

PARA LÁ DO OBJETIVISMO E RELATIVISMO

Ivar César Oliveira de Vasconcelos

Universidade Católica de Brasília/Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade.

e-mail: ivcov@hotmail.com

Diogo Acioli Lima

Universidade Católica de Brasília/Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade

e-mail: aciolidiogo@gmail.com

RESENHA

BERNSTEIN, J. R. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1983. 284 p.

Talvez a mais poderosa narrativa sobre o conhecimento seja a crença na possibilidade de atingir a verdade – uma marca da Modernidade, baseada na ideia de ser humano capaz de descobrir e compreender qualquer coisa. No entanto, uma autonomia da racionalidade prática tal como afirmavam os gregos antigos seria possível? Situada no âmbito desta pergunta, a obra de Bernstein teoriza a respeito da existência de um movimento para além do objetivismo e relativismo, apesar da oposição entre os termos: objetivismo/relativismo; racionalidade/irracionalidade; objetividade/subjetividade e realismo/antirrealismo – falsas dicotomias, de acordo com o autor, deixando comprometida a colocação de questões relevantes e de padrões do pensar e agir.

Segundo ele, a determinação da natureza e o alcance dessa racionalidade estariam no centro dos novos *debates*. Haveria, por um lado, uma viabilidade exclusiva do objetivismo, fundamentalismo, ciência, linguagem, arrastando a todos para o relativismo, ceticismo, historicismo ou nihilismo. No âmbito da filosofia analítica ou da fenomenologia, houve um período de confiança e otimismo intelectual, a convicção da descoberta do caminho seguro, o *método* para progredir intelectualmente – o que

transformaria a filosofia numa disciplina viabilizadora da *episteme* em vez de ser campo de batalha sem fim para competir e mudar a *doxa*. Desde Descartes, os debates não foram tomados como evidência da dubiedade do projeto de fundamentação, mas como sinal da necessidade de uma resolução. Por outro lado, haveria um questionamento do projeto de concretização da filosofia, conhecimento e linguagem – base do ceticismo quanto à fundamentação, métodos e critérios de avaliação. Assim, para o autor, a fascinante variedade de ideias relativistas espalha-se, agravando-se não só pela complexidade das questões envolvidas e os significados de mudança de conceitos tão fundamentais como a objetividade, realismo e normas, mas pelas diferentes atitudes fundamentais dos filósofos em relação a posições opostas.

Por que, então, o foco no par *objetivismo/relativismo* em vez de objetivismo/subjetivismo ou relativismo/absolutismo? Objetivismo é a convicção fundamental de haver alguma matriz, a-histórica permanente ou estrutura à qual podemos recorrer em última análise para determinar a natureza da racionalidade, realidade, retidão, bondade. Para o objetivista, só fundamentando com rigor a filosofia, conhecimento ou linguagem seria possível evitar o ceticismo radical. Por sua vez, o relativismo é a convicção da necessidade de admitir conceitos tomados por filósofos (verdade, realidade, certo, o bom, normas etc.) como afetos a um esquema conceitual específico, fundamentação teórica, paradigma, forma de vida, sociedade ou cultura. Para o relativista, se há uma pluralidade de esquemas, os conceitos não podem ter uma significância determinada e unívoca. Segundo aquele, não existe metalinguagem abrangente substantiva pela qual podemos decidir ou univocamente avaliar posições concorrentes de paradigmas.

Visualizando o ceticismo quanto à possibilidade de uma fenomenologia transcendental, mesmo entre os envolvidos com a tradição fenomenológica, o autor considera morta a ideia do absolutismo, o qual se amplia para as diversas noções de subjetividade. Portanto, nem absolutismo ou subjetivismo como opções vivas, restando escolher entre objetivismo e relativismo não subjetivista. Diante de tanta incerteza, a filosofia não estaria em tempo algum para além de um campo de batalha mudando de opiniões – subjacente, estaria uma *ansiedade cartesiana*.

Assim explica Bernstein sobre essa *ansiedade*: tal como Arquimedes, Descartes fixou um ponto imóvel em suas teorias, explicitando o horror de se saber finito perante Deus. Seguir a Ele, por etapas precárias, possibilita descobrir o quanto este caminho é

aterrador e libertador e, simultaneamente, tranquilizador, ao proporcionar o conhecimento aprofundado – afinal somos criaturas de um Deus beneficente, criador do ser humano à sua imagem. Assim, a *ansiedade* adviria da ideia de ser brinquedo nas mãos de um Todo Poderoso demônio – mas extingüível ao saber da finitude e dependência de Deus.

No entanto, o autor vê nas *Meditações* algo além da solução de problemas epistemológicos e metafísicos. Para ele, paira no fundo desta viagem o medo da loucura e caos, onde nada é fixo, sem tocar o fundo ou apoiar-nos na superfície. Apesar das tentativas de matar Descartes e de desacreditar a metáfora do fundamento, a *ansiedade cartesiana* resiste – por exemplo, aparece na filosofia kantiana com a ideia de razão sofrendo a precipitação de ser jogada em *escuridão e contradições*. Mesmo sem haver obrigatoriedade de buscar segurança e indubitabilidade, para um objetivista, faz sentido crer na existência de algo fixo, de constrangimentos permanentes aos quais se pode recorrer por serem seguros e estáveis. Para um relativista, ao contrário, constrangimentos básicos não existem, a menos se forem inventados ou aceitos temporariamente. Para ele, as espécies de objetivismo quase sempre se transformam em modalidades vulgares ou sofisticadas de etnocentrismo, pois a afirmação de uma universalidade injustificada termina por legitimar alguma compreensão privilegiada da racionalidade. Desse modo, a principal razão pela qual a contenda entre objetivistas e relativistas teria ficado tão intensa seria porque se apreende cada vez mais a ideia do *nada há* – nem Deus, razão, filosofia, ciência ou poesia – capaz de responder a desejos em relação às restrições finais favoráveis ao pensamento e ação seguros. Apenas exorcizando a *ansiedade cartesiana* poderia aquela contenda ser amenizada e perder sua plausibilidade. Como exorcizá-la?

Sete são as *juras* apresentadas pelo autor (na Parte I e desenvolvidas ao longo da obra), em forma de discussões, capazes de possibilitar uma autonomia da racionalidade prática. A primeira delas refere-se à emergência de uma *filosofia pós-empirista e de uma história da ciência*. O uso do termo *racional* teria significado unívoco em contextos diferentes? Para alguns, sua aplicabilidade restringe-se a argumentos consonantes com os cânones lógicos, não ajudando a compreender outros usos do termo. No entanto, para além das certezas lógicas, algo a mais seria dito quando se pensa a ciência como uma forma racional de conduta. As respostas em torno deste *algo a mais* têm sido confusas, pois, segundo o

autor, elas adotam a ideia da incomensurabilidade de paradigmas, jogos de linguagem ou formas de vida – isto seria “o mais exótico, controverso e, talvez, o mais vago tema” (p.79) relacionado à filosofia pós-empirista.

A busca de critérios de demarcação é um legado do cartesianismo na contemporaneidade, exigindo do epistemólogo a capacidade de indicar critérios e padrões fixos. No calor das controvérsias geradas, os debatedores pareceriam infectados por aquele legado, fazendo-os se sentirem obrigados a escolher entre as alternativas do objetivismo ou relativismo. Tal sentimento, e visão, podem ser exorcizados com o auxílio de uma leitura positiva da filosofia pós-empirista e história da ciência. Quando as ideias kuhnianas sugerem a necessidade de transformar nossa compreensão da investigação científica e nosso conceito de racionalidade não significa isto, segundo Bernstein, no apelo à irracionalidade, mas analisar a racionalidade da ciência, evitando pressupostos fundamentais conflitantes com a análise tradicional, direcionando-se por vias indiretas ao centro das controvérsias. Quando as unidades significativas epistemológicas passaram a ser vistas de outra maneira, explica o autor, a filosofia da ciência assumiu uma dialética interna valorativa da tradição histórica constituída pela prática social, não mais uma preocupação com o termo isolado, a sentença, proposição ou quadro conceitual.

Desse modo, após aprofundar o assunto na Parte II da obra, o autor posiciona-se contrário à busca de critérios de demarcação, ao não encerramento do núcleo da incomensurabilidade em quadros fechados, mas pela abertura à experiência, à linguagem e à compreensão. Para o autor, o desenvolvimento das ciências não pode se pautar exclusivamente na racionalidade, aprisionando o conhecimento científico. Com efeito, a tese da incomensurabilidade provoca abertura ao incluir no campo do conhecimento as tradições, formas de vida, aspectos históricos e culturais – não significando suporte no irracional, mas a abertura de portas para novos tipos e variedades por meio da razão prática e de comparações racionais.

Como segunda *jura*, o autor aborda a *ideia de uma ciência social*, iniciando por resgatar o momento histórico quando então os cientistas sociais profissionais percebiam sua disciplina no caminho seguro, diferente apenas em grau e não em espécie do restante das ciências naturais. Já com Winch as ideias pós-Wittgenstein e as decorrentes da tradição sociológica interpretativa (em especial Weber) foram conectadas. O mais controverso em

suas análises, explica Bernstein, parece ser o *conceito de social*, o qual implicaria uma forma nova e sofisticada de relativismo – com ele, compreender as formas de vida exigiria, talvez, lançar mão de preconceitos e vícios ou mesmo suspender padrões ocidentais de pensamento e compreensão.

Tais padrões sofrem ataques não somente de Winch, mas também de Kuhn, pois os dois enfrentam modelos positivistas de conhecimento. Com os dois, haveria um protesto contra o etnocentrismo – portanto, contra a ideia de padrões como medida única e exclusiva – mas, com eles, teria se desencadeado uma disputa ampla e confusa sobre o sentido da racionalidade. Uma disputa com possível pano de fundo na *ansiedade cartesiana*, não ocorrendo só entre os filósofos, mas também entre cientistas sociais, especialmente antropólogos. Mesmo tentando mostrar como temas referentes à natureza do significado e da ação foram emergindo da filosofia analítica, os argumentos de Winch poderiam ser lidos em termos *da hermenêutica diltheyneana*.

Eis a terceira *jura* – a *recuperação da dimensão hermenêutica da ciência* – quando o autor sublinha a compreensão e a interpretação das disciplinas sociais, bem como da filosofia pós-empirista e história da ciência. Recuperá-las não seria meramente escrever a história da ciência, mas criticar a ingenuidade e as formas sofisticadas do positivismo lógico e empirismo; questionar a primazia do modelo hipotético-dedutivo de explicação e a dicotomia estabelecida entre observação e teoria; evidenciar como a exploração e a descrição estão impregnadas de teoria.

Para o autor (toma como referência as conclusões de Mary Hesse acerca das dicotomias entre as ciências natural e social), seria um erro admitir uma influência direta da hermenêutica sobre os epistemólogos pós-empiristas. Neste sentido, teria Kuhn já indicado a ignorância deles quanto à tradição hermenêutica – acima de tudo, devido à presença da dialética interna da filosofia contemporânea da ciência, favorável à reflexão e à argumentação em torno do correto entendimento da investigação científica e não apenas a respeito do estudo da ciência e sua história. De todo modo, Bernstein identifica na hermenêutica e em alguns de seus críticos o debate sobre a racionalidade, centralizado na busca de *defesas* contra a *ansiedade cartesiana* – haveria aí, conforme o autor, mais uma prova do movimento para além do objetivismo e relativismo.

Tal movimento perpassa a discussão da *hermenêutica filosófica como uma primordial maneira de ser* (a quarta *jura*). Desde Gadamer, quando foram tomadas como pertencentes à totalidade da experiência humana no mundo, a compreensão e a interpretação se encontram para além do âmbito das ciências – segue a fenomenologia heideggeriana. Em Heidegger, o conceito de compreensão traz em si um peso ontológico. Sua ontologia é pilar na elaboração da hermenêutica *de* Gadamer quando este reflete acerca do encontro do ser humano com ele mesmo – como afirma Bernstein, “implícita em Heidegger e explícita em Gadamer, duas são as reivindicações fundamentais: o clamor por um significado ontológico da hermenêutica e o clamor por sua universalidade” (p. 113). Assim, as origens ontológica e universal da hermenêutica são discutidas ao longo da Parte III.

O autor evidencia as críticas de Gadamer à persuasão cartesiana, referenciadas na investigação heideggeriana sobre a volta da subjetividade. As críticas se referem a ideias envolvendo: dicotomia entre subjetivo e objetivo; conhecimento como representação (um indivíduo poderia libertar-se do viés, tradição e preconceito); método universal, com proteção às firmes fundamentações (o edifício de uma ciência universal); autorreflexão como viabilizadora da transcendência do contexto histórico; possibilidade de apreender as coisas em si. Desse modo, discute-se como, à sua maneira, Gadamer tenta exorcizar a *ansiedade cartesiana* e elaborar um modo de pensar situando-se para lá do objetivismo e do relativismo.

Essa tentativa aparece também, conforme Bernstein, quando Gadamer vincula *sua* hermenêutica ontológica à tradição da prática filosófica. Mirando esta vinculação, o autor apresenta a quinta *jura*, *hermenêutica e práxis* (aprofundada também na Parte III). No centro da apresentação, está a análise aristotélica da *phronesis*, base da proposta gadameriana de interligação entre compreensão, interpretação e aplicação. Com efeito, justo é colocar essa análise no centro da reflexão, pois uma hermenêutica filosófica visa a corrigir a deformação sofrida pelo conceito de *práxis* nos dois últimos séculos – com Aristóteles, ela envolvia a estreita conexão entre razão, conhecimento e ser humano; há duzentos anos, passou a ser entendida como a aplicação da ciência para tarefas técnicas.

Essa estreita conexão, explica Bernstein, tem centralizado as reflexões contemporâneas. Como exemplo, Kuhn e sua concepção de racionalidade, desdobrando-se na filosofia prática enfatizada,

dentre outros, por Gadamer e Habermas. Por um lado, estes pensadores notam a confusão entre as questões efetivamente concretas e as técnico-estratégicas e, por outro, discordam a respeito das características da *práxis* e, sobretudo, em relação à natureza e ao papel da razão quanto a ela.

As duas últimas *juras* (discussões aprofundadas na IV Parte) continuam a incluir preocupações em torno da *práxis*. A sexta delas refere-se ao *juízo e discurso prático*. Visando a recuperar o seu significado, e mostrar sua relevância para a sociedade contemporânea, um grupo cada vez maior de pensadores estaria adotando uma postura crítica quanto ao cientificismo, positivismo, behaviorismo e metodismo – como ocorre com Arendt quando ela estuda a distorção efetivada em torno do conceito de *práxis*. Sua ênfase no espaço público da aparência na *polis* a aproxima de Habermas, este focado na comunicação; sua ênfase nas dimensões do juízo político a aproxima de Gadamer, este focado na *phronesis* e no julgamento.

O autor cita outros exemplos, localizando a reflexão na questão do método (o qual não seria inocente ou neutro). Haveria similitudes entre Wolin, Feyerabend e Gadamer nas análises e críticas da obsessão moderna com o método, traçando o caminho de volta ao legado cartesiano. Wolin procura mostrar como o *metodismo* infectou e distorceu a ciência política. Feyerabend ataca sua necessidade, considerando-o uma consequência injusta contra a compreensão das ciências naturais. Gadamer luta contra a sua intrusão na hermenêutica e nas ciências do espírito.

Ao apresentar a última *jura – ciência, hermenêutica e práxis* – o autor se coloca ao lado de Gadamer, Arendt e Habermas, pois entende existirem profundas razões culturais e causas a conduzir o mundo moderno à ideia de razão com sentido apenas se ela for utilizada para determinar meios eficientes ou eficazes visando a atingir determinados fins. Razões profundas existiriam também conduzindo à ideia de atividade viável só se esta for aplicada na técnica, manipulação e controle. No mundo moderno, conhecimento não objetivo é pseudossaber; valores são respostas não cognitivas ou frutos da subjetividade.

Para o autor, torna-se imprescindível ter sensibilidade e admitir diferenças entre a natureza do conhecimento científico e dos demais tipos. No entanto, a análise da natureza do primeiro tipo (transformado em paradigma das teorias) evidencia maior aproximação entre a racionalidade das ciências e aquela presente

na tradição da filosofia prática e menos aproximação das imagens modernas (tidas como genuína *episteme*). Pressionando-se o cientificismo, alega-se sua fragilidade, deixando de fora algo vital ou deixando de perceber outras formas de experiência e modos de apreender as diversas realidades. Em geral, defensores dessas outras formas inspiram-se nas disciplinas humanistas clássicas ou na tradição da filosofia prática e sabedoria e, assim, estariam aceitando implicitamente a autocompreensão das ciências naturais defendida pelos adversários.

Ao concluir, Bernstein resgata a preocupação central da obra a partir da pergunta “por que em nosso tempo a batalha entre objetivistas e relativistas tornou-se tão dominante e obsessiva?”. Talvez Deus, Filosofia, Ciência ou Poesia não preencham o desejo humano na busca do ponto de Arquimedes, base segura do pensamento e ação. Segundo o autor, o próprio desafio à dicotomia entre objetivismo e relativismo demonstra a possibilidade de recuperar a autonomia da racionalidade prática e mostra sua relevância em todos os espaços da cultura – a despeito da distorção sofrida pelas comunidades dialógicas.