

Caetano Ernesto PLASTINO

## Relativismo Cognitivo

Universidade de São Paulo - USP

No diálogo platônico "Teeteto", atribui-se a Protágoras uma concepção relativista do conhecimento, por haver afirmado que "o homem é a medida de todas as coisas". Nesse caso, cada um de nós é, por assim dizer, o juiz daquilo que é e daquilo que não é. Sócrates levanta então uma série de objeções contra essa forma radical de relativismo subjetivista, tentando mostrar a incoerência interna da suposição de que o que parece verdadeiro a alguém é verdadeiro para ele ou ela. Se são verdadeiras todas as opiniões mantidas por qualquer pessoa, então também é preciso reconhecer a verdade da opinião do oponente de Protágoras que considera que o relativismo é falso. Ou seja, se o relativismo é verdadeiro, então ele é falso (desde que alguém o considere falso). Haveria, por assim dizer, uma auto-refutação (ou uma autodestruição) do relativismo cognitivo. (Cf. Siegel, 1987)

Em nossos dias, o relativismo cognitivo tem assumido várias formas distintas. Nas versões mais radicais, entende-se que quaisquer opiniões são igualmente justificáveis, dadas suas respectivas regras de evidência, e que não há questão objetiva sobre qual conjunto de regras deve ser preferido ("igualitarismo cognitivo" ou tese da "equipolência das razões"). Em suma, é possível dar boas razões tanto para se admitir quanto para se recusar qualquer opinião. E, portanto, o procedimento de dar boas razões nunca permite decidir entre opiniões rivais, nunca nos obriga a substituir uma crença por outra. Nesse caso, uma crítica do relativismo cognitivo pode ser feita de acordo com a seguinte linha argumentativa (seguida, por exemplo, por Paul Boghossian em "What the Sokal Hoax Ought to Teach Us"): se toda regra de evidência é tão boa quanto qualquer outra, então para que uma opinião qualquer seja tomada como justificada basta formular um conjunto apropriado de regras em relação ao qual ela está justificada. Em particular, a opinião de que nem toda regra de evidência é tão boa quanto qualquer outra deve poder ser igualmente justificada. (E o relativista assim não consegue mostrar, mas deveria mostrar, que a sua posição é melhor que a de seu oponente.) Uma alternativa seria dizer que algumas regras de evidência são melhores do que outras; mas então deveria haver fatos independentes de perspectiva sobre o que as torna melhores do que outras, e nesse caso estaríamos assumindo a falsidade do relativismo cognitivo.

Em contraposição, há espécies de relativismo que são bastante triviais, como, por exemplo, a tese da diversidade (também chamada de "relativismo cultural"): consiste em registrar que diferentes pessoas mantêm crenças diferentes; que as opiniões variam de comunidade para comunidade, de uma época para outra. Nesse caso, não se afirma que tais crenças ou opiniões sejam verdadeiras ou justificadas, e portanto não se tem ainda um relativismo cognitivo (epistemológico). Tal diversidade de crenças é plenamente compatível com uma visão absolutista ou objetivista do conhecimento.

Todavia, não são essas formas de relativismo (extremamente fortes ou fracas) que encontramos nas filosofias de Kuhn, Rorty e até mesmo Feyerabend (em alguns de seus últimos escritos). O que eles sugerem, a partir de evidências históricas, é que as preferências por certos padrões de investigação, por certos objetivos cognitivos variam com o tempo e dependem do contexto considerado. E mais do que isso: sua validade e autoridade dependem da prática estabelecida no interior de uma comunidade. Eles questionam as tentativas de codificar a racionalidade científica mediante um certo conjunto de regras metodológicas que guiam a atividade científica; mas não apenas isso, questionam também a tese de que a racionalidade científica permaneça em grande parte estável e

invariante com o passar do tempo, apesar das novas descobertas e das mudanças sociais e culturais. Eles criticam o que Shapere chamou "essencialismo": a suposição de que as marcas características da racionalidade científica não estão elas próprias sujeitas a mudanças e revisões. Eles reconhecem que as normas do que conta como "boa ciência" também se transformam ao longo da história e não devem ser consideradas como uma estrutura rígida que não sofre mudanças substanciais.

No caso específico das ciências naturais, eles reconhecem, fazendo justiça à história da ciência, que as mudanças e as divergências envolvem não apenas as teorias (não apenas afirmações fatuais), mas também os critérios e os valores característicos da prática científica. Por exemplo, é possível, em certas ocasiões, justificar uma teoria T1 com respeito aos princípios e valores de um sistema evidencial E1 (por exemplo, que permite hipóteses sobre inobserváveis) e ainda justificar uma teoria alternativa T2 (incompatível com T1) com respeito aos princípios e valores de outro sistema evidencial E2 (por exemplo, do empirismo indutivista), mesmo na ausência de uma fundamentação independente que sem petição de princípio "favoreça inequivocamente" E1 ou E2 (ou seja, um caso de incomensurabilidade). A justificação de uma crença é sempre relativa a um sistema evidencial e, havendo uma disputa entre E1 e E2, poderia não haver acordo racional quanto à aceitação de T1 ou T2, mesmo que tivéssemos à disposição todas as evidências possíveis.

Por outro lado, quando se dá preferência a um sistema evidencial a partir de um meta-sistema dominante, tal escolha racional não pressupõe que esse meta-sistema represente uma visão objetiva ou correta (em todo tempo e lugar) que permita justificar de modo absoluto. Quando ocorre de abandonarmos a ciência normal anterior, de transcendermos nossa própria tradição de pesquisa, não somos levados a um "ponto arquimediano", fora do espaço e do tempo, que defina absolutamente o que deva ser racional, visto que a própria racionalidade científica pode transformar-se no processo evolutivo da ciência. Como diz Feyerabend (1993), os padrões de um debate científico só parecem ser "objetivos" porque se omite a referência à tradição considerada, ao grupo de adeptos que os utilizam.

Assim sendo, o relativismo cognitivo não consiste apenas em afirmar que a verdade (ou a justificação) de toda crença é relativa a princípios e padrões de um sistema de regras de evidência; trata-se ainda de recusar a suposição de um sistema absoluto, neutro (independente) e universal em relação ao qual toda crença possa ser julgada. Nesse sentido, o relativista não atribui "estatuto privilegiado" a nenhuma visão particular, nem mesmo ao relativismo. O relativista não pode impedir que o absolutista sustente que o relativismo é falso; mas ainda assim é permitido ao relativista manter a preferência por sua posição (que a seus olhos se "salienta" em relação às demais), pois (segundo o relativista) o absolutista também não tem como evitar que o relativista se mantenha relativista. As tentativas de mostrar que o relativismo é inconsistente (ou se auto-refuta) baseiam-se na suposição de que o relativista deva apresentar uma defesa em que sua posição se mostre, sem petição de princípio, melhor que a de seu oponente e possa compeli-lo a optar pelo relativismo. Mas o relativista consistentemente admite que não é só o relativismo que tem boas razões em seu favor; também o absolutista pode ter suas boas razões para manter-se em tal posição, numa típica situação de incomensurabilidade. Enfim, não há nada de paradoxal em o relativismo ser mantido por uns e não por outros, pois ninguém está obrigado a aceitar todas as opiniões dos outros como sendo verdadeiras. Por exemplo, um relativista poderia acreditar que a Terra gira em torno de si mesma e que é falso que está fixa, ao mesmo tempo em que está ciente de que alguém acredita que ela se mantenha fixa. (Harré e Krausz, 1996, p. 98) O que o relativista tenciona é, nas palavras de Goodman, converter alguém ao seu ponto de vista, sem tentar fundamentar absolutamente esse seu ponto de vista. O que ele diz é: "Veja como as pessoas naquela época tinham uma outra concepção de mundo. Se você estivesse no lugar delas, não manteria suas crenças atuais". Com efeito, o relativista não se obriga a demonstrar que a partir de certas premissas segue-se inexoravelmente a verdade do relativismo. (Cf. Harré e Krausz, 1996)

Voltando agora ao tema da mudança científica (que envolve teorias, métodos, valores etc.), coloca-se a seguinte questão central em nossa análise: podemos abandonar o "essencialismo" (isto é, as tentativas de apresentar cânones a-históricos, absolutos, objetivos e imutáveis de racionalidade científica) sem nos comprometermos pelo menos com uma forma moderada de relativismo acerca do valor cognitivo da ciência? Dois importantes filósofos contemporâneos, Putnam e Laudan, dizem que sim, ou seja, que podemos encontrar uma alternativa ao essencialismo (positivismo) e ao relativismo. Vejamos como isso ocorre.

Putnam utiliza-se de uma proposta de Peirce que consiste em caracterizar a verdade como o limite ideal de uma investigação conduzida racionalmente. Ou seja, a verdade é o que se obtém, a longo prazo, com a aplicação sistemática dos métodos racionais da ciência. Desenvolvida por Putnam em seu realismo interno, essa teoria da verdade encerra duas idéias centrais: "(1) a verdade é independente da justificação aqui e agora, mas não de toda justificação. Afirmar que um enunciado é verdadeiro é afirmar que ele poderia ser justificado, e (2) presume-se que a verdade seja estável e "convergente"; se um enunciado assim como sua negação pudessem ser "justificados", mesmo em condições tão ideais quanto se possa esperar, não haveria sentido em pensar o enunciado como tendo um valor-de-verdade" (Putnam, 1981, p. 56). Portanto, sem pretender formular uma exata definição de verdade, Putnam explica a noção de verdade como uma idealização da aceitabilidade racional e, portanto, como um conceito-limite objetivo e transcultural. Para Putnam (1983), a verdade é um ideal regulador em direção ao qual nossa investigação racional deve convergir. Para a maioria dos enunciados, existem condições epistêmicas melhores e piores, embora Putnam saliente que "não há uma simples regra geral ou método universal para saber que condições são melhores ou piores para justificar um juízo empírico arbitrário" (p. xvii). Ainda que Putnam reconheça que a "verdade" é tão vaga e dependente do interesse e do contexto quanto nós, e que não há uma matriz fixa e a-histórica de padrões de racionalidade, uma tese central do seu realismo interno é que se trata de uma questão objetiva a de "qual seria o veredicto se as condições fossem suficientemente boas, um veredicto a que a opinião deveria 'convergir' se fôssemos razoáveis" (1983, p. xviii). Em termos comparativos, "deve haver um sentido objetivo em que alguns juízos sobre o que é 'razoável' são melhores que outros" (Putnam, 1987, p. 74), não importa qual seja o contexto histórico e cultural.

Mas se não temos a mínima idéia de o que pode ser corretamente asseverado por nós em situações epistemicamente ideais e perfeitas, que papel a verdade (no sentido do realismo interno) pode desempenhar na prática e no avanço da ciência? Tal noção idealizada de verdade não seria, do ponto de vista do agente, totalmente indiferente a suas crenças atuais sobre a realidade. Além disso, o que seria para uma investigação ter um final? De fato, é difícil imaginar um resultado da pesquisa científica que sobreviveria a todas as objeções que pudessem ser levantadas, pois não temos como antecipar tudo que possa ocorrer durante uma conversação. (Cf. Rorty, 1982, Cap. 9.) Concordamos com Field (1982, p. 566) que não é necessário haver sistemas "maximamente bons", ou seja, para cada sistema científico, sempre poderia haver outro melhor.

Contudo, se "considerar uma certa investigação como ideal é supor que não se deveria questionar seu resultado" (Horwich, 1990, p. 63), ou que foram eliminadas as possibilidades de erro, então podemos estar seguros (da verdade) das conclusões fundamentadas a partir de uma tal investigação. A afirmação de que uma investigação ideal conduz à verdade torna-se, entretanto, uma consequência trivial da própria caracterização da investigação ideal (como a que estabelece resultados para além de qualquer controvérsia) e da verdade (tal que a proposição de que p é verdadeira se e somente se p), e por isso não detém nenhuma força explicativa. Desse modo, podemos com Davidson (1990) suspeitar que "se fossem explicitadas as condições sob as quais alguém está idealmente justificado em asseverar alguma coisa, ficaria claro que ou essas condições permitem a possibilidade de

erro, ou elas são tão ideais que não fazem uso da tencionada conexão com as habilidades humanas" (p. 307).

Por outro lado, ainda que toda investigação ideal resulte em conclusões verdadeiras, não se segue que todas as proposições verdadeiras possam ser alcançadas por uma investigação ideal. Talvez existam hipóteses que mesmo em condições ideais não poderíamos justificar sua asserção ou negação. Horwich (1990, pp.63-64) considera, a título de exemplo, as proposições com conceitos vagos, as teorias subdeterminadas pelos dados e certas suposições probabilísticas.

Além disso, por que haveria uma situação ideal única em que as opiniões poderiam ser corretamente julgadas? Ou, em termos comparativos, por que existiriam objetivamente "melhores e piores situações epistêmicas com respeito a enunciados particulares", como supõe Putnam (1990, p. viii)? Pelo contrário, as evidências históricas indicam que as preferências científicas por certas teorias, métodos e objetivos cognitivos variam com o tempo, dependem do contexto da pesquisa científica, sem que se possa vislumbrar "um término ideal" a que todas essas transformações convergem.

Uma outra importante alternativa de compreensão da mudança científica é apresentada por Laudan. Inicialmente, Laudan (1977) também foi um adepto da tese essencialista de que "existem certas características muito gerais de uma teoria da racionalidade científica que são transtemporais e transculturais" (p.130), desde o pensamento dos pré-socráticos até hoje. Todavia, a partir de sua proposta de um modelo reticulado de racionalidade, Laudan (1984) muda de posição e considera que a avaliação epistêmica é sempre feita dentro de um amplo sistema de crenças fatuais, metodológicas e valorativas, que dependem uma das outras e podem sofrer mudanças ao longo do tempo. Com o tempo, podem ocorrer revisões e mudanças racionais nos três níveis da rede de compromissos científicos. Num processo holístico de arranjos parciais no interior dessa rede, cada uma de suas partes pode ser modificada e aperfeiçoada, de modo paulatino e local (portanto, sem revoluções científicas), com base em outras partes que temporariamente são admitidas, desde que certas condições relevantes sejam satisfeitas. E diferentes caminhos racionais podem ser seguidos no intento de aumentar a consistência entre os valores explícitos e implícitos na ciência. É possível assim compreender a objetividade e racionalidade das reformas científicas (na ontologia, na metodologia ou na especificação dos objetivos epistêmicos) sem assumir que exista algum núcleo fundamental de princípios e juízos de racionalidade que permaneçam invariantes durante a evolução da ciência. Desse modo, "o reconhecimento do fato de que os valores e objetivos da ciência mudam em nada impede nosso uso de uma noção robusta de progresso científico cognitivo" (Laudan, 1984, p. 65). No caso de uma mudança científica, espera-se um ganho na credibilidade e coerência de diversos tipos de suposições (fatuais, metodológicas e epistemológicas), explícitas ou implícitas, do corpo total da ciência. Todavia, como salientam os críticos, de diferentes modos é possível obter racionalmente coerência no sistema de proposições, regras e valores da ciência. Em certos casos, diante de uma inovação incompatível com a ciência atual, podemos rejeitar a inovação e manter a credibilidade do sistema de hipóteses científicas anterior, utilizando certos tipos de razões que autorizam essa escolha. Mas podemos, em outras circunstâncias, aceitar a inovação científica e alterar algumas suposições do sistema existente, fazendo uso de padrões metodológicos conflitantes com os precedentes. Ou seja, a "racionalidade como coerência epistêmica pode subdeterminar as mudanças científicas que ela sanciona" (Doppelt, 1986, p. 249), e assim pode haver boas razões tanto para se manter quanto para se substituir uma parte do sistema. Com isso, volta-se a admitir alguma forma de "essencialismo" (em que a racionalidade se define em termos coerenciais, num nível metametodológico) e também de relativismo cognitivo, pois abrem-se diferentes caminhos igualmente bons para se alcançar a coerência epistêmica.

As referidas propostas de Putnam e Laudan nos mostram as dificuldades dos projetos epistemológicos que buscaram combater o essencialismo sem cair no relativismo. Parece legítimo perguntar: Não seria o caso de se reconsiderar a possibilidade de admitir um relativismo "moderado"? Afinal, com ele podemos conceder "juízos de superioridade relativa" em certos domínios de investigação (em que um paradigma predomina), ainda que não exista um critério universal de validade pelo qual podemos mostrar que uma mudança científica é racional e progressiva. Como o próprio Laudan reconhece, só podemos dizer que o progresso ocorreu em relação aos padrões que hoje aceitamos. Não temos de pressupor algum tipo de medida objetiva ou investigação ideal para compreendermos as mudanças racionais da ciência. Ou seja, a possibilidade de transcender nossas práticas presentes por outras práticas futuras (que expressem o melhor de nós) não requer uma noção de "validade absoluta e universal" ou de "aceitabilidade para uma comunidade ideal". Como salienta Kuhn (1970), compreendemos o progresso da ciência (as mudanças racionais da ciência) de modo retrospectivo - avaliando comparativamente um paradigma com seus predecessores - , não como um processo dirigido a um fim último e perfeito.

Deve-se notar que em um tal relativismo epistemológico "moderado" e limitado, a existência de boas razões para uma mudança científica não exclui a possibilidade de haver outras boas razões para se defender o sistema global anterior, não exclui portanto a possibilidade de incomensurabilidade local. O que se considera ser uma "forte razão" também pode sofrer modificações, dependendo das circunstâncias e dos compromissos assumidos. Assim sendo, a apresentação de boas razões nem sempre é decisiva na escolha entre constelações alternativas de crenças científicas. (Cf. Doppelt, 1986) Em outras palavras, mesmo que a mudança científica seja racional (com apresentação de boas razões), isso não quer dizer que não seja racional manter o sistema antigo em vez de optar pelo novo (afinal, eles não lidam com os mesmos problemas, não adotam os mesmos critérios de adequação das respostas etc.). Isso se nota quando a transição de um paradigma a outro acarreta as chamadas "perdas epistêmicas", que constituem boas razões para se resistir à mudança e manter a tradição. (Por exemplo, a mecânica newtoniana não explicava, até sua plena aceitação, por que todos os planetas do sistema solar giram em um mesmo sentido, embora tal fenômeno fosse naturalmente explicado pela teoria cartesiana dos vórtices. Cf. Laudan, 1990.)

Concluindo, somos levados a reconhecer que a racionalidade científica não garante a formação do consenso, no sentido de que existem legítimos desacordos racionais na ciência. Nem todo procedimento racional produz consenso, assim como nem todo consenso é racionalmente fundado (por exemplo, o consenso obtido por coerção). Mas então como devemos explicar a mudança científica, a formação do consenso em torno de um novo paradigma científico? A nosso ver, a solução não estaria em negar o relativismo cognitivo (tentando reafirmar o império da razão universal), mas sim em reconhecer os limites do que pode ser estabelecido em um debate racional, mesmo no domínio da ciência.

## **Referências bibliográficas**

Davidson, D. - "The Structure and Content of Truth", in Journal of Philosophy 87, 1990.

Doppelt, G. - "Relativism and the Reticulational Model of Scientific Rationality", in Synthese 69, 1986.

Field, H. - "Realism and Relativism", in Journal of Philosophy 79, 1982.

Feyerabend, P. - Against Method, Verso, Londres, 3rd ed., 1993.

Harré, R. e Krausz, M. - Varieties of Relativism, Blackwell, Oxford, 1996.

Horwich, P. - Truth, Blackwell, Oxford, 1990.

Kuhn, T. - The Structure of Scientific Revolutions, Chicago Univ. Press, 2nd ed., 1970.

Laudan, L. - Progress and Its Problems, Univ. of California Press, Berkeley, 1977.

Laudan, L. - Science and Values, Univ. of California Press, Berkeley, 1984.

Putnam, H. - Reason, Truth and History, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1981.

Putnam, H. - Realism and Reason, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983.

Putnam, H. - The Many Faces of Realism, Open Court, LaSalle, 1987.

Putnam, H. - Realism with a Human Face, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1990.

Rorty, R. - Consequences of Pragmatism, Univ. of Minnesota Press, 1982.

Siegel, H. - Relativism Refuted, Reidel, Dordrecht, 1987.

Enciclopédia de Filosofia da Educação

18/08/1999