofia grega como um todo (BETT, 1989, p.150, 168). Penso que esta seja uma posição extremada e típica de um trabalho histórico-filológico que tenta desconstruir ou minimizar conceitos e, ela mesma, uma posição relativista. No entanto, quanto a isso penso que a cadeia histórica-causal de uso foi essa e não teríamos porque reinventá-la. Assim, quando Protágoras diz que “l'uomo è la misura di tutte le cose di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono” (PLATONE, Teeteto, 142a) ele está, de fato, sendo relativista e, como tal, o relativismo protagoriano, ainda assim, permanece incoerente (FIELD, 1982, p.563).

Definições de Relativismo

Para começarmos nossa caminhada neste artigo, seria de bom grado definirmos antes de mais nada o que entendemos por relativismo. Para isso, elenco quatorze teses definicionais basilares do relativismo presentes em vários artigos de diversos filósofos contemporâneos de tradição analítica. Mais à frente, colocarei os pontos comuns entre estas teses e as reduzirei para cinco, pondo-as em termos mais claros e genéricos.

O relativismo é a posição filosófica que: (1) afirma a relatividade de alguma coisa (MAGNI, 2010, p.26), (2) afirma que uma crença é tão boa quanto outra (RORTY, 1982, p.166-167), (3) afirma que não há um modo no qual as coisas são (SBARDOLINI, 2012, p.64), (4) afirma que qualquer tipo de contexto é relativo a asserções em dado domínio (BETT, 1989, p.143), (5) afirma que critérios de avaliação são relativos a dado indivíduo ou grupo (KNORPP JR., 1998, p.284), (6) afirma que a realidade poderia ser determinada por nossas descrições (SBARDOLINI, 2012, p.66), (7) afirma que regras de inferência lógica estariam submetidas a contextos sociais e o significado estaria restrito ao contexto de referimento (MAGNI, 2010, p.48), (8) afirma que uma asserção num dado domínio pode ser dita correta ou não somente em relação a algum contexto (BETT, 1989, p.141), (9) afirma que a única maneira de acessar dado contexto é a perspectiva de outro contexto (BETT, 1989, p.144), (10) afirma que certos valores de verdade são fracos para certos conjuntos de juízos (MARGOLIS, 1984-1985, p.173), (10) afirma que a verdade é um conceito sem significado (POPPER, 1992, p.191), (11) afirma que propriedades epistemológicas são re-

lativas a dado sistema evidencial (FIELD, 1982, p.563), 12) afirma que há uma variedade moral incomensurável (KNORPP JR., 1998, p.283), 13) afirma que não existem metacritérios para avaliar diferentes critérios de verdade (SBARDOLINI, 2012, p.63), 14) afirma que uma única proposição pode ter mais de um valor de verdade num dado mundo possível (ZIMMERMAN, 2007, p.314).

Distinções conceituais

Além destas definições prévias supracitadas seria, de bom grado fazermos algumas distinções entre o relativismo e outras posições filosóficas semelhantes, mas distintas em dados pontos.

Assim, comumente contrapõe-se o relativismo a várias posições filosóficas e práticas, como o absolutismo, universalismo, objetivismo, monismo, estreitismo mental, dogmatismo, provincianismo e etnocentrismo (KNORPP JR., 1998, p.292). Contudo, deveríamos inicialmente distinguir estas posições filosóficas que se oporiam ao relativismo.

O absolutismo é oposto ao relativismo porque diz que há propriedades que não entram em relação com nada mais (MAGNI, 2010, p.26) ou então que “there is at least one proposition which has the same truth value in all perspectives” (HALES, 1997, p.35).” Vimos acima que o relativismo afirma justamente que há propriedades que se relacionam entre si, e esta é a caracterização principal do relativismo: algo é ligado a outra coisa que não a coisa mesma em questão. Hales (2004, p.35) caracteriza relativismo e absolutismo nos seguintes termos: “The relativism thesis is everything is relative. Absolutism can be characterized as a denial of this, or not everything is relative”.

O universalismo afirma que se dada propriedade pode ser compartilhada universalmente, então é possível um acordo entre os sujeitos (MAGNI, 2010, p.26). O relativismo sustenta exatamente o contrário ao negar o antecedente: $\neg p \rightarrow \neg q$. Para o relativismo não há propriedades compartilhadas e, portanto, não é possível um acordo entre os sujeitos. Esta tese ontológica basilar do relativismo é a que tem consequência mais problemática, tanto epistemologicamente como logicamente, antropologicamente, politicamente, moralmente etc. No entanto, é estranho constatar que é sobre ela que justamente se apoiam enunciados provenientes da antropologia cultural que afirmam a possibilidade da tolerância, do anti-etnocentrismo, do respeito, da concordância universal entre sujeitos e culturas diversas. Há, no mínimo, uma contradição que antropólogos relativistas cometem, pois, se negam o antecedente, deveriam negar igualmente o consequente, o que não é o caso. Mas quanto ao

relativismo das ciências humanas, voltaremos mais adiante.

O monismo afirma que quanto a uma propriedade pode haver somente uma única opinião correta (MAGNI, 2010, p.26). Esta é a acepção de Magni. Contudo, a acepção tradicional do termo monismo é a posição filosófica que afirma que há um único gênero de substância (ABBAGNANO, 2010, p.681). Quanto à acepção de Magni, independente dela estar de acordo com a acepção tradicional, ela se opõe ao relativismo, que afirma que sobre uma propriedade podem haver várias opiniões corretas, que uma crença é tão boa e defensável quanto outra. Quanto à acepção tradicional verifica-se que o relativismo também lhe estaria oposto. Para o relativismo tanto pode haver um único gênero de substância como não. As coisas, assim parecem, não são necessárias para o relativismo.

Já o objetivismo asseve que dada propriedade é independente do ponto de vista do sujeito (MAGNI, 2010, p.26). De fato, o objetivismo se opõe ao subjetivismo, mas seria o relativismo então subjetivista? Abbagnano define o subjetivismo como a “doutrina que reduz a realidade ou os valores a estados ou atos do sujeito (universal ou individual). Nesse sentido, o idealismo é subjetivista porque reduz a realidade das coisas a estados do sujeito (percepções ou representações)” (ABBAGNANO, 2010, p.922). Então fica claro que o relativismo se identifica com o subjetivismo e com toda sorte de derivações, como fenomenologismos, intencionalismos e psicologismos. Mas notemos que o anti-relativismo não é necessariamente objetivismo (KNORPP JR., 1998, p.277). O fato de alguém tomar uma tal posição não o faz objetivista. Mas, em suma, o objetivismo realmente se opõe ao relativismo. Quanto a esta oposição entre relativismo e objetivismo, creio que citar Bernstein seja esclarecedor:

By objectivism I mean the basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or framework to which we can ultimately appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, goodness or rightness. The objectivist maintains that unless we can ground philosophy, knowledge or language in a suitably rigorous manner we cannot avoid radical skepticism. [...] The relativist not only denies the positive claims of the objectivist but goes further. In its strongest form, relativism is the basic conviction that when we turn to the examination of those concepts that philosophers have taken to be the most fundamental – whether it is the concept of rationality, truth, reality, right, the good or norms – we are forced to recognize that in the final analysis all such concepts must be understood as relative to a specific conceptual scheme, theoretical framework, paradigm, form of life, society or culture. [...] For the relativist, there is no substantive overarching

framework or single metalanguage by which we can rationally adjudicate or univocally evaluate competing claims of alternative paradigms (BERNSTEIN, 1983. p.8).

Distinguidas as oposições filosóficas ao relativismo, devemos agora distinguir as oposições “práticas”, ou melhor, as atitudes supracitadas: estreitismo mental, dogmatismo, provincianismo e etnocentrismo.

Muitas pessoas parecem adotar o relativismo, por vezes, como um princípio não somente filosófico mas igualmente prático por pensarem que esta é a condição *sine qua non* para se livrarem de preconceitos, regionalismos, dogmatismos, provincianismos e etnocentrismos. Para facilitar as coisas aqui, chamemos todas estas posições simplesmente de “etnocentrismo”. Na lógica delas, se defendo o relativismo, eu não sou etnocêntrico porque a intolerância etnocêntrica seria uma consequência lógica do anti-relativismo. Isso está errado. Há uma grande confusão aqui. Alguém não precisa adotar o relativismo para não ser etnocêntrico ou intolerante porque “non c’è nessun bisogno di essere relativisti per condividere l’idea che culture, credenze, scelte morali diverse dalle nostre hanno una dignità (SBARDOLINI, 2012, p.72).”

Sanadas e definidas as diferenças quanto ao relativismo, passemos agora a tratar dos pontos supostamente em comum do relativismo com outras doutrinas filosóficas, como o nihilismo, o ceticismo, o pluralismo e o falibilismo (KNORPP JR., 1998, p.277). Tais posições filosóficas não parecem ser boas candidatas para “irmãs” do relativismo (com exceção do ceticismo, veremos).

O nihilismo compreende “doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante [e] atitudes que negam determinados valores morais ou políticos” (ABBAGNANO, 2010, p.712). O relativismo não nega nada, mas somente diz que determinada afirmação só teria significado relacionada à outra coisa. Grosso modo, o nihilismo é uma atitude negativa e o relativismo é uma atitude relativa. Portanto, relativismo é distinto de nihilismo. Esta é a mesma posição de Knorpp, que distingue entre relativismo e nihilismo alético: o primeiro é a visão de que proposições são verdadeiras somente em relação a grupos sociais, e o segundo é a visão de que não há verdade (KNORPP JR., 1998, p.285).

O ceticismo é a posição filosófica que afirma que é impossível conhecimento verdadeiro e seguro sobre dado tema. Aqui as coisas se complicam. O relativismo sustentaria o ceticismo como premissa, ou contrariamente, o ceticismo sustentaria o relativismo como premissa.

sa? Muitos dirão que não, mas eu, fazendo coro a Popper, sustento que o ceticismo se identificaria com o relativismo porque a tese da impossibilidade do conhecimento verdadeiro parece se apoiar na tese de que dado enunciado é sempre relativo à outra coisa que não ele mesmo. Eu poria a tese relativista-cético-alética nos seguintes termos: se uma verdade é relativa à outra, então a verdade é impossível. Popper a apresenta assim, “by relativism – or, if you like, scepticism – I mean here, briefly, the theory that the choice between competing theories is arbitrary; since either, there is no such thing as objective truth; or, if there is, no such thing as a theory which is true (POPPER, 1966, p.369).

Diante de proposições pertencentes a conjuntos diversos, o cético, em dúvida sobre qual escolher, suspende o juízo, reproduzindo assim uma típica atitude relativista prudencial perante asserções. O ceticismo apoia-se sobre a dúvida no próprio ato de saber. Mas até para duvidar do próprio saber é preciso, antes, saber algo. Impossível, destarte, suspender o juízo completamente. Spinoza, que duvidava do ceticismo, diz-nos o seguinte:

(...) para saber, não é necessário saber que sei; e ainda menos é necessário saber o saber que sei (...) para saber que sei é necessário, primeiramente, saber. Fica, pois, claro que a certeza não é senão a mesma essência objetiva, isto é, como sentimos a essência formal é a própria certeza. Mas daí segue-se, mais uma vez, que para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira, pois que, como já mostramos, para saber não é necessário saber que sei (SPINOZA, 2004, p.22).

Quanto ao pluralismo, nós temos duas acepções filosóficas para o termo que chegaram até nós pelo uso. A primeira diz que o pluralismo é a posição filosófica que afirma a pluralidade de substâncias no mundo e a segunda que há uma diversidade de soluções, interpretações e fatores para dado problema, conceito e situação, respectivamente. O relativismo se identifica com ambas. Se o relativismo afirma que tudo é relativo a outra coisa que não a coisa asserida é porque ele pressupõe que há mais coisas além daquela asserida, no caso mais substância; por isso ele se identificaria com a primeira acepção. Mas no caso da segunda acepção, ele parece se distanciar, mas na verdade, não o faz. Ao afirmar a relatividade de tudo, ele não está automaticamente afirmando a diversidade de soluções, interpretações e fatores. Talvez ele afirme que há só uma solução, interpretação e fator para dado problema, conceito e situação, mas que há uma relação, que a solução, interpretação e fator não estão contidos no próprio problema, conceito ou situação, mas fora. A ideia de relação faz justa-

mente esta tentativa de ligar coisas distintas. Mas minha posição não é esta. Penso que o relativismo se identifica também com a segunda acepção do pluralismo. A pluralidade de soluções, interpretações ou fatores é o pressuposto para que haja uma relação e, portanto, para que um dado problema, conceito ou situação seja relativizada, ou melhor, relacionada com outra coisa.

Por último, vejamos as diferenças entre o relativismo e o falibilismo. O falibilismo é a posição filosófica que afirma a possibilidade do erro na pesquisa científica, opondo-se ao verificacionismo. O relativismo (e qualquer pessoa razoável) parece comungar da tese falibilista. Mas isto faz de alguém relativista? É possível ser relativista sem ser falibilista? Sim. Relativismo e falibilismo são distintos. Não é o caso que alguém que relacione tudo à outra coisa o faça motivado pelo falibilismo. Alguém pode crer que tudo é relativo e relacionar dado enunciado a outro, mas sem pressupostos falibilistas.

Além destas distinções acima, o filósofo William Max Knorpp Jr. faz uma distinção entre relativismo justificatório, relativismo conceptual, relativismo alético, relativismo ontológico, semi-relativismo e igualitarismo teorético (KNORPP JR., 1998, p.280). Em seu referido artigo, ele trata exaustivamente de cada distinção, não cabendo, portanto, refazê-las aqui.

Acredito que falamos o bastante sobre as diferenças e igualdades do relativismo a outras posições filosóficas e práticas. Passemos agora a discorrer sobre o relativismo e as Ciências Humanas, visto que elas parecem abraçar, quase em sua totalidade, conclusões ou premissas relativistas.

Relativismo e Ciências Humanas

Quem se acerca das ciências humanas vindo das ciências naturais sente-se inicialmente repellido pelo hermetismo do seu jargão, pela pobreza e inexactidão das ideias e pelas pretensões de fazer passar a procura de dados sem importância por investigação científica e a doutrina imprecisa por teoria científica (BUNGE, 1980, p.139).

Passemos agora a investigar se as ciências humanas seriam todas relativistas ou se somente algumas posições das ciências humanas seriam, quais seriam e por que seriam. Nesta

seção, argumenta-se que a consequência lógica das ciências humanas é o relativismo porque elas partem da observação empírica daquilo que constantemente muda, sendo incapazes, muitas vezes, de criarem proposições genéricas com valor de abrangência mais amplo. Desta forma, elas perdem-se em proposições de caráter particular sem perenidade.

As ciências humanas nascem no século XIX, a partir do interesse pela história. Por isso, o século XIX alemão é considerado o século da história. Foi neste período que pululou uma profusão incrível de trabalhos humanísticos e aquilo que se chamou de ciências humanas. No campo da história, temos nomes como Barthold Niebuhr, Leopold Ranke, Gustav Droysen, Eduard Zeller, Theodor Mommsen, Jakob Burckardt, Karl Beloch, Erwin Rohde e Ulrich Wilamowitz-Möllendorff. No campo da filologia, temos Friedrich Nietzsche, Hermann Usener, Hans von Arnin e Hermann Diels. Na linguística comparada, Franz Bopp e Jacob Grimm. Nem mesmo a filosofia foi poupada do interesse histórico, como atesta a obra de Hegel. Lembremos também que na arte, notavelmente em música, ressurgiu o interesse por temas folclóricos nacionais e podemos citar como exemplo Antonín Leopold Dvořák, Pyotr Ilyich Tchaikovsky, Johannes Brahms, Modest Petrovich Mussorgsky e Richard Wagner. Isso sem citar a literatura, teatro, pintura etc., onde o interesse histórico aparece de maneira tão explícita quanto nos supracitados. Em suma, a Alemanha, e posteriormente a Europa, toda foi tomada pelo interesse histórico.

Os motivos deste interesse histórico são vários, mas cito um, que a meu ver é o mais importante: a consciência histórica que se instituí neste campo de saber denominado de ciências humanas surge com a “morte de Deus”, ou seja, quando toda crença na transcendência e indizibilidade é devastada. A partir do século XIX, o ser humano “toma as rédeas da história” em suas próprias mãos. Deste modo, ele transfere a verdade de um plano transcendente para um plano imanente, ou seja, o plano da própria história. O surgimento das ciências humanas é efeito deste abandono pela transcendência. Questões metafísicas não interessam mais. O que interessa é o homem, sua história e seu destino. Quando “Deus morre”, junto com ele morre todo o seu séquito: anjos, demônios, a aristocracia, a autoridade, e todo projeto da “cidade de Deus” e “cidade dos homens” agostiniano. No lugar é posto a democracia, a burocracia, a racionalização e, como resultado, temos *die Entzauberung der Welt* weberiano. Após o século XIX, não haverá mais nada de sagrado, não haverá o indizível, o místico, o intocável. Tudo passará a ser passível de conhecimento, de indagação, de contestação, de escrutínio, de dizibilidade. O homem descobre que pode falar sobre tudo e, assim, entra-se no século da representação, do simulacro e da reproduzibilidade. Mas isso tudo seria assunto para outro artigo dentro da História do pensamento.

É dentro deste contexto que surge o movimento denominado historicismo nas últimas

décadas do século XIX, na Alemanha. O historicismo tinha como intento perguntar-se sobre as condições de possibilidade das ciências históricas. A questão sobre o que são as ciências históricas foi posta por Wilhelm Dilthey, Friedrich Meinecke, Georg Simmel, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Max Weber, Oswald Spengler, Ernst Troeltsch. O problema que eles puseram é o problema básico das ciências humanas, as chamadas ciências do espírito, tendo como pano de fundo a questão kantiana da possibilidade de conhecimento.

O historicismo alemão se caracteriza por oito traços essenciais (REALE; ANTISERI; 2008. pg.33-35.): (a) a história é feita por ações e relações humanas e não por leis naturais ou lógicas estruturais; (b) a pesquisa em humanidades deve tratar de fatos históricos reais; (c) o historicismo põe o tema kantiano da possibilidade da ciência dentro das ciências histórico-sociais; (d) o historicismo entende o pesquisador como um homem historicamente condicionado e não como um sujeito transcendental *a priori* kantiano; (e) o historicismo rejeita o modelo das ciências naturais para dentro das ciências humanas; (f) o historicismo distingue entre história e natureza; (g) o historicismo toma como objeto das ciências humanas a individualidade dos produtos da cultura humana; (h) para o historicismo, as ciências naturais explicam causalmente o mundo (*Erklären*), enquanto as ciências humanas compreendem o mundo (*Verstehen*); (i) o historicismo diz que as ciências humanas se guiam pelo princípio da racionalidade e não da causalidade, ao contrário das naturais.

Lage resume de maneira sucinta a definição de historicismo nas ciências humanas, como oposição ao naturalismo das ciências naturais, em sua dissertação:

O homem não pode ser tomado como objeto por nenhuma reflexão científica descolado do contexto histórico em que vive, uma vez que os estudos históricos mostram que a atividade humana é caracterizada por um relativo grau de liberdade em relação às leis naturais estabelecidas pela ciência. Este é o principal motivo pelo qual o conhecimento da história não pode ser submetido ao conhecimento da natureza: a história mostra que a vida humana traz sempre uma dimensão de imprevisibilidade; as leis científico-naturais encontram na realidade humana o limite de sua validade (LAGE, 2003. p.56).

As ciências humanas são intrinsecamente historicistas e também são intrinsecamente relativistas. A natureza das ciências humanas, seu historicismo, conduz ao relativismo porque, dado que seu objeto são indivíduos e grupos inseridos na história, e esta muda, então, pela observação constante desta mudança, afirma-se que tudo é relativo a algum sujeito,

contexto, grupo, tempo, espaço e outras contingências. Assim, diríamos que o historicismo das ciências humanas é intrinsecamente relativista. Devemos notar que “a inteligência percebe as coisas não tanto como sujeitas à duração, mas *sub specie aeternitatis* e em número infinito (ESPINOSA, 2004, p.64)”.

A história diz que tudo é relativo ao tempo; a geografia, que tudo é relativo ao espaço; a economia, que tudo é relativo ao valor; a psicologia, que tudo é relativo à mente individual, a sociologia, que tudo é relativo à dada sociedade; a antropologia, que tudo é relativo à cultura; a linguística, que tudo é relativo à linguagem e assim por diante. A consequência inevitável das ciências humanas parece ser, ao que tudo indica, o relativismo. De modo geral, as ciências humanas sempre caem no relativismo porque partem da observação daquilo que de fato muda: a história, a sociedade, as ideias humanas, as noções de valor, a cultura, a língua.

A partir do início do século XIX, surge esta tese viciante, impulsionada pelo aparecimento das ciências humanas. Esta tese afirma que “truth and knowledge itself were merely functions of particular conditions. The validity of knowledge was said to be at the whim of historic, social factors” (HINSHAW JR., 1948, p.4). Desta tese surgiu uma ciência específica sobre este pressuposto: a sociologia do conhecimento de Karl Manhein. Cabe dizer que sua esfera de competência não é a de uma epistemologia social do conhecimento, mas de uma ciência mesma (HINSHAW JR., 1984, p.5). No entanto, a própria tese basilar da *Wissenssociologie* cai no dilema do relativismo, pois “If every attempt at knowing is a function of one’s place in society and history, then relativism is inescapable.” (HINSHAW JR., 1984, p.4). O historicismo das ciências humanas é relativista porque parece sustentar todas as 14 teses basilares do relativismo vistas acima.

O Relativismo e algumas escolas de pensamento nas Ciências Humanas

Mas as ciências humanas defendem várias outras posições filosóficas, não formando um todo coerente; ao contrário, se perdem em confusões conceituais. Vejamos agora se algumas posições e “escolas” dentro das humanidades se identificariam ou não com o relativismo. As posições que veremos são aquelas que têm estado mais ativas dentro das humanidades nas últimas décadas: positivismo, funcionalismo, estruturalismo e pós-estruturalismo.

O funcionalismo é posição sociológica que afirma que dada instituição, prática ou conceito é uma função de dado indivíduo, cultura, grupo, língua etc.. Assim, aqueles só

poderiam ser avaliados nos termos destes, uma espécie de contextualismo. Ou seja, Y é uma função de X, e este é critério de avaliação daquele. Há vários tipos de funcionalismo, como o psicológico de William James e John Dewey; o antropológico de Alfred Reginald Radcliffe-Brown e Bronislaw Malinowski; o sociológico de Talcott Parsons, Robert King Merton e Émile Durkheim e o linguístico de Roman Jakobson e André Martinet. Todos, porém, sustentam sua tese basilar.

A tese básica do funcionalismo parece se identificar com a tese básica do relativismo. Enquanto o primeiro afirma que Y é uma função de X, o segundo afirma que Y é uma relação de X, o que varia aqui é a palavra função e relação. Uma função é uma “operação própria da coisa, no sentido de ser aquilo que a coisa faz melhor do que as outras coisas; [...] uma regra que une variações de certo termo ou de um grupo de termos com as variações de outro termo ou grupo de termos.” (ABBAGNANO, 2010, p.548). Já uma relação é uma conexão arbitrária entre dois elementos de conjuntos distintos. A função, ao dizer que Y é função de X, diz que Y só pode ser compreendido como uma função específica. Por exemplo, o funcionalismo antropológico diz que dada prática cultural não pode ser avaliada de fora, mas somente dentro de dada cultura específica; internamente ela faz sentido, pois tem uma função específica para a cultura em questão (KROEBER, 1950, pp.87-94).

Acredito que há uma diferença sutil: o funcionalismo trabalha com o termo função justamente para evitar o relativismo, de modo que ele não incorre diretamente no relativismo. Se algo (Y) é função de algo (X) então tem significado em si mesmo. No relativismo, parece que Y não tem significado em si mesmo, por isso remete-se a outra coisa que não ele mesmo. Voltarei posteriormente a pôr o relativismo nestes termos semânticos.

Passemos agora ao positivismo nas ciências humanas: seria ele relativista? A resposta óbvia é não. O termo positivismo foi usado pela primeira vez por Saint-Simon e adotado por Auguste Comte para designar a posição filosófica segundo a qual o único conhecimento e método possíveis são os das ciências naturais baseados no descritivismo e naturalismo; sendo que o primeiro afirma que o papel da ciência é descrever a realidade e o segundo, que não há entidades supranaturais. Por esta definição, tem-se claro que o positivismo não é relativista.

Quanto ao estruturalismo, teríamos muito a dizer. No entanto, nosso objetivo é somente ver em que medida ele é relativista. O estruturalismo é a posição sociológica e antropológica que afirma que há estruturas elementares que engendram a diversidade social da vida humana. Enquanto posição teórica, o estruturalismo não é relativista, no entanto, enquanto posição prática, ele afirma explicitamente que diante desta diversidade humana de práticas e visões de mundo é necessário tomar uma posição relativista com o intuito de valorizar

a tolerância. Neste ponto, ele cai naquele erro comum, dito acima, de pensar que para ser tolerante é necessário ser relativista.

O pós-estruturalismo é a reação que se seguiu ao estruturalismo nas ciências sociais. É extremamente complexo tentar explicar o que seja exatamente o pós-estruturalismo dado que ele compreende uma variedade incrível de posições díspares e confusas. No entanto, ele parece ser uma negação da tese estruturalista ao destacar o valor do indivíduo e da criação autônoma e ao mesmo tempo uma afirmação dela. Eu diria que o pós-estruturalismo é a posição filosófica e sociológica que sustenta a tese de que a variedade das práticas sociais não é redutível a uma estrutura universal coercitiva, mas que a estrutura é criada a partir da variedade daquelas práticas livres do agente. Se esta tese está de acordo com o que os pós-estruturalistas sustentam em linhas gerais, então a mínima mudança na agência individual alteraria a estrutura social. Assim, o pós-estruturalismo seria um retorno à agência do sujeito. Ao que tudo indica, parece novamente um subjetivismo e, como tal, seria necessariamente relativista.

Um relativismo modal-alético

A acusação mais séria e antiga contra o relativismo vem de uma famosa passagem do *Teeteto* (169–171e) onde Sócrates argumenta contra o relativismo protagoriano. Sexto Empírico em um comentário sobre esta mesma passagem nomeia este argumento de auto-refutabilidade de *περιτροπή*.¹ Transcrevo aqui o discurso chave deste trecho da obra, onde, com usual fina ironia, Sócrates diz do relativismo protagoriano:

SOCRATE – Ebbene: da parte di tutti, a cominciare da Protagora, sorgeranno contestazioni, ma lui, invece, esprimerá piuttosto assenso. Se ammette che chi lo contraddice radicalmente ha opinioni vere, anche Protagora stesso si troverà a riconoscere che né un canne né il primo uomo che passa è misura neppure di una sola delle cose che non ha appreso. Non è così? (PLATONE, Teeteto, 171b-c)

Em uma tentativa de achar outra alternativa para a acusação de peritrope ao relativismo, Hales inclui a noção modal-alética de possibilidade e diz que “we should not be dissuaded

1 - Um estudo minucioso sobre o tema pode ser conferido na seguinte obra: ROSSETI, Livio. *L'aisthesis come referente ultimo in Protagora : Peritrope ed 'Antiperitrope'*. Napoli : Bibliopolis edizioni di filosofia e scienze, 1985.

from relativism because of worries about it being logically incoherent or self-refuting” (HALES, 1997, p.37). O relativismo, assim, é tratado como um tipo de modalidade, no caso, alética. Hales não vê incoerência na asserção de que toda verdade é relativa visto que toda verdade é possível. Seu argumento se dá como segue (HALES, 1997, p.34):

- 1) tudo é possível,
- 2) é necessariamente inverídico que tudo é possível,
- 3) possivelmente é necessariamente inverídico que tudo é possível.

Ou em termos do teorema modal S5:

- 1) o que é possivelmente necessário é necessário,
- 2) é necessariamente inverídico que tudo é possível,
- 3) não é o caso que tudo é possível.

Para o relativismo seria absurdo falar sobre uma verdade fora de uma estrutura de perspectivas possíveis. Seria somente com uma noção de perspectiva, tratada como objetos intencionais abstratos, que o relativismo se tornaria mais robusto. Ele escaparia da acusação de perítrope e seria mais consistente se “a verdade fosse relativizada à perspectivas do mesmo modo que é relativizada a mundos possíveis na lógica modal ordinária” (HALES, 1997, p.40).

Hales trata o relativismo como uma outra manifestação de modalidade alética. A inserção das noções modais de possibilidade e necessidade de fato torna o problema do relativismo mais rico e complexo. No entanto, não é nossa intenção aqui analisar o relativismo modal-alético de Hales. Tão somente o pontuamos para apresentá-lo para eventuais problemáticas.

Relativismo e Relação

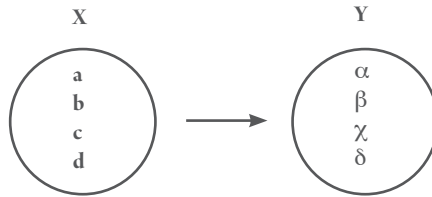
Feito este longo preâmbulo, onde tentei explicar o que é o relativismo, defini-lo, distingui-lo e conceituá-lo, passo agora a tentar fazer aquele intento inicial, a saber, o de reduzir todas as definições do relativismo a uma única abrangente e dar minha contribuição original para o assunto. Esta hiperdefinição de relativismo é uma espécie de hiperbolização do conceito, para que ele fique bem visível e assim possamos ver todas as suas consequências, as quais estou convencido de serem nefastas para o pensamento.

Uma imagem esclarecerá meu intento: minha intenção é elevar ao grau máximo o relativismo até as suas últimas consequências, testando o seu nível de resiliência e mostrando sua autorrefutabilidade. Junto com Zimmerman, grande filósofo contemporâneo, eu digo que “estou firmemente convencido que os custos do relativismo são tão altos que ele não pode estar certo” (ZIMMERMAN, 2007, p.314).

Portanto, agora, elenco abaixo cinco teses básicas que são gerais e comuns a todas as formas fracas ou fortes de relativismo. Gostaria de pô-las na forma de uma função aritmética simples e em termos linguísticos para que possamos compreendê-las melhor. Em termos simples, o relativismo é a doutrina que sustenta as seguintes asserções:

- (1) *Todo Y é relativo a algum X.*
- (2) *Todo valor de abrangência de um enunciado em Y é redutível à X.*
- (3) *Todo significado de Y depende de X.*
- (4) *Todo valor semântico de um enunciado em Y depende de X.*
- (5) *Toda relação é uma conexão arbitrária entre X e Y.*

Assim, a tese definicional do relativismo (1) parece ser na verdade uma função como em $y = f(x)$: uma relação entre dois conjuntos distintos com correspondência biunívoca entre seus elementos. Desta maneira, X é o conjunto de asserções possíveis em X e Y é o conjunto de asserções possíveis em Y. O relativismo diz que as asserções possíveis de $Y=(\alpha, \beta, \gamma, \delta, \dots)$ são relacionadas à outra asserção possível de $X=(a, b, c, d, \dots)$. Assim, graficamente temos dois conjuntos:



Quanto à asserção (1), ela se torna mais clara quando visualizamos-la graficamente. O conjunto de elementos de Y não tem uma identidade própria. Sozinhos eles não diriam nada segundo o relativismo. Por isso tem-se o conjunto X para dar uma definição a ele, pois todo Y é relativo a algum X. Vemos claramente que há elementos em Y e em X que poderão se corresponder. Talvez um exemplo seja mais compreensível.

Considere-se Y um conjunto de asserções éticas, estéticas, religiosas ou políticas. Por exemplo, o enunciado estético: “(α) João Simões Lopes Neto é o melhor escritor”. O relativismo diria que $Y=(\alpha)$ é relativo à $X=(b)$, por exemplo, em dado tempo histórico localizado. Tal enunciado estético só seria verdadeiro dentro do próprio Rio Grande do Sul, para os próprios gaúchos, num tempo específico.

Na verdade, o que o relativismo faz desta forma? Ele reduz o valor de abrangência de um enunciado de Y à X. Ou seja, (1) conduz à próxima tese do relativismo (2), que é uma consequência daquela. O que é um valor de abrangência? É a extensão da validade de um enunciado: se tal asserção vale para 0, 1 ou n coisas. O enunciado (α) pode ser proferido dando a entender que é uma verdade universalizável. Mas o relativismo iria pedir uma especificação de (α), fazendo com que houvesse uma delimitação do valor de abrangência (2).

(1) e (2) nos conduzem à (3). Reduz-se o valor de abrangência de um enunciado porque pressupõe-se que um enunciado, descolado de dado contexto, não tem significado por si mesmo. Um enunciado não diz nada se não estiver relacionado a algo que o signifique, no caso X. Se não há significado intrínseco em Y, então todo Y é relativo a algum X. Mas isso só é verdadeiro se há alguma identidade em X. Mas por que haveria significado intrínseco em X e não em Y? Parece-me uma mera transferência ou adiamento da questão, pois o relativismo não dá conta de responder.

A tese (4) concerne ao valor semântico, ou seja, a propriedade de verdade ou falsidade de um enunciado. Y só seria verdadeiro por causa de X. Este é o aspecto realmente mais conhecido e polêmico do relativismo, em particular daquele chamado de alético ou protagoriano, que diz que toda verdade é relativa e cai inevitavelmente em *peritrope*. É contra a proposição de (4) que Platão provavelmente pensava quando dirigia suas críticas aos sofis-

tas (naturalmente não da forma enunciada). Os enunciados, para Platão, têm valor semântico em si mesmo. Um enunciado como em (a) só seria verdadeiro, para o relativismo, em função de (a) ou (b) etc., porque Y não teria valor semântico em si mesmo. Ao reduzir o valor de abrangência de um enunciado, o relativismo igualmente restringe seu valor semântico porque toda redução do valor de abrangência é uma redução do valor semântico de um enunciado. Dado enunciado não é mais universalizável, mas sempre restrito e singular. A quantidade de informação presente em um enunciado com maior valor de abrangência contém maior valor semântico. É tarefa de alguém que defende o relativismo dizer-nos em quais condições tal enunciado é verdadeiro. No entanto, geralmente, não o fazem.

A negação de (4) foi defendida por um grande grupo de pensadores ao longo da história, como Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel etc., como é bem sabido. É neste ponto que o problema do relativismo se torna mais propriamente epistemológico. Quando introduzimos a pergunta pela verdade, não faltam defensores ou opositores de ambos os lados.

Quanto à (5), este é o ponto de implosão propriamente dito do relativismo: quando não há mais Y, nem X para ser relativizado, relativiza-se a própria relação entre Y e X. Dir-se-ia que este é o momento propriamente metalinguístico do relativismo. Esta relação de redução de Y à X é, ela mesma, uma relação arbitrária. Quero dizer que mesmo que o relativismo delimite o valor de abrangência do enunciado (a) à (b) ou a qualquer elemento de X, ele está fazendo esta relação de um modo arbitrário. Nada, segundo sua posição, o autoriza a assim proceder e um relativismo coerente saberia disto. A tese (5) tem como pressuposto a possibilidade de que toda relação é arbitrária. Mas relações são arbitrárias? Não o são nem em enunciados analíticos *a priori* nem em enunciados sintéticos *a posteriori*. O relativismo erra ao sustentar (5) porque o critério para relacionar X e Y são os fatos verificáveis, a lógica ou a matemática. Se alguém discorda disto, experimente pular de algum prédio, pois, caso tudo seja relativo, a relação de causalidade entre pular de um prédio e morrer pode ser meramente uma construção sócio-histórica.

Considerações Finais

As verdades supremas, de fato, têm tal poder que, indubitavelmente, quem as nega é obrigado a utilizá-las na própria tentativa de negá-las (REALE, 2002, p.76).

De tudo o que foi dito acima, conclui-se que o relativismo é uma posição filosófica e prática insustentável. Todo indivíduo ou grupo pensa, fala e age baseado em um dado conjunto onde está contido, seja um conjunto de crenças, ideias, fatores sociais, históricos, etc. Remeter seus sistemas filosóficos, axiológicos e praxiológicos a outros conjuntos nunca é resolver o problema, mas transferi-lo

O relativismo tomou proporções demasiado grandes em nossa época. Talvez, se crermos que as condições externas influenciam as ideias, uma das razões seja o nosso mundo globalizado e multicultural. Ou talvez, se crermos que são as ideias que influenciam o meio, a relação causal seja inversa: é o próprio relativismo a razão da globalização e do multiculturalismo. Ou, ainda, se crermos que são dadas disposições internas que predispõem as pessoas a dadas ideias, talvez a origem desta grande difusão do relativismo atualmente seja simplesmente alguma debilidade de caráter, como a covardia em assumir as consequências das proposições asseridas.

Em suma, não existe relativismo. É uma ficção filosófica como tantas outras. Não há tal coisa como “ser relativista” ou “adotar uma posição relativista” porque sempre se fala de algum lugar, de um dado conjunto. Quem fala, sempre enuncia dada proposição tendo a si mesmo como garantia de verdade. Posições relativistas são marcadas pela covardia, típica de nossa época, em não assumir a responsabilidade da verdade. A verdade traz responsabilidades e é preciso termos coragem para proferi-la.

Existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.
(PLATÃO, A República, 507b).

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicolas. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BETT, Richard. The sophists and relativism. *Phronesis*, vol.34, nº2 (1989). p.139-169

BERNSTEIN, Richard. *Beyond objetivism and relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BUNGE, Mario. *Epistemologia: curso de atualização*. 2ª ed. São Paulo : EDUSP, 1980.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FIELD, Hartry. Realism and relativism. *The journal of philosophy*, vol.79, nº10, Seventy-ninth annual meeting of the American philosophical association eastern division (Oct.,1982), pp.553-567.

HALES, Steven. A consistent relativism. *Mind*, Vol. 106. 421, January 1997, Oxford University Press. pp.33-52

HINSHAW JR., Virgil G. Epistemological relativism and the sociology of knowledge. *Philosophy of science*, vol.15, nº 1 (Jan., 1948), pp.4-10.

KNORPP JR., William Max. What relativism isn't. *Philosophy*, vol.73, nº284 (Apr., 1998), pp.277-300.

KROEBER, A. L. Anthropology, *Scientific American*, vol. 183, Sept. 1950, pp.87-94.

LAGE, Sérgio Felipe de Lima. *Dilthey e Freud: a psicanálise frente à epistemologia das ciências do espírito*. Orientador: Octavio Almeida de Souza. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2003.

MAFFIE, James. Realism, relativism and naturalized meta-epistemology. *Metaphilosophy*, vol.24, nº 1 & 2. (January/April 1993.) 3.

MAGNI, Sergio Filippo. Il relativismo etico: analisi e teorie del pensiero contemporaneo. Bologna: Il Mulino, 2010.

MARGOLIS, Joseph. Objectivism and relativism. Proceedings of the Aristotelian Society, New series, vol.85 (1984-1985), pp.171-191

PLATÃO. *A república*. 13ª edição. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PLATONE. *Teeteto*. Traduzione di Luca Antonelli. Giangiacomo Feltrinelli Editore: Milano, 2000.

POPPER, Karl. *In search of a better world*. New York: Routledge, 1992. p.191

POPPER, Karl. *The open society and its enemies*, vol.2. Princeton University Press, 1966. p.369

REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. 2ª ed. São Paulo : Loyola, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia* 6. São Paulo: Paulus, 2008.

RORTY, Richard. *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. p.166-167

SBARDOLINI, Giorgio. Il relativismo etico: analisi e teorie del pensiero contemporaneo, di Sergio Filipo Magni. *Rivista italiana di filosofia analitica junior*. 3:2, 2012.

ZIMMERMAN, Aaron. Against relativism. *Philosophical studies: an international journal for philosophy in the analytic tradition*, Vol.133, nº3 (Apr., 2007), pp.313-348.