

PARA ALÉM DO RELATIVISMO E DO ABSOLUTISMO

Plínio Junqueira Smith
Universidade Federal do Paraná

Um dos critérios para avaliar a qualidade de um livro consiste nas idéias que a sua leitura nos sugere. Segundo esse critério, *O relativismo enquanto visão do mundo* é certamente um bom livro. Trata-se de uma coletânea organizada a partir de quatro conferências (de Ernest Gellner, Bento Prado Jr., Richard Rorty e Peter Sloterdijk) e oito comentários (de Renato Lessa, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Sérgio Cardoso, Paulo Arantes, Luis Eduardo Soares, José Arthur Giannotti, Emmanuel Carneiro Leão e Fernando Gabeira), realizados entre os dias 17 e 20 de maio de 1994, o que o torna, a um só tempo, rico e desigual. Dirigido para um público amplo, tem, de um modo geral, linguagem acessível e não-técnica, exigindo do leitor talvez não mais do que um pequeno domínio da cultura acadêmica ou dos debates teóricos recentes das ciências humanas. Nem por isso deixa de exigir atenção e reflexão na sua leitura para ser bem compreendido. Não há dúvida de que o tema é extremamente atual e de que um dos debates privilegiados da filosofia é a questão do relativismo. Como reconhece Bento Prado Jr., “talvez possamos dizer que o combate ao relativismo atravessa toda a história da filosofia” (p. 71) e que “a batalha do absolutismo não se encerrou e o relativismo parece permanecer vivo e à espreita da menor brecha na armadura do fundacionalismo” (p. 73). A iniciativa e a publicação merecem, portanto, elogios.

Parece que vivemos uma época curiosa, pois somos simultaneamente relativistas e avessos ao relativismo. Creio que, após adquirirmos uma refinada consciência — uma espécie de segunda natureza —, tendemos quase espontaneamente a aceitar a diversidade dos valores, a reconhecer a diferença das perspectivas e dos modos de vida e a respeitar as várias formas de pensamento das diferentes culturas. Esforçamo-nos apenas por compreender a lógica alheia, evitando julgá-la como se fôssemos os donos da verdade e do bem, e, freqüentemente, conformamo-nos com a diversidade, sem ter a intenção de suprimi-la. Quase ninguém mais pretende ter um conhecimento absoluto ou julga estar isento de erro ao propor alguma teoria, seja lá qual for a área em que atua. Formulamos hipóteses que estão sujeitas a melhorias, correções ou mesmo ao completo abandono. Tudo isso parece trazer implícita a adesão a uma postura relativista diante do conhecimento e dos valores. Um dos objetivos de Gellner é justamente o de explicar esse triunfo do relativismo, pois considera “o relativismo parte de um panorama mais abrangente, uma atmosfera muito disseminada hoje em dia” (p. 17).

Por outro lado, como reconhece Rorty, “ninguém deseja ser chamado *relativista* ou *irracionalista*” (p. 116) e parece ser um fato recorrente que não ficamos satisfeitos com uma posição relativista. As razões para essa atitude podem ser várias, como, por exemplo, uma espécie de nostalgia do ideal do conhecimento absoluto ou, ainda, a sensação de que, com o relativismo, “vale tudo” e não se pode mais diferenciar entre a boa e a má ciência, nem distinguir entre a boa e a má ação, qualquer teoria ou comportamento sendo igualmente aceitáveis. Essa sensação é reforçada quando se julga que a

produção intelectual dos relativistas com freqüência carece de rigor; para não falar ainda dos riscos que a tolerância do relativismo parece implicar. Como nota Gellner, ao dizer que “se você aceita todas as culturas como iguais, então aceita também a desigualdade embutida em algumas dessas culturas”. O tratamento diferenciado entre homens e mulheres para fins de herança ou a cremação de viúvas servem de exemplos (p. 32).

Tenho a impressão (e essa é uma hipótese que avanço a propósito do eixo central do livro) que a filosofia mais recente consiste sobretudo numa tentativa de encontrar uma solução para essas duas pressões conflitantes. Entre um conhecimento absoluto e um relativo, entre uma razão absoluta e absolutamente nenhuma, seria preciso encontrar uma “terceira margem do rio”, que evitasse as conseqüências desagradáveis das duas posturas tradicionais. As várias conferências do livro apresentam uma espécie de painel das ofertas existentes no “mercado cultural” para a questão do relativismo, que parece confirmar essa hipótese. Se quiséssemos descrever, em linhas gerais, o quadro desenhado por essas conferências, veríamos pelo menos quatro posições básicas: aquela que aceita a oposição absoluto/relativo; aquela que procura conciliar essa oposição, vendo-a como aparente; aquela que consiste na denúncia permanente do relativismo e do absolutismo como visões de mundo; e aquela que, substituindo essa oposição tradicional por alguma outra mais adequada aos dias de hoje, propõe uma alternativa que configuraria uma nova forma de pensamento.

Gellner dá à sua conferência o seguinte título: “O relativismo *versus* verdade única” e apresenta seu tema como sendo “a divergência entre os relativistas, que acreditam que a verdade é múltipla, e aqueles que, como eu, consideram-na única”. Contra os relativistas, Gellner adotará uma perspectiva weberiana e defenderá a tese de que há um único conhecimento verdadeiro, descrevendo em grandes traços a história da filosofia moderna e contemporânea, bem como suas posições mais recentes, como estratégias de lidar com o problema do relativismo.

Quatro são, segundo Gellner, as estratégias diante do problema do relativismo. A primeira é a de derrotar o relativista (ou a diversidade), mostrando qual é o conhecimento verdadeiro ou correto; esta teria sido a estratégia da grande tradição epistemológica, que se iniciou com Descartes e prosseguiu com Hume e Kant. Em qualquer uma dessas variações, o indivíduo, considerado abstratamente como um universal ou como uma natureza humana, construiria um único saber correto e triunfaria sobre a diversidade das supostas verdades apresentada pelas diferentes culturas e tradições.

Mas essa estratégia esbarrou em sérias dificuldades e foi substituída por uma outra. Em vez de o indivíduo tentar superar a diversidade cultural, buscou-se no seio mesmo dessa diversidade um progresso contínuo que nos levasse, dos erros de cada cultura, a um estágio final, onde a verdade resplandecesse. Surgiu, então, a idéia de Progresso. A diversidade apontada pelo relativista, menos do que o testemunho de que a verdade é inalcançável para nós, tornou-se o símbolo mesmo de que ela estava a nosso alcance, bastando para isso esforçar-nos por superar nossas deficiências atuais e esperar um tempo longo o suficiente para corrigirmos nossos defeitos. A diversidade cultural seria somente o resultado dessa superação sucessiva em direção à verdade. Os pensamentos de Condorcet, Hegel, Marx e Darwin, bem como o pragmatismo americano, defendido hoje por Quine, seriam os principais representantes dessa segunda estratégia de combate do relativismo. A derrota do marxismo, entretanto, foi um dos fatores que a tornaram duvidosa para nossos olhos.

A quarta estratégia consistiria em não ver mais o relativismo como um *problema*. A diversidade só se torna um problema para quem almeja uma verdade única ou absoluta; para quem desistiu de um tal tipo de conhecimento, não há por que se preocupar com a relatividade das culturas e das opiniões. Essa última estratégia, segundo Gellner, predomina em nossos dias e aparece em questões

tais como a da crítica do colonialismo ou do europocentrismo, a do feminismo, a do relativismo hermenêutico, a da crítica marxista às falsas consciências e mesmo no Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*.

A terceira estratégia, de inspiração weberiana, que deixei para o fim porque é aquela à qual Gellner se filia, retoma a crítica ao individualismo da tradição epistemológica, mas não crê em um progresso necessário da humanidade, nisso consistindo sua grande vantagem sobre a tradição marxista. Por outro lado, contra o relativismo, Gellner confessa que sua fé é a de que “se duas verdades são contraditórias, não podem ser ambas verdadeiras” (p. 33). No que diz respeito ao conhecimento, não se pode sustentar, como o relativista sustentaria, duas opiniões diferentes ao mesmo tempo, visto que são conflitantes. Isso arruinaria o próprio conceito de verdade; ou, mesmo, seria abandonar o princípio de não-contradição, já que o relativista, por aceitar diferentes visões de mundo, aceitaria afirmar e negar simultaneamente algo de alguma coisa.

Entretanto, a descrição da posição relativista feita por Gellner, como se esse defendesse que cada opinião pessoal ou a visão de cada cultura é igualmente verdadeira, não parece correta. A crer em Gellner, tudo se passa como se houvesse várias “verdades” contraditórias entre si e, não podendo ser todas verdadeiras ao mesmo tempo, impõe-se a escolha de uma única opinião como a verdadeira. Enquanto Gellner sustenta que essa escolha é possível e que nem todas as opiniões têm valor epistêmico igual, o relativista julgaria que todas são verdadeiras. Desde Platão, sabe-se que, se essa fosse a doutrina relativista, ela seria insustentável, já que se refutaria a si mesma, pois, nesse caso, a opinião de que nem toda opinião é verdadeira seria verdadeira e, portanto, a de que toda opinião é verdadeira seria falsa. De onde Platão conclui que a posição relativista deve ser outra, como também o fazem Lessa, seguindo as análises de Burnyeat (pp. 48-49), e Bento Prado Jr., seguindo as de Barnes (p. 75). A posição relativista é a de que a escolha é impossível, de modo que tudo o que restaria após o reconhecimento da impossibilidade de alcançar uma verdade absoluta são pessoas ou culturas diferentes, cada uma com suas próprias opiniões, sem que se possa dizer qual é a verdadeira. Em outras palavras, relativizando a verdade como a verdade de cada um ou de cada cultura, desaparece o conflito apontado por Gellner entre as verdades. Além disso, o relativista não abandona o princípio de não-contradição, mas, ao contrário, usa-o constantemente para mostrar que as visões contraditórias não podem ser aceitas.

Ao colocar-nos diante da alternativa entre o relativismo e a verdade única, sem apontar para uma estratégia conciliatória ou alternativa, Gellner parece desmentir aquela breve descrição que fiz mais acima da filosofia atual como uma tentativa de fugir à polarização entre absolutismo e relativismo. Mas toda regra tem sua exceção e essa exceção vem a confirmar a regra precisamente pelas reações que provoca. Os dois debatedores, Renato Lessa e Luis Roberto de Oliveira, insistirão precisamente nesse ponto, a saber, na recusa da dicotomia apresentada por Gellner entre relatividade e verdade única. Essa recusa é bastante explícita em Oliveira, que afirmará que sua divergência central diz respeito à “idéia de que você, ou tem uma perspectiva relativista, por um lado, ou tem certezas absolutas, de outro” (p. 63). Lessa, entretanto, tenta elaborar mais longamente qual seria essa posição conciliatória.

Uma primeira observação de Lessa é a de que Gellner não localiza corretamente o problema do relativismo, pois o alvo do objetivista não seria a diversidade ou multiplicidade da verdade, mas sim a concepção dos universais com base na relatividade. Enquanto o objetivista, como Gellner, conceberia os universais como tendo uma base na realidade e, por isso, seriam descobertos, o relativista entenderia que os universais são inventados pelos homens (pp. 42-43). Mas, segundo Lessa, não há uma oposição entre os universais e a relatividade, pois “Os universais, mais do que

antídotos à relatividade da vida, são corolários da diversidade. Não há utilidade para universais em um mundo não marcado pela incerteza e pela variedade” (pp. 39-40).

O que Lessa tenta fazer aqui é corrigir a imagem distorcida do relativista que é produzida pelo objetivista. Com essa finalidade, volta a Protágoras, o pai do relativismo, e através de uma cuidadosa interpretação histórica, procura mostrar-nos quem é o relativista e qual a força de sua doutrina. Tudo se passa como se os excessos do relativismo, denunciados com razão pelo objetivista, decorressem de uma interpretação de Protágoras onde o homem, que é a medida de todas as coisas, é o indivíduo. Por isso, a essa interpretação tradicional, Lessa opõe uma interpretação em que o homem-medida é a coletividade, o que nos permitiria afastar as objeções a um relativismo excessivo. Dessa forma, escapamos seja de uma teoria objetivista, seja das conseqüências criticáveis de um relativismo individualista, em que predominam temas cognitivos e irrelevantes, em detrimento de temas morais e políticos capitais para o funcionamento da *pólis*. Trata-se, certamente, de uma forma de relativismo, mas de um relativismo moderado que incorpora elementos do objetivismo e do “hiper-relativismo”. “O universalismo proposto pela tradição protagoriana resistirá tanto ao fundamentalismo da objetividade como ao fideísmo *naïve* da relatividade. Seguiremos por muito tempo obcecados por alguma uniformidade e, sobretudo, imperfeitos” (p. 62).

Talvez valha a pena fazer duas observações críticas a respeito do texto de Lessa. Boa parte de sua discussão sobre o relativismo de Protágoras gira em torno da distinção entre um relativismo individualista e um relativismo, por assim dizer, coletivista (da *pólis*, da sociedade). Porque há diferentes formas de relativismo, tornar-se-ia possível para Lessa rejeitar o relativismo individualista, sem cair no objetivismo. É por isso que ele aposta todas as suas fichas nessa distinção entre os relativismos e dedica-se longamente a combater uma interpretação tradicional de Protágoras. Mas cabe perguntar se essa distinção realmente corresponde a duas posições substancialmente diferentes. De minha parte, inclino-me a concordar com a observação de Sérgio Cardoso de que “não importa muito aqui o debate da crítica sobre a natureza deste sujeito, se individual ou coletivo” (p. 96). Se assim for, as objeções a um tipo de relativismo também se aplicam ao outro, de modo que não se vê claramente em que a posição conciliatória de Lessa seria superior ao relativismo individualista e excessivo.

A outra observação é sugerida pelo texto de Rorty. Lessa apóia-se na distinção entre descobrir um universal, que corresponderia à posição objetivista, e inventar um universal, que corresponderia à posição subjetivista, e defende a idéia de uma invenção coletiva (e não individual) do universal. No entanto, diz Rorty (pp. 117-118), a aceitação mesma dessa distinção (descobrir/inventar) já nos compromete com a posição objetivista, uma vez que é o objetivista quem cria essa distinção e só no interior de sua doutrina ela adquire sentido. Se Rorty tem razão, pode-se dizer que, embora Lessa tenha tido o cuidado de investigar quem é o relativista e de tentar formular adequadamente o problema, revendo criticamente as afirmações de Gellner, ele teria inconscientemente aceitado a imagem que o objetivista faz do relativista e, assim, teria permanecido no campo de reflexão do objetivista. Seu relativismo não passaria do reverso da moeda cuja efígie é a do objetivista.

Bento Prado Jr. fará coro ao protesto de que só dispomos de duas alternativas e de que se impõe escolher um dos lados, apresentando uma posição mais nuançada e sutil. Enquanto Lessa esboça uma conciliação entre relativismo e absolutismo e Rorty, como veremos, apresenta uma posição alternativa, Bento como que elabora uma não-posição como sua posição filosófica, em que pese o caráter fortemente paradoxal da formulação. A estratégia adotada por Bento em sua conferência é a de, após expor a importância histórica do problema, examinar cada uma dessas posturas tradicionais na figura de dois ilustres representantes contemporâneos como Rorty e Apel, mostrando serem elas

insustentáveis isoladamente e que, de fato, possuem uma raiz comum. O princípio comum identificado por Bento em ambos os filósofos é o de “uma concepção *conversacional* da filosofia”, partilhando “a definição liberal-positiva da racionalidade como lugar público de troca de argumentos” (p. 93). Essas duas posições, portanto, seriam antagônicas somente em aparência e, ao recusar sua raiz comum, Bento recusa-as simultaneamente, sem oferecer uma posição alternativa; ou melhor, sem ter sequer a intenção de oferecê-la. Diante das únicas alternativas que nos são oferecidas e que não são, nenhuma das duas, satisfatórias, restar-nos-ia somente a denúncia das ilusões filosóficas. Mais do que uma terceira solução, para além do conflito entre relativismo e absolutismo, ou uma conciliação, que de alguma maneira combinasse suas características, Bento acentua a insuficiência das duas alternativas, como se uma implicasse a outra, numa espécie de dialética, a fim de criticar o ideal de uma posição estável. A filosofia seria um exercício crítico permanente dos dogmas estáveis e fixos, representados pelas alternativas absolutista e relativista; enquanto a aceitação desses dogmas seria somente uma visão de mundo, jamais uma filosofia.

Como bem notaram Sérgio Cardoso (pp. 100-101) e Paulo Arantes (p. 106), as críticas que Bento dirige a Rorty e Apel são as mesmas que ele já dirigira contra Porchat, que em momentos distintos de sua reflexão, cumpria os dois papéis, o do absolutista, ao defender um realismo de senso-comum, e o do relativista, ao defender o ceticismo. E, curiosamente, Porchat sustenta, no final de seu recente artigo “Ceticismo e Argumentação”, a tese de que a filosofia é essencialmente um diálogo racional ou uma conversa argumentativa. Assim, esta conferência confirma, em linhas gerais, as reflexões mais antigas de Bento e permite estender ao relativista o que ele já dizia do cético.

As referências a Pascal, no início, e a Adorno, no final, deixam claro que sua filosofia não apresenta algo positivo que se possa colocar no lugar do relativismo ou do absolutismo, mas consiste precisamente no exame crítico e na recusa dessas alternativas, isto é, em uma espécie de teologia negativa ou dialética negativa. Mas não duvidemos: Pascal é teólogo e Bento, um cético (que, por falsear a imagem do cético, se ignora a si mesmo como tal). Quem é o cético senão aquele que, sem aceitar nenhuma das respostas, afirmativa ou negativa, de uma questão, exercita o discurso nas duas direções para despertar o espírito crítico? O que é a filosofia para um cético senão a denúncia constante das ilusões dogmáticas, sem jamais cristalizar-se em alguma dessas visões propostas? Lembremos aquela passagem de Hume, certamente conhecida por Bento, em que se descreve a atividade do cético. “Todos os sistemas religiosos, admite-se, estão sujeitos às maiores e insuperáveis dificuldades. Cada disputante triunfa em sua vez; enquanto ele leva adiante uma guerra ofensiva e expõe os absurdos, as barbaridades e as doutrinas perniciosas de seu antagonista. Mas todos eles, em conjunto, preparam um triunfo completo para o *cético*; que diz para eles que nenhum sistema jamais deve ser adotado com relação a tais assuntos: por essa simples razão, a de que não se deve assentir nunca a nenhum absurdo. Uma suspensão total do juízo é aqui nosso único recurso razoável. E se todo ataque, como é comumente observado, e nenhuma defesa, entre teólogos, obtém sucesso; quão completa deve ser a *sua* vitória, a de quem permanece sempre, com toda a humanidade, na ofensiva e não tem, ele próprio, uma estação fixa ou cidade natal (*abiding city*), a qual ele está para sempre, em qualquer ocasião, obrigado a defender?” (1970, VIII, pp. 186-187).

E cabe retomar também a definição que Sexto Empírico nos oferece do ceticismo. Na busca da verdade, diz Sexto, três resultados são possíveis: descobri-la; não descobri-la e julgar que é impossível descobri-la; e não descobri-la e continuar investigando-a. A esses três resultados correspondem as três posições filosóficas básicas, a dogmática, a acadêmica e a cética (1976 I, 01-04). Enquanto o dogmático afirma alguma verdade, que é negada pelo acadêmico (quem defenderia, assim, uma

forma de dogmatismo negativo), o cético, sem dar assentimento a algum dos lados, continua investigando qual é a verdade e critica a precipitação de ambos em aceitar ou negar um dogma, sem que a questão esteja resolvida. Por isso mesmo, o cético também recebeu o nome de “zetético”, isto é, aquele que está em permanente investigação (1976 I, 07). Um dos erros dos dogmáticos e acadêmicos é o de não se aperceber da força dos argumentos contrários à sua posição e, assim, julgar parcialmente. A tarefa do cético é a de reforçar “o outro lado da balança”, restabelecendo a equípolência entre as posições e argumentos envolvidos numa determinada questão e, por esse meio, suspender o juízo. Assim, a atividade cética por excelência é a de criticar tanto o dogmatismo positivo, quanto o dogmatismo negativo dos acadêmicos, fortificando as argumentações filosóficas, seja numa direção, seja na outra, a fim de mostrar que nenhum dos lados deve receber nosso assentimento. Não se deve interpretar, por outro lado, a investigação permanente como a aspiração a uma ciência divina, mas sim como uma renovação ou confirmação constante de sua despreocupação filosófica, pois o cético busca, em última instância, a tranquilidade da alma e o meio para atingi-la é a suspensão do juízo (ou o não assentimento a nenhum dos lados de uma questão), e não a verdade. Estará Bento tão longe dessa posição cética?

Sérgio Cardoso entende que sim, pois o pensamento de Bento não teria parentesco com um ceticismo “zetético”, que, mesmo julgando a ciência inalcançável, permanece em seu enalço (pp. 101-102). No entanto, sugere algo análogo, quando lembra Montaigne e insinua que Bento estaria pelo menos tão próximo deste pensador cético quanto de Pascal. As afinidades entre a não-postura de Bento e o ceticismo parecem inegáveis. Do mesmo modo, Paulo Arantes, em seu comentário, também reconhece que “toda simpatia do Bento vai para o lado do relativismo” (p. 104). Não se trata de atribuir a Bento um dos extremos que ele recusa, mas de notar que, de algum modo, ele está mais identificado com uma postura do que com a outra, ainda que ele não se reconheça dessa maneira. O que estou sugerindo é que a identificação talvez equivocada do ceticismo e do relativismo como sendo um desses extremos pode fazer com que ele não se reconheça no seio de uma tradição a que, de fato, pertence. Mas com isso não faço da não-posição de Bento uma posição negativa, o que seria um erro equivalente ao que ele faz com o ceticismo de Porchat e com o relativismo de Rorty.

A melhor maneira para convencer-nos de que a leitura de Rorty feita por Bento está equivocada é ler o próprio Rorty. Bento faz de Rorty, como vimos, o polo negativo de Apel, isto é, faz do “relativismo” de Rorty a negação do absolutismo de Apel. Todo o esforço de Rorty será justamente o de mostrar que essa leitura que se faz de sua filosofia e, de um modo geral, do relativismo é uma leitura equivocada, que, em última instância, repousa em um preconceito do objetivista ou absolutista. O relativismo, segundo Rorty, é a posição que o dogmático ou metafísico inventa e atribui ao seu adversário, mas que não necessariamente corresponde à posição deste, como testemunham afirmações suas tais como “nós, ditos relativistas” (p. 116) ou “nós, que somos acusados de relativismo” (p. 117). Por isso mesmo, o relativismo é somente a posição contrária ao dogmatismo e à metafísica, mas que mantém os mesmos esquemas tradicionais da filosofia. Para romper com a tradição filosófica, seria preciso trocar de vocabulário a fim de reformular a maneira mesma em que se colocam as questões filosóficas. Assim, também Rorty, conhecido como um campeão do relativismo, pretenderá fugir àquela dicotomia estabelecida por Gellner. Segundo Rorty, a oposição entre o relativo e o absoluto pertence ao vocabulário da metafísica e, uma vez que tenhamos abandonado esse vocabulário, o próprio problema desaparece. “Assim, para abandonar essa metafísica é preciso abandonar a distinção entre o absoluto e o relativo” (p. 118).

Essa distinção corresponderia à distinção entre o encontrado e o fabricado, vale dizer, entre o

objetivo (aquilo que encontramos já pronto no mundo) e o subjetivo (aquilo que nós colocamos no mundo). A metafísica tradicional teria pretendido descobrir como as coisas são objetivamente nelas mesmas ou, mais recentemente, o que nós colocamos de nós mesmos nesse mundo objetivo. Entretanto, se não podemos distinguir entre o que encontramos no mundo e o que nele colocamos, então essa distinção é inútil e pode ser rejeitada. Não se trata de dizer que a metafísica é inútil e lida com o que não existe, pois isso equivaleria a manter a idéia tradicional de que há problemas objetivos que “estão aí” para serem resolvidos e outros que são fictícios, produzidos pelo homem e devem ser “dissolvidos”. Rorty entende que a metafísica já foi útil, quando nossos problemas eram outros, mas que, diante de nossos problemas atuais, ela se tornou inútil.

Em vez de relativista, Rorty prefere dizer-se antiplatônico ou antidualista, mas, para além dessas caracterizações puramente negativas, ele defende o pragmatismo, que seria, assim, uma proposta alternativa para o problema do relativismo, e não uma mera conciliação ou o simples exercício da crítica. Rorty pretende “substituir pela distinção entre *mais útil* e *menos útil*” (p. 122) aquela distinção metafísica tradicional entre o absoluto e o relativo. Isso envolve uma redefinição completa da tarefa da filosofia, que não deverá mais buscar a verdade, ao tentar descrever perfeitamente a natureza intrínseca da realidade, mas sim deverá buscar crenças que sejam úteis para satisfazer nossos desejos em nossa relação com a realidade. Em outras palavras, a filosofia não trará verdades eternas, mas tentará tão-somente alcançar objetivos transitórios e resolver problemas transitórios. Se a filosofia tradicional pensava a relação do homem, concebido como sendo essencialmente uma mente fechada em si mesma, com a realidade, concebida como um mundo externo a essa mente, por meio de uma relação representacional, agora a filosofia pragmática pensará o homem no seio de uma realidade, sem dela separar-se e com ela envolvido em redes causais. As palavras não mais serão tidas como uma forma de representar o real, mas sim como ferramentas para nossa ação no mundo; nem as crenças serão tidas como representações do que supomos ser o mundo, mas serão vistas como “hábitos de ação” (p. 124). Rorty evita separar um domínio puramente subjetivo de um puramente objetivo, tal como a filosofia faz desde pelo menos Descartes e Locke.

Rorty ilustra seu pragmatismo não só no campo ontológico e epistemológico, mas também no campo moral, ao opor a moral tradicional baseada na razão, em que se concebe esta faculdade em termos quase divinos, a uma moral utilitarista. Enquanto a filosofia tradicional pensa o conflito moral básico como um conflito entre o absolutamente certo e o absolutamente errado e a solução desse conflito como proveniente da razão, Rorty entende que o conflito básico se dá entre diferentes tipos de bem e que a decisão entre os diferentes bens se deve dar pelas vantagens práticas de uns sobre os outros. A vantagem (ou desvantagem) do princípio “não matarás”, por exemplo, sobre suas variações mais específicas, tais como “não matarás, exceto em legítima defesa ou na guerra”, não é passível de aferição racional, de modo que “não considero que o termo *racional* seja útil nesse campo” (p. 131). Segundo Rorty, é sobretudo pelas suas supostas conseqüências morais que o pragmatismo provoca temor em seus adversários, uma vez que se crê que, sem um fundamento absoluto, a moral perde inteiramente o seu sentido. Mas esse temor, sugere Rorty, é infundado e nossos valores não precisam de um fundamento absoluto ou metafísico para serem defensáveis. “O que importa aos pragmatistas é descobrir meios de diminuir o sofrimento humano e aumentar a igualdade humana, estendendo a todas as crianças a capacidade de iniciar a vida com a mesma chance de felicidade... É uma meta pela qual vale a pena morrer, mas que não necessita de forças sobrenaturais como coadjuvantes” (p. 130). A moral, tal como concebida pelos pragmatistas, não é uma moral do dever, como a kantiana, mas é uma moral da felicidade humana, mais próxima da concepção aristotélica. Se o homem, no desenvolvimento de sua história, não se dirigir para um estado melhor que o atual, “não terá deixado de corresponder às suas obrigações morais — terá

simplesmente perdido uma oportunidade de ser feliz” (p. 133).

Podemos perguntar-nos, entretanto, se, ao trocar de vocabulário para romper definitivamente com a filosofia tradicional, Rorty não se compromete com ela por uma espécie de efeito perverso. Tomemos como exemplo o vocabulário da verdade: não há mais verdade, entendida como correspondência aos fatos; essa é uma teoria quase ininteligível e sem importância, que, portanto, pode ser abandonada (pp. 116-117); palavras e crenças não são representações da realidade, mas instrumentos para a ação e hábitos de ação, que podem ser mais ou menos úteis. Entretanto, por que aceitar, como parece fazer Rorty, que “verdade” se define somente da maneira dogmática, como adequação a uma realidade absoluta e em si? Por que não mais atribuir às palavras uma referencialidade se, apenas porque não somos metafísicos, não falamos da natureza das coisas e das coisas tais como elas são nelas mesmas? Será que a palavra “girafa”, mesmo que não aceitemos a idéia de que podemos conhecer a essência de uma girafa, perde sua referência a algo no mundo? Parece-me ter razão Giannotti quando diz que “concordamos que a linguagem não é espelho da natureza e que ‘significar’ ou ‘compreender’ não são verbos necessariamente imbricados com a representação. Mas tenho dúvidas se isto torna necessário abolir qualquer lado referencial da linguagem e restaurar o pragmatismo deweyano” (p. 150). Minha sugestão é a de que essa inferência feita por Rorty só é possível porque ele permanece preso ao vocabulário da metafísica tradicional, porque ele aceita que “verdade”, “representação”, “compreensão” etc. são palavras que só se definem nos termos da metafísica tradicional. Parece-me óbvio que isso não é assim e, para ver essa obviedade, basta atentar um pouco para a linguagem comum. Quando alguém diz “essa girafa tem pescoço comprido”, está dizendo uma verdade e suas palavras referem-se a uma girafa no mundo, sem, com isso, comprometer-se com a teoria platônica, cartesiana ou kantiana da verdade ou com qualquer teoria metafísica da referência. O próprio Rorty nos oferece um exemplo nesse sentido, quando diz que “a verdade é simplesmente que se não houvesse seres humanos ainda haveria girafas, mas não haveria contas bancárias” (p. 126). A palavra “verdade” não está sendo usada em seu sentido metafísico (pois Rorty é um antimetafísico) e, ainda assim, está sendo usada com significado e com correção. Ao conceder ao metafísico o privilégio de legislar sobre todo um vocabulário da linguagem comum, Rorty é obrigado a abolir todo esse vocabulário, adotando um linguajar estranho e pouco natural. Diríamos que, diante de uma girafa, aceitamos a proposição “essa girafa tem pescoço comprido” porque é útil e que rejeitamos “essa girafa está voando” porque é inútil? E não nos esqueçamos: a reformulação da linguagem comum em função da aquisição de resultados teóricos por meio da mera reflexão é uma das características da metafísica. Além disso, a proposta de Rorty para “verdade” talvez seja mesmo inconsistente, pois sempre se pode perguntar, no espírito pragmático, se será útil abandonar o termo “verdade” e adotar somente “útil” e “inútil”. Tenho a impressão de que isso traria desvantagens práticas e, talvez, mesmo teóricas.

Para terminar, eu gostaria de dar um segundo exemplo de como Rorty é conduzido a defender teses estranhas, constrangido por sua reflexão filosófica. Criticando o mentalismo cartesiano, Rorty expõe brevemente como entende o ser humano. Crenças e desejos não são coisas em uma mente imaterial, mas “aquilo que o jargão filosófico denomina ‘atitudes sentenciais’ — isto é, a disposição por parte de organismos ou de computadores, de afirmar ou negar certas sentenças. Para nós, pragmatistas, atribuir crenças e desejos àquilo e àqueles que não fazem uso da linguagem — tais como cães, bebês e termostatos — é falar metaforicamente” (p. 124). Se compreendi bem o que Rorty está dizendo, computadores têm crenças e desejos porque afirmam ou negam sentenças, enquanto cães e bebês não têm crenças ou desejos porque não fazem uso da linguagem. Se essa é a interpretação correta de Rorty, temos outro exemplo de como a filosofia, para além do uso comum da linguagem, legisla sobre os termos e produz teorias esquisitas. Por que crenças e desejos estariam

tão indissolúvelmente ligados ao uso da linguagem? Aqui, Rorty parece vítima da ilusão de que a reflexão filosófica pode decidir livremente sobre o significado das palavras e, então, proferir seu veredicto sobre um determinado tópico, propondo uma mudança tão radical em nossa concepção usual de computadores, cães e bebês. De um lado, um computador não crê, nem tem desejos, ou melhor, não tem sequer sentido falar de crenças e desejos de um computador, mesmo para negá-los, porque um computador não tem comportamento similar ao homem e só tem sentido atribuir ou negar crenças e desejos ao que se comporta de maneira semelhante ao ser humano; e, de outro lado, cães e bebês têm, obviamente, desejos e, talvez, crenças, em sentido não-metafórico (talvez se possa dizer que em sentido derivado), porque o seu comportamento nos permite atribuir-lhes, com adequação, crenças e desejos. A crítica ao mentalismo cartesiano não reverteu em benefício de uma clarificação do que entendemos por ser humano.

Antes de encerrar, gostaria de ressaltar que deixei de lado questões éticas e políticas, que permeiam as conferências, bem como reconhecer que algumas delas ou não foram abordadas ou não receberam a atenção que merecem.

Plínio Junqueira Smith é doutor em Filosofia (USP), professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, e autor de *O ceticismo de Hume* (Loyola) e *O que é ceticismo* (Brasiliense).

BIBLIOGRAFIA

HUME, D. (1970). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis/New York, Nelson Pike, Bobbs-Merrill.

PORCHAT, O. (1994). "Ceticismo e argumentação". *Analytica*, Rio de Janeiro, 1 (1).

SEXTO EMPÍRICO. (1976). *Outlines of Pyrrhonism*. London, William Heinemann Ltd.

* * *