

# RACIONALIDADE, VERDADE PRAGMÁTICA, RELATIVISMO CIENTÍFICO E DIREITO

## RATIONALITY, PRAGMATIC TRUTH, COGNITIVE RELATIVISM AND LAW

José Renato Gaziero Cella<sup>1</sup>  
Marlus Heriberto Arns de Oliveira<sup>2</sup>

### RESUMO

A filosofia, na sua origem, buscava encontrar respostas racionais para explicar o devir do mundo e o sentido da vida, sendo que, no decorrer da história da civilização ocidental, foi suplantada, sob a ótica das massas, pela tecno-ciência relativamente às explicações do mundo e pelo cristianismo relativamente ao sentido da vida. Porém a modernidade leva ao desencanto da segurança que era proporcionada pela metafísica – em especial aquela do cristianismo – e a ciência, sobretudo a partir da explosão de bombas atômicas, deixa de ser o porto seguro que prometia ser no século XIX. Diante disso o ceticismo filosófico, que havia sido relegado ao ostracismo sobretudo a partir de Descartes, retorna com vigor no século XX, fato que se torna relevante para a análise do indivíduo e da cultura, especialmente no tocante ao relativismo cultural. Ora, ao se aplicar o relativismo às culturas, em que povos ou pequenos grupos teriam o direito de manter autonomia em relação a normas morais de convívio, mesmo que isso represente a aceitação por parte do restante da população de práticas consideradas violadoras de direitos estabelecidos como fundamentais à dignidade humana, depara-se com o questionamento de quão premente é o debate sobre a necessidade ou não de se estabelecer uma ética universal, pois se vê, por um lado, que a razão – e sua crise – está calcada no que se pode denominar de razão instrumental capitalista; e, por outro, que a tolerância derivada do ideal de neutralidade científica não é capaz de dar conta do debate acerca da necessidade ou não de se estabelecer uma ética universal e quais seriam seus fundamentos, fato que culmina, em última instância, no debate acerca dos direitos humanos, cujos fundamentos ainda representam um problema filosófico em aberto.

**Palavras-Chave:** Crise da Razão; Ceticismo; Relativismo Cultural; Neutralidade Científica; Ética Universal.

### ABSTRACT

Philosophy, in its origin, tried to find rational answers to explain the future of the world and the meaning of life, and, in the course of the history of Western civilization, it was supplanted, in the optics of the masses, by the techno-science in relation to the explanations of the world and by the Christianity in relation to the meaning of life. Modernity, however, takes it to the disenchantment of the safety provided by metaphysics - especially by Christianity - and the science stops being the safe harbor that it promised to be in the 19th century. Facing that, the philosophical skepticism, which had been relegated to ostracism, returns with energy in the 20th century, a relevant fact for the analysis of the individual and the culture, especially concerning the cultural relativism. Nevertheless, when applying the relativism to cultures, where peoples or small groups would have the right of maintaining autonomy in relation to moral norms of conviviality - even if that represents the acceptance of violative practices concerning the rights established as fundamental to the human dignity by the remaining of the population - it comes across the questioning of how imperious is the debate about the necessity or not of establishing universal ethics, as it is seen, on one hand, that reason – and its crisis – is firmly based on what might be called a capitalist instrumental reason; and, secondly, that the tolerance derived from the ideal of scientific neutrality is not able to conclude the debate about the need or not of establishing universal ethics and which would be its basis, fact that ultimately culminates in the debate about human rights, whose basis still represent a philosophical problem.

**Key-words:** Crisis of the Reason; Skepticism; Cultural Relativism; Scientific Neutrality; Universal Ethics.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Mestre em Direito do Estado pela Universidade Federal do Paraná - UFPR, Professor do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Faculdade Meridional - IMED.

<sup>2</sup> Doutorando em Direito Econômico e Socioambiental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, Mestre em Direito pela PUCPR, advogado.

## 1. Introdução

A razão pode levar ao conhecimento da verdade? A resposta cética, que nega uma tal possibilidade à razão, embora esteja presente desde a Antiguidade clássica, acentua-se sobremaneira a partir do século XX, em que se descortina uma crise sem precedentes em relação às promessas da racionalidade, crise essa que, ao perturbar os alicerces do grande edifício do pensamento ocidental que teve origem com o surgimento da filosofia na Grécia, tem posto em cheque as possibilidades de defesa de um agir racional nas amplas áreas do conhecimento.

Para a análise aqui proposta, o tema será tratado sob uma perspectiva histórica, em que serão vistas algumas das consequências do denominado niilismo ocidental. Em termos metodológicos, acredita-se que é possível reconstruir de maneira razoavelmente objetiva uma corrente filosófica, ainda que muitos pontos possam permanecer indeterminados e sujeitos à controvérsia. Diferentemente da filosofia, a história da filosofia é uma ciência empírica. Enquanto a filosofia discute sobre seu objeto, a história da filosofia tem um objeto bem definido: aquilo que foi pensado e escrito por filósofos do passado.

Os problemas mesmos que o filósofo e o historiador tentam resolver são bastante diferentes. Para o historiador da filosofia, o problema a ser interpretado tem mais ou menos a seguinte forma: como o conceito *X* se articula no interior do pensamento de *Y*? Por exemplo, qual a concepção de substância na filosofia de Aristóteles? No entanto, o filósofo buscará responder a uma pergunta diferente: o que é *X*? Ou seja, no exemplo, o que é uma substância? Assim, os meios pelos quais se tenta responder a cada uma dessas questões serão diferentes.

Tudo isso não significa que o trabalho do historiador não seja relevante para o filósofo e vice-versa. Parece bastante óbvio que sim, não somente porque sem o filósofo e sem os historiadores não haveria uma história da filosofia a ser estudada, mas também porque não haveria filosofia sem uma profunda reflexão sobre o legado do passado filosófico.

Contudo, a mútua relevância não deve obscurecer as evidentes diferenças entre a tarefa do historiador e as tarefas do filósofo. Propõe-se, neste trabalho, predominantemente a tarefa do historiador, que, embora menos pretensiosa que a do filósofo, nem por isso, conforme visto, deixa de ser fundamental.

## 2. Crise da Razão no Século XX

Quando se fala em crise da razão logo vem à tona, ao menos em meios acadêmicos, a ideia de um fenômeno que teve lugar no século XX<sup>3</sup>, crise essa que tem sido associada como uma característica típica – senão a mais importante – da *pós-modernidade*, ainda que até hoje não haja um acordo acerca do que seja essa pós-modernidade e se os tempos modernos efetivamente chegaram ao fim, ou ainda, como no caso do Brasil, chegaram a se iniciar de fato.

Sem entrar nessa polêmica, a questão que ora se introduz é a de saber o motivo pelo qual se tem dado tanta importância aos ataques que a razão sofreu no século que acaba de terminar e que parece que continuará sofrendo inclusive neste novo século, uma vez que, desde os primórdios do pensar filosófico, a razão convive com o incômodo da dúvida cética, dúvida essa que em determinado momento (com o racionalismo inaugurado por Descartes) – paradoxalmente – tornou-se o ponto de partida do pensamento filosófico.

Por que então somente agora, após mais de dois milênios de ataques constantes, a razão entra em crise?

A tentativa de uma resposta a essa questão pode ser feita a partir de uma análise do próprio surgimento da filosofia, da sua meta e de que forma essas metas foram (se é que foram) alcançadas ao longo da história do pensamento.

Não se pretende aqui fazer uma análise rigorosa e exaustiva do contexto de surgimento e desenvolvimento da filosofia, mas sim partir de algumas impressões que podem levar a uma compreensão da crise sofrida pela razão no século XX.

Segundo Aristóteles, a filosofia nasce do espanto causado em face dos acontecimentos do mundo<sup>4</sup>, daquilo que é imprevisível, do devir. Em um primeiro momento o homem cria o mito para que este dê conta do caos existente, buscando um sentido de ordem. Porém, os mitos sobrevivem de crenças que facilmente podem ser destruídas e não possuem a radicalidade que a filosofia, desde o início, propôs-se a buscar, ou seja, “a ideia de um *saber que seja irrefutável*; e que seja irrefutável não porque a sociedade e os indivíduos nele tenham fé ou vivam sem dele duvidar, mas porque *ele próprio* é capaz de rebater *todos* os seus adversários. A ideia de um saber que não pode ser negado nem por homens nem por deuses,

---

<sup>3</sup> “A situação filosófica contemporânea (...) tem sido marcada, desde os finais do século XIX, pelo estigma da crise e, muito particularmente, da crise do sujeito e da razão” (CARRILHO, M.M. **Jogos de racionalidade**, p. 9).

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**, A 2, 982 a 29 - b 22, p. 11.

nem por mudança dos tempos ou dos costumes. Um saber absoluto, definitivo, incontroverso, necessário, indubitável.”<sup>5</sup>

Por meio da *episteme*, prevendo e antecipando o devir da vida, o homem liberta-se do terror, tornando previsível o que antes era imprevisível. A *episteme* surge como o grande remédio contra o terror da vida.

Essa tentativa de tornar previsível o imprevisível vai culminar na ciência moderna e na organização contemporânea científico-tecnológica da experiência, que se tornou um outro grande remédio contra o terror da vida, mesmo não tendo a mesma pretensão da *episteme*, ou seja, um conhecimento que dê conta da totalidade, que possua a pretensão de verdade incontroversa.

Também o cristianismo se apresentou como um remédio contra a infelicidade e a dor, mas um remédio ultramundano e transcendente. Daí a capacidade que o cristianismo teve de se comunicar com as massas que a filosofia não possui.

Porém, tanto o cristianismo quanto a tecno-ciência, ou ainda, toda a civilização ocidental, cresce no seio da dimensão aberta, de uma vez por todas, pela filosofia grega: a busca de um saber irrefutável que torne previsível o devir da vida, a *episteme*.

É justamente contra a ideia da filosofia como *episteme* que, desde a antiguidade, passando pela Idade Média e pela modernidade, que vão se insurgir os pensadores contemporâneos, dentre os quais Friedrich Wilhelm Nietzsche parece ser o mais radical.

Para Nietzsche, o gigantesco edifício construído pela cultura e pela civilização ocidentais para proteger o homem do caos e da irracionalidade do devir (edifício que culminaria e se resumiria no conceito de Deus) acabou por sobrecarregar a existência do homem, dotando-a de um peso ainda mais insuportável do que aquele que é constituído pela própria ameaça do devir.

A origem, o sentido, a causa, o fundamento, a lei, a realidade imutável e divina evocados pela *episteme* formam o remédio contra o terror provocado pela imprevisibilidade do devir, mas por vezes possuem uma aparência terrível, pois ao prever e antecipar o devir, acabam por o anular e por destruir juntamente com ele a própria vida do homem.

---

<sup>5</sup> SEVERINO, E. A **filosofia antiga**, p. 19.

O homem surge assim perante si próprio como a mais inquietante e imprevisível das coisas, mas o remédio que ele encontra acaba por lhe surgir como um suicídio. O remédio destrói a vida, pois sendo o homem imprevisibilidade, ao querer se tornar previsível, acaba por libertar-se de si próprio mediante a destruição de si mesmo.

Daí a afirmação de Nietzsche de que o remédio foi pior do que o mal, de onde Jean-Paul Sartre pôde dizer que se Deus existe, o homem não pode viver.<sup>6</sup> Esse é o pensamento que pode ilustrar o aspecto mais característico do niilismo contemporâneo.

O niilismo mostra que a humanidade está aqui, no mundo, literalmente abandonada, porém, este niilismo está voltado para a realização do homem, para libertá-lo das correntes que o impediam de viver, para libertá-lo de Deus.

O niilismo é justamente a recusa de resposta aos por quês metafísicos, pois percebe que não há um fim a ser atingido.

Segundo Nietzsche, todas as grandes construções do saber tradicional acerca dos princípios, da metafísica, da arte, da moral, dos valores da sociedade, das normas de conduta dos indivíduos, permitem tornar suportável a vida. São os instrumentos fundamentais com os quais o homem tentou atingir o prazer, fugindo à dor, instrumentos esses que permitiram também ao homem sobreviver. Mas são uma grande simulação, pretendem se passar por verdade, porém nada mais são que mentiras e ilusões úteis à sobrevivência, erros vitais disfarçados de verdade.

A busca de um fim, uma verdade que dá sentido à existência, já é o próprio niilismo, por ser esta tarefa impossível de ser atingida. Por isso Deus, como criador de um sentido, também é desmascarado. Desse modo, o erro vital, o nada que move a cultura ocidental, é o próprio Deus.

O único mundo é esse que se apresenta ameaçador e aterrorizante, em que a certeza do homem tem como conteúdo a ameaça e a imprevisibilidade caótica e irracional das coisas.

Para Nietzsche, a história do Ocidente é a história de um grande erro, em que a grande mentira culminou em Deus, à medida que houve a pretensão de afirmá-lo como causa e finalidade do mundo. Na origem já se encontra o fim, mas o mundo, tal qual é, não tem sentido e nem um fim a ser alcançado:

---

<sup>6</sup> Cf. SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**, p. 22 e ss.

O mundo subsiste; não é nada que venha ser, nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer, — *conserva-se* em ambos... *Vive* de si próprio: seus excrementos são seu alimento.<sup>7</sup>

Vale dizer que não só o pensamento filosófico abalou a auto-estima do homem e a sua razão, mas também a própria ciência moderna. Com efeito desde Galileu, quando se revelou que não estávamos no centro do universo como imaginávamos, nossa *vaidade* já ficara abalada. Mas isso foi pouco se comparado às teorias de Sigmund Freud e Charles Darwin que, respectivamente, expulsaram-nos do centro da *criação* e do controle de nossas faculdades mentais. As filosofias da linguagem igualmente abalaram o edifício das crenças do homem moderno ao demonstrarem a arbitrariedade dessas crenças a partir de análises linguísticas.

No entanto não se quer afirmar que foram as reflexões filosóficas e as descobertas científicas que geraram a crise da razão no século XX. Ao contrário do que se possa imaginar, as teorias não surgem do acaso, mas em função de circunstâncias historicamente situadas numa área geográfica: o Ocidente.

O início do século XX foi também o início de uma crise entre as potências neocolonialistas, cujas consequências fizeram daquele século, segundo Eric Hobsbawm, o “...mais assassino de que temos registro, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu, mal cessando por um momento na década de 1920, como também pelo volume único de catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático”.<sup>8</sup>

Certamente o pensamento contemporâneo, que afirma o colapso da razão – ao menos da razão como *episteme*<sup>9</sup> – foi condicionado pelo já nascente colapso dos sistemas políticos vigentes e consequentes crises internacionais. O fato é que, ainda segundo

<sup>7</sup> NIETZSCHE, F. **O eterno retorno**, § 1066, p. 176.

<sup>8</sup> HOBBSAWM, E. **Era dos extremos**: o breve século xx: 1914-1991, p. 22.

<sup>9</sup> “Voltemos, então, à ‘crise da razão’. Se confinada ao domínio da filosofia, ‘crise da razão’ é uma expressão que só é pertinente à razão clássica, isto é, àquela que, dizendo que este mundo da nossa vida comum é mero aparecer, pretendeu transcendê-lo e descobrir o mundo do ser. O diagnóstico de que há uma tal crise reflete a tomada de consciência de que a tentativa de transcender o terreno metafisicamente neutro não logrou os resultados desejados de conhecer a ‘estrutura do mundo’ ou de estabelecer teses incontestes sobre a ‘natureza das coisas’. Essa tomada de consciência, contudo, só tem o sabor de uma crise quando ainda se deseja uma outra racionalidade que estabeleça, de alguma maneira, uma tese metafísica. A possibilidade de se falar em uma ‘crise da razão’ mostra que a filosofia atual, em que pese sua ‘virada linguística’, ainda não se acha completamente livre de alguma forma de dogmatismo, o que talvez possa explicar boa parte das discussões e da ambiguidade de alguns pensamentos. Para o cético, essa situação antes expressa a própria condição da filosofia dogmática e a necessidade de sua vigilância constante: uma vez que se perdem os parâmetros da nossa racionalidade e se penetra nas trevas da imaginação delirante, nada mais natural do que a proliferação insensata de opiniões” (SMITH, P.J. **Ceticismo filosófico**, p. 254).

Hobsbawm, material e moralmente os grandes impérios europeus chegaram ao século XX em declínio:

... Ao contrário do “longo século XIX”, que pareceu, e na verdade foi, um período de progresso material, intelectual e *moral* quase ininterrupto, quer dizer, de melhoria nas condições de vida civilizada, houve, a partir de 1914, uma acentuada regressão dos padrões então tidos como normais nos países desenvolvidos e nos ambientes da classe média e que todos acreditavam piamente estivessem se espalhando para as regiões mais atrasadas e para as camadas menos esclarecidas da população.<sup>10</sup>

Hobsbawm prossegue:

Ainda mais óbvia que as incertezas da economia e da política mundiais era a crise social e moral, refletindo as transformações pós-década de 1950 na vida humana, que também encontraram expressão generalizada, embora confusa, nessas Décadas de Crise. Foi uma crise das crenças e supostos sobre os quais se apoiava a sociedade moderna desde que os Modernos ganharam sua famosa batalha contra os Antigos, no início do século XVIII: uma crise das teorias racionalistas e humanistas abraçadas tanto pelo capitalismo liberal como pelo comunismo e que tornaram possível a breve mas decisiva aliança dos dois contra o fascismo, que as rejeitava. (...)

Contudo, a crise moral não dizia respeito apenas aos supostos da civilização moderna, mas também às estruturas históricas das relações humanas que a sociedade moderna herdara de um passado pré-industrial e pré-capitalista e que, agora vemos, haviam possibilitado seu funcionamento. Não era a crise de uma forma de organizar sociedades, mas de todas as formas. Os estranhos apelos em favor de uma “sociedade civil” não especificada, de uma “comunidade”, eram as vozes de gerações perdidas e à deriva. Elas se faziam ouvir numa era em que tais palavras, tendo perdido seus sentidos tradicionais, se haviam tornado frases insípidas. Não restava outra maneira de definir identidade de grupo senão definir os que nele não estavam.

Para o poeta T. S. Eliot, “é assim que o mundo acaba – não com uma explosão, mas com uma lamúria”. O Breve Século XX se acabou com os dois.<sup>11</sup>

### 3. Ceticismo e Tolerância

Segundo Eduardo A. Zannoni, a crise que se abateu sobre a razão, por outro lado, também teve bons frutos:

Neste estado de coisas sobrevém (...) a angústia que vive o primeiro quarto do século XX com a primeira guerra mundial que, na ordem jurídica e filosófica, implicou uma revisão profunda das verdades que a razão havia pretendido extrair de seu próprio afã dedutivo. Contudo, esta mesma razão era impotente para conduzir a realidade, a história, a humanidade, pelos caminhos da paz, da solidariedade, da justiça. Essa angústia será frutífera para o pensamento.<sup>12</sup>

Um dos frutos decorrentes da crise sofrida pela razão – sobretudo em face dos acontecimentos históricos acima narrados – foi justamente o abandono da defesa da

---

<sup>10</sup> HOBBSAWM, E. **Era dos extremos**: o breve século xx: 1914-1991, p. 22.

<sup>11</sup> HOBBSAWM, E. **Era dos extremos**: o breve século xx: 1914-1991, p. 20-21.

<sup>12</sup> ZANNONI, E.A. **Crisis de la razón jurídica**, p. 76.

possibilidade de uma ciência dogmática encastelada em princípios normativos rígidos e inflexíveis, que deveria se impor como verdade monolítica.<sup>13</sup>

Com efeito, as tentativas dogmáticas de fundar conhecimentos ficaram abaladas. Os dogmáticos passaram a ser acusados de absolutistas, fundamentacionistas, objetivistas. Em contrapartida os céticos e seu relativismo ganham um novo fôlego e passam a resgatar toda a sua tradição milenar.<sup>14</sup>

Segundo Oswaldo Porchat Pereira, todas as tentativas até hoje de se fundar um saber racional em busca da verdade nada mais foram que esforços de combate contra o ceticismo. Para tanto:

...a filosofia dogmática inventou a teoria do conhecimento: elaborou a temática da verdade, distinguiu entre o evidente e o não-evidente e formulou uma noção de evidência, introduziu a noção de critério da realidade e verdade e distinguiu espécies de critérios, construiu uma concepção do ser humano enquanto sujeito do conhecimento e procedeu ao estudo de suas faculdades, demorou-se na análise da sensibilidade e entendimento enquanto fontes privilegiadas do nosso alegado conhecimento e apreensão do real, desenvolveu uma doutrina da representação e, particularmente, da representação “apreensiva”, analisou cuidadosamente os procedimentos inferenciais que alegadamente nos conduzem da esfera da evidência comum ao domínio das realidades não-evidentes, por meio de signos ou de

---

<sup>13</sup> Bento Prado Jr. menciona a crise por que passaram as ciências dogmáticas ao falar do neopositivismo: “Mas, nos Estados Unidos, pelo menos, que acolheu no fim da década de 30 muitos filósofos de língua alemã inspirados pelo Círculo de Viena, que fugiam do nazismo, instalou-se uma inegável hegemonia do neopositivismo na epistemologia em geral, da física às ciências sociais. Mais do que isso, a filosofia importada parecia encontrar terreno propício, como se houvesse uma harmonia preestabelecida entre o empirismo lógico, de um lado, e, de outro, o behaviorismo de origem norte-americana ou a prática de uma economia positiva limitada e quantificável. Fora dos modelos matemáticos e das evidências empíricas não haveria salvação. Logo, todavia, o programa neopositivista começou a fazer água por todos os cantos, e a exibir suas limitações com a crise dos dogmas da imaculada concepção e da imaculada observação. Quine, por exemplo, acerta seu tiro no coração, mostrando a impossibilidade de traçar uma linha nítida entre proposições analíticas e proposições sintéticas, entre o que é puramente lógico e o que é puramente empírico. Por outro lado, os filósofos como N. R. Hanson, uma nova filosofia da ciência caminha na mesma direção, insistindo na ‘impregnação teórica’ dos dados observacionais. Na Alemanha a querela do positivismo opunha dialética e hermenêutica ao ‘pós-positivismo’ de Popper (já que sacrificara o famoso princípio da verificação), substituindo-o pelo oblíquo critério da falsificabilidade, que fornece uma ideia mais dúctil de demarcação. Nos países de língua inglesa, os filósofos da física – recuperando a epistemologia comparada de Duhem e de Alexandre Koyré – reintroduzem a história da ciência no coração da epistemologia e, com ela, a ideia da multiplicidade dos paradigmas. Em todos os casos, é o ideal da *unified science* que entra em crise. É para uma concepção mais larga da Razão e da Ciência que se voltam então os espíritos. Ou, pelo menos, para o reconhecimento do fato incontornável de um mínimo de pluralismo ou de perspectivismo metodológico, que compromete a hegemonia do ideal de toda a ciência unificada no estilo da *hard science*” (PRADO JR., B. **Retórica na economia**, p. 7-8). Sobre o tema, ver ainda CARRILHO, M.M. **Jogos de Racionalidade**, p. 23 e ss.

<sup>14</sup> “O ceticismo como concepção filosófica e não como uma série de dúvidas relativas a crenças religiosas tradicionais, teve sua origem no pensamento grego antigo. No período do helenismo as várias observações e atitudes de filósofos gregos de períodos anteriores foram desenvolvidas, formando um conjunto de argumentos, estabelecendo que (1) nenhuma forma de conhecimento é possível; ou que (2) não há evidência adequada ou suficiente para determinar se alguma forma de conhecimento é ou não possível e que, portanto, devemos suspender o juízo acerca de todas as questões relativas ao conhecimento” (POPKIN, R. **História do ceticismo de erasmo a spinoza**, p. 13).

demonstrações. E construiu toda uma teoria dos signos e toda uma lógica da demonstração.<sup>15</sup>

Diante das novas circunstâncias históricas que caracterizaram o século XX, as filosofias dogmáticas, antes prestigiadas, passaram a ser vistas com desconfiança, ocorrendo o inverso com o ceticismo.

Com efeito, a partir da crise de auto-estima que afligiu a humanidade em face do impacto desvelado em obras como as de Darwin, Freud, Nietzsche, bem como pelas filosofias da linguagem, crise que se agravou a partir das explosões de duas bombas atômicas no Japão em 1945, a partir do que a própria tecno-ciência perdeu a credibilidade de que dispunha, foi o fundamentacionismo que passou a ser visto como uma postura insana (predicado este que tradicionalmente era atribuído ao ceticismo), sendo que as pretensões de “...querer tudo justificar, tornar-se-ia um empreendimento insensato, porque completamente irrealizável, não podendo senão levar a uma regressão ao infinito. O exercício hiperbólico da crítica é insensato porque, na sua ânsia de absoluto, dissocia pensamento e contexto, negligencia as exigências da ação no pensamento, as suas interações constantes e deixa, afinal, escapar a exigência de continuidade sem a qual o exercício da razão se tornaria incompreensível.”<sup>16</sup>

Conforme mencionado acima, a própria tecno-ciência, antes vista como um campo dotado de uma saber inabalável<sup>17</sup>, sofreu a interferência desse “...novo terreno aberto pela crise do ideal da *unified science* ou do ‘modernismo’ (...). Os limites desse novo terreno são bem definidos: crítica do positivismo, mas a partir de pontos de vista diferentes. Tais pontos são o neopragmatismo de Rorty, a teoria crítica na sua versão habermasiana, a integração ricoeuriana dos instrumentos da filosofia analítica, da fenomenologia e da hermenêutica, a epistemologia kuhniana, com suas ideias de revolução científica e de mudança de paradigma.”<sup>18</sup>

Uma vez conhecida a extensão e a força do golpe sofrido pela razão, não é difícil concluir que não só a tecno-ciência foi abalada, mas também outros ramos da cultura humana não ficaram incólumes, tais como a religião, a política e a moral.

---

<sup>15</sup> PORCHAT, O. **Ceticismo e argumentação**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 224. O mesmo artigo também consta em CARRILHO, M.M. (Org.). **Retórica e comunicação**, p. 123-164.

<sup>16</sup> GRÁCIO, R.A. **Racionalidade argumentativa**, p. 44.

<sup>17</sup> Sobretudo com o advento do positivismo filosófico, que se originou no século XIX com a obra de Augusto Comte, a partir do que surgiram posteriormente outras vertentes, como por exemplo as de John Stuart Mill e Herbert Spencer.

<sup>18</sup> PRADO JR., B. **Retórica na economia**, p. 8-9.

Vale dizer que a relevância do problema do relativismo decorrente da postura cética não se restringe aos *campi* universitários. Com efeito, enquanto já na década de 1920 Ortega y Gasset costumava dizer que esse é o problema de nosso tempo, nos dias correntes, em que os avanços nos transportes e nas comunicações nos fazem interagir cada vez mais com pessoas de todo o globo, não se pode ignorar que não há consenso no mundo senão talvez, paradoxalmente, quanto ao fato de que não há consenso. Para um, a verdade absoluta é uma; para outro, outra; e para terceiros, cada vez mais numerosos, essa mesma divergência indica de forma singela que não há verdade absoluta.

Assim, a afirmação de que toda a verdade é relativa, mesmo não sendo nem de longe consensual, é proclamada hoje por qualquer estudante de ensino médio, com ares de quem diz uma verdade absoluta.

Ora, se tudo é relativo, não há certo ou errado absoluto; se tudo é relativo, não há verdade absoluta. O “...dogmatismo não se sustenta sem argumentação conclusiva, mas o ceticismo mostrou que nenhuma argumentação é conclusivamente verdadeira”.<sup>19</sup> As consequências do relativismo são, do ponto de vista ético, o cinismo e, do ponto de vista gnoseológico, o ceticismo.

Ainda segundo Porchat, o dogmático, cuja argumentação se atribui uma força de persuasão absoluta, “...deveria reconhecer o caráter eminentemente relativo de seus argumentos, que persuadem tão-somente alguns poucos auditórios particulares. O ideal do consenso universal dos homens de razão, obtido por via de argumentos, se revela um mito”<sup>20</sup>.

Não há possibilidade de consenso pela via da argumentação? Não há verdade? De fato, a aceitação desses pontos de vista leva à característica dominante da cultura contemporânea: o cinismo e o ceticismo.

Talvez por isso o antropólogo Ernest Gellner costumasse afirmar, parodiando Karl Marx<sup>21</sup>, que “um espectro assombra o pensamento humano: o relativismo”.<sup>22</sup>

Esse espectro é justamente a tese de que não há verdade absoluta, isto é, de que a verdade de uma proposição é relativa às circunstâncias em que esta é formulada.

---

<sup>19</sup> PORCHAT, O. **Ceticismo e argumentação**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 226.

<sup>20</sup> PORCHAT, O. **Ceticismo e argumentação**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 226.

<sup>21</sup> “Um espectro assombra a Europa: o espectro do Comunismo” (MARX, K., ENGELS, F. **O manifesto comunista**, p. 7).

<sup>22</sup> Com essa frase Gellner iniciou, em 17 de maio de 1994, sua palestra intitulada “O Relativismo *versus* Verdade Única”, que teve lugar no ciclo de Palestras “O Relativismo Enquanto Visão do Mundo”, promovido pelo Banco Nacional entre 17 e 20 de maio de 1994, na cidade de São Paulo-SP.

Uma das expressões clássicas do relativismo talvez seja a máxima de Protágoras, para quem “o homem é a medida de todas as coisas; das coisas que são enquanto são, das coisas que não são enquanto não são”.<sup>23</sup>

Vale dizer que essa postura relativista foi sempre muito combatida na antiguidade – talvez a razão de ser da filosofia platônica, que se contrapunha aos sofistas – porém a disputa era acirrada, pois os filósofos que punham em suspenso a razão dada a impossibilidade de verdade, eram muito populares na época. Há inúmeros exemplos, além de Protágoras, de filósofos da Grécia clássica com posturas relativistas, tais como a de Xenófanes, de Colofão:

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.<sup>24</sup>

Ou ainda a postura de Górgias<sup>25</sup>, que, segundo a síntese elaborada por Enrico Berti, considerava a razão incapaz de apreender a verdade:

...1) o ser não é; 2) ainda que fosse, não seria cognoscível; 3) ainda que fosse cognoscível, não seria comunicável. A consequência dessas três teses era que o *logos*, ou seja, o discurso, não tem mais a função de tornar possível a comunicação, transmitindo de uma pessoa a outra o conhecimento e significando, por meio do conhecimento, a realidade. Ele, ao contrário, se substitui à realidade, a instaura, por assim dizer, ele mesmo, cria-a e, em vez de comunicar pensamentos, produz diretamente os efeitos, isto é, causa das paixões, dominando assim completamente a pessoa.<sup>26</sup>

Mas nada se compara ao ceticismo que fora professado por Pirro<sup>27</sup>, cuja crítica é dirigida expressamente contra os que pretendem ter encontrado a verdade. São eles os

---

<sup>23</sup> **Os Pré-Socráticos**, in Os Pensadores, p. 32. Segundo Alf Ross, Protágoras ensinou *skepsis* (σκεπσις: percepção sensorial através da visão): “*skepsis* no conhecimento e na moralidade – resumida na fórmula: ‘o ser humano é a medida de todas as coisas.’ Porém, é imperioso lembrar que o conhecimento em relação ao qual Protágoras era cético era aquele que até então fora a meta dos filósofos: a percepção absoluta do imutável; e que a moral em relação à qual era cético era a lei absoluta, a validade divina. Protágoras se deu conta da inutilidade [e fatuidade] das tentativas dos filósofos de conhecer a *essência* absoluta da existência e das coisas, e ensinou que todo conhecimento reside na percepção de nossos sentidos e é, por conseguinte, necessariamente relativo e individual. As coisas são tal como as vemos, mas os seres humanos as vêem de maneiras diferentes. Mas o homem cuja mente esteja sã as vê da mesma maneira que outros que se acham na mesma condição” (ROSS, A. **Direito e justiça**, p. 274-275).

<sup>24</sup> XENÓFANES de Colofão. Fragmento 15, **Os Pré-Socráticos**, in: Os Pensadores, p. 70-71.

<sup>25</sup> Apontado por Aristóteles como o descobridor da retórica.

<sup>26</sup> BERTI, E. **As razões de aristóteles**, p. 167.

<sup>27</sup> Depois abraçado por Sextus Empiricus, cujo pensamento, denominado neo-pirronismo, ressurgiu revigorado no século XX, inclusive no âmbito jurídico. Vale dizer que, segundo Porchat, mesmo Descartes se utilizou do ceticismo pirrônico: “Inaugurando um estilo de filosofar basicamente justificacionista e fundamentacionista, que requer, como condição prévia para a constituição do saber filosófico, uma *tabula rasa* de nossas certezas comuns, em geral – e de nossas certezas sobre o mundo exterior, em particular – o cartesianismo reservou ao ceticismo um curioso destino. Porque, ao utilizar instrumentalmente o ceticismo de que metodologicamente se alimenta, ele estranhamente o preserva, embora pretendendo superá-lo. A suspensão cética de juízo sobre o mundo exterior converteu-se em estratégia-padrão e em preliminar metodológico ao filosofar. Com isso, o

filósofos a quem se convencionou denominar dogmáticos, os que pensam ter um conhecimento exato de como as coisas são por natureza. Os dogmáticos põem como realmente existentes as coisas sobre as quais discorrem; seu discurso se pretende a expressão verdadeira de uma realidade como tal conhecida. Esse discurso assume com frequência a forma de um sistema doutrinário que compõe e articula dogmas uns com os outros e com os fenômenos que se impõem a nossa aceitação comum.<sup>28</sup>

Contra essas tentativas dogmáticas é que os céticos, a partir das mesmas premissas aceitas pelos dogmáticos – no interior da lógica destes últimos, vão estabelecer uma série impressionante de argumentos contrários:

...que não existe a verdade, tal qual os dogmáticos a conceberam, nem há algo verdadeiro; que não há realidade evidente, que nada é evidente; que não há critério de verdade, porque nenhuma das espécies de critério propostas pelos dogmáticos nos provê de conhecimento seguro; que é inconcebível e inapreensível o sujeito humano, como o entendem os dogmáticos; que não se pode descobrir a verdade nem julgar as coisas pela sensibilidade ou pelo entendimento, ou pela operação conjunta de uma e outro, isto é, por nenhuma de nossas faculdades pretensamente cognitivas; que a representação (*phantasia*) dogmática é inconcebível, inapreensível, nem se podem julgar por ela os objetos; que o signo, tal como o dogmatismo o define, é inconcebível, irreal, não existe signo; que argumentos conclusivos são inapreensíveis, que não se podem descobrir argumentos verdadeiros, nem é possível descobrir um argumento que deduza algo *ádelon* (não-evidente) a partir de premissas evidentes, dada a relação mesma que conecta conclusão e premissas; que não há realmente demonstrações e as demonstrações são portanto irrealis, são nada; que a demonstração é, de fato, inconcebível, é algo não-evidente...<sup>29</sup>

Portanto, os céticos questionam:

...a aceitabilidade das premissas da argumentação proposta e das premissas dessas premissas, renovadamente exigindo justificação e fundamento, acenando portanto com uma regressão ao infinito. Cuidará também de prevenir qualquer circularidade dissimulada na argumentação adversária, que eventualmente introduza nas premissas matéria decorrente da tese a ser provada. E, sobretudo, não permitirá que os oponentes se proponham a deter o processo de fundamentação, assumido algo *ex hypothéseos*, isto é, à maneira de um “princípio” ou axioma, pretextando tratar-se de um enunciado indemonstrável e que de si mesmo se impõe à nossa apreensão, de uma verdade que por si mesma se faz aceitar pela razão e que prescinde de fundamento outro. Os dogmáticos, com efeito, pretendem que não somente a demonstração, mas toda a filosofia, procede *ex hypothéseos*.<sup>30</sup>

---

cartesianismo deu um passo decisivo para a incorporação da mensagem cética ao pensamento moderno, o que nos permite mesmo falar adequadamente de um *modelo cético-cartesiano* estabelecido no início das *Meditações*” (PORCHAT, O. **Ceticismo e mundo exterior**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 124-125).

<sup>28</sup> Cf. PORCHAT, O. **Ceticismo e mundo exterior**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 213-214, em que há a sistematização do pensamento de Pirro a partir de Sextus Empiricus. Da mesma forma, cf. ADEODATO, J.M. **Pirronismo, direito e senso comum: o ceticismo construtor da tolerância**, p. 328-335.

<sup>29</sup> PORCHAT, O. **Ceticismo e mundo exterior**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 224-225.

<sup>30</sup> PORCHAT, O. **Ceticismo e mundo exterior**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 222-223. Princípios (*arkhé*), na noção aristotélica, são aquelas proposições que desempenham nos argumentos o papel de premissas, sem que sua verdade se tenha estabelecido como conclusão de argumentos anteriores. A validade (pelo menos como verdade) de tais princípios é incisivamente negada pelos céticos.

Essa relatividade manifesta de todas as coisas sempre foi reconhecida pelos céticos como uma das razões determinantes que os induzem a suspender o juízo (a *epokhé*) sobre a verdade e a realidade absoluta delas. A *epokhé* é, portanto, esse “...estado de repouso do entendimento devido ao qual nada negamos nem assertamos, impossibilitados de escolher algo como verdadeiro ou falso, o equilíbrio das razões contrárias incapacitando-nos para dogmatizar”.<sup>31</sup>

#### 4. Indivíduo e Cultura

Partindo-se da ideia de razão como aquela que relaciona meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos estabelecidos e não considerando o grau de racionalidade desses fins, tem-se o fenômeno do objetivo que não é racional por si mesmo, é aquele que implica alguma espécie de lucro, de utilidade. As ações não são consideradas se não forem úteis, e a razão é tornada instrumento. É essa ideia de razão, chamada por Horkheimer de razão subjetiva, que se opõe à razão objetiva presente nas relações e instituições sociais além do indivíduo, a qual predominou durante tanto tempo e passa por uma crise como já mencionado.

Esse conceito de razão [objetiva] jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios.<sup>32</sup>

Portanto, a razão objetiva seria um princípio inerente à realidade, com meios para se entender a estrutura fundamental do ser, a partir da qual se pode estimar o destino humano, enquanto a outra forma seria uma faculdade subjetiva da mente individual.

A razão subjetiva tem sua parcela de importância se verificada sua contribuição para a dissolução do pensamento místico. Porém a crise atual da razão, que segundo Horkheimer foi subjetivada, consiste justamente no fato de que o pensamento humano está cada vez mais incapacitado de perceber a objetividade: ele a nega ou ignora, e a realidade, seja ela particular ou coletiva, passa a não ser vista como racional por si.

---

<sup>31</sup> PORCHAT, O. **Ceticismo e mundo exterior**. In: Vida Comum e Ceticismo, p. 228. Para João Maurício Leitão Adeodato, o ceticismo é construtor de tolerância porque, em “... primeiro lugar, de um ponto de vista gnoseológico, o postulado de que um conhecimento preciso do mundo, uma relação inteiramente inadequada entre a mente de cada ser humano e os objetos em torno não é possível, o que relativiza de um modo intransponível a percepção dos mesmos acontecimentos; depois, de um ponto de vista axiológico, o postulado de que o ceticismo não consiste no desprezo pela justiça nem no abandono de quaisquer parâmetros éticos, mas sim que serve de elemento imunizador contra a intolerância e o dogmatismo” (ADEODATO, J.M. **Pirronismo, direito e senso comum: o ceticismo construtor da tolerância**. p. 317).

<sup>32</sup> HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**, p. 14.

A partir do momento em que o pensamento é considerado um instrumento para as ações humanas, e serve para ações que possam ser avaliadas como boas ou más, não estabelecendo critérios de julgamento, em que a razão “fundamenta (...) tanto a ideologia do lucro e da reação quanto a ideologia do progresso e da revolução”<sup>33</sup>, abre-se espaço para a possibilidade de uma manipulação ideológica. Ao analisar a indústria cultural<sup>34</sup>, Adorno e Horkheimer falam de uma colonização do pensamento feita pela cultura massificada, fato que associado aos princípios de uma sociedade capitalista oportuniza ainda mais a emersão de interesses econômicos. O pensamento neutralizado pela indústria cultural torna-se mecânico, as ideias automáticas e instrumentalizadas, sem sentido próprio, apenas uma adequação a fins cada vez menos determinados pela razão. Horkheimer fala da mudança do sentido na a constituição política e com ideais que perderam seu sentido original. Para ele, a constituição política:

...em sua origem, (...) foi ideada como uma expressão de princípios concretos fundados na razão objetiva; as ideias de justiça, igualdade (...) se proclamavam corresponder à razão. Posteriormente o conteúdo da razão foi arbitrariamente reduzido a ser simplesmente uma parte deste conteúdo, (...) o particular tomou o lugar do universal.<sup>35</sup>

Portanto conceitos que já foram relacionados à razão perdem suas raízes intelectuais e a formalização a torna um instrumento social prático<sup>36</sup> para a humanidade, juntamente com a ideia de tolerância, que embora permita mais liberdade frente a normas, traz consigo a neutralidade e o rigor, levando o que não pode (e muitas vezes até o que pode) ser comprovado cientificamente por dados e estatísticas ao relativismo.

Ao se aplicar o relativismo às culturas, em que povos ou pequenos grupos teriam o direito de manter autonomia em relação a normas morais de convívio, mesmo que isso represente a aceitação por parte do restante da população de práticas consideradas violadoras de direitos estabelecidos como fundamentais à dignidade humana (poder-se-ia analisar o embate recorrente e atual entre o relativismo cultural e a universalização dos direitos humanos), depara-se com o questionamento de quão premente é o debate sobre a necessidade ou não de se estabelecer uma ética universal.

---

<sup>33</sup> HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**, p. 33.

<sup>34</sup> Cf. HORKHEIMER, M., ADORNO, T.W. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**, 1997.

<sup>35</sup> HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**, p. 29.

<sup>36</sup> HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**, p. 27.

Apel<sup>37</sup> apresenta essa ideia de ética universal como paradoxal: necessária e impossível.

Levando-se em consideração a globalização, a interação possibilitada às culturas pelo avanço tecnológico e pela informação que superou e renovou conceitos de tempo e espaço, o argumento de Apel de que vivemos em uma civilização unitária não pode ser negligenciado em nenhuma análise que tenha por objeto o tema do indivíduo e da cultura. Para isso, ele invoca exemplos como o da interação internacional técnico-científica, em que claramente o comércio habita no rol dos interesses da comunidade global como um todo, unindo-a; enquanto a moral é ainda conservadora e defendida localmente. Outro argumento em favor da unidade é o dos efeitos de degradação ambiental, que afetam o planeta como um todo e exigem reação coletiva para além da noção de comunidades morais:

A civilização técnico-científica confrontou todos os povos, raças e culturas, sem consideração de suas tradições morais grupalmente específicas e culturalmente relativas, com uma problemática ética comum a todos. Pela primeira vez na história da espécie humana os homens foram praticamente colocados ante a tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em medida planetária.<sup>38</sup>

Segundo Apel, além da necessidade dos povos se perceberem como uma única comunidade, a filosofia tem o papel de encontrar forma de validar a possível ética universal em uma era de ciência.

Com a crise da razão levada a proporções em que tudo é visto como relativo, validar objetivamente normas ou juízos de valor é tarefa praticamente impossível, relegada à irracionalidade ou arbitrariedade. A necessidade de neutralidade, de rigor e ausência de juízo valorativo imposta a toda e qualquer análise afeta diretamente na possibilidade de fundamentação de normas éticas:

Da ética tradicional ou filosofia prática resultou, neste contexto, a ‘metaética’ analítica, que em geral se entende a si própria como descrição científico-teorética, não valorativa, do uso da linguagem ou das regras lógicas do assim chamado ‘discurso moral’. Toda filosofia que não se conforma com essa transformação, isto é, toda filosofia que procura superar a ‘tese da neutralidade’, da metaética analítica em favor de uma fundamentação de normas morais, parece deduzir normas de fatos, e, com isso, faltar contra o princípio humesiano da distinção entre o que é e o que deve ser.<sup>39</sup>

Portanto, para o estabelecimento de uma ética que supere as diferenças morais ou culturais, o ideal de neutralidade científica parece não poder ser o mediador entre

---

<sup>37</sup> “Uma ética universal, intersubjetivamente válida, de responsabilidade solidária, parece (...) ser ao mesmo tempo necessária e impossível” (APEL, K-O. **Estudos de moral moderna**, p. 76).

<sup>38</sup> APEL, K-O. **Estudos de moral moderna**, p. 74.

<sup>39</sup> APEL, K-O. **Estudos de moral moderna**, p.76.

teoria e prática, pelo menos na forma que atualmente aparece priorizado no fenômeno aqui denominado como crise da razão.

## 5. Conclusão

O presente artigo adotou como ponto de partida a crise por que passa a razão desde o início do século XX e as consequências dessa crise sobre a filosofia da ciência, em que se viu que denominado niilismo ocidental, em muitos aspectos, foi bastante frutífero, com o abandono da defesa da possibilidade de uma ciência dogmática encastelada em princípios normativos rígidos e inflexíveis, que deveria se impor como verdade monolítica; e também propiciou, por conta dos ataques dos cétricos contra o pensamento dogmático, uma maior tolerância política.

A impossibilidade de se chegar à verdade não retira a necessidade de agir, e para tanto se firmam regras de ação, sendo a ciência, com sua capacidade de fazer previsões sensatas, uma regra de ação que funciona ou que pelo menos tem funcionado com resultados significativamente melhores do que outras formas de crenças.

Porém, vê-se, por um lado, que a razão – e sua crise – está calcada no que se pode denominar de razão instrumental capitalista; e, por outro, que a tolerância derivada do ideal de neutralidade científica não é capaz de dar conta do debate acerca da necessidade ou não de se estabelecer uma ética universal e quais seriam seus fundamentos, fato que culmina, em última instância, no debate acerca dos direitos humanos, cujos fundamentos ainda representam uma questão em aberto, conforme aduz Roberto Vernengo:

Los derechos humanos son asunto importante: a todos nos incumbe personalmente que se respeten y que se extiendan. Pero son también problemas. Como tales, no estamos muy seguros de ellos; dudamos de que efectivamente los hayamos conquistado. Ni siquiera estamos muy seguros de que los entendamos cabalmente: no tenemos aún una teoría suficiente para pensarlos con plenitud. Quizás los recursos tradicionales y envejecidos de la ciencia jurídica no responden a fenómenos nuevos que necesitan de nuevas categorías y de nuevos recursos teóricos.<sup>40</sup>

A partir do Renascimento, as ciências adquiriram prestígio crescente sobre os modelos anteriores do pensamento, até o ponto de que se pode afirmar que a ciência em geral foi a religião dos séculos XIX e XX. Em nossa cultura se estima que o ponto culminante do conhecimento humano a respeito de um tema é a organização dos dados em um sistema

---

<sup>40</sup> VERNENGO, R.J. *Dos ensayos sobre problemas de fundamentación de los derechos humanos*, p. 03.

dotado de uma ordem temática, de um método de percepção e de um motor de inferência, de tal modo que possamos confiar nas proposições que dentro desse sistema possam se verificar. Dessa maneira, qualquer atividade que se qualifique como ciência gera uma forma específica de respeito e quem a levar a cabo, ao se denominar como cientista, adquire um prestígio intelectual e social que não se concede aos técnicos nem aos artesãos, mas sim aos artistas a partir de um certo nível de apreciação.

Entre um artista e um artesão há uma diferença de grau: atribui-se ao artesão o feitiço de obras artísticas menores, amiúde vinculadas com objetos utilitários. Mas entre um cientista e um técnico há uma distinção qualitativa: um cientista é quem, a partir de um conhecimento atualizado de sua ciência, investiga para fazer avançar o conhecimento.

Um técnico, por outro lado, é aquele que se sustenta sobre o conhecimento científico para resolver problemas da vida prática. Desse modo, pode-se dizer que um médico é um técnico que conhece várias ciências (anatomia, fisiologia, biologia, semiologia clínica, farmacologia etc.) e as aplica, com alguma margem de erro, para intentar a cura dos enfermos que trata.

No campo jurídico, supõe-se que um advogado, juiz ou consultor é um técnico: como o médico, trata de defender o seu cliente, de o aconselhar ou de fazer justiça imparcial a partir dos seus conhecimentos do direito. Esses conhecimentos, portanto, deveriam constituir uma ciência.

No entanto, essa postulação é duvidosa na medida em que utilizemos a palavra “ciência” com o significado que lhe atribui a epistemologia clássica: uma organização de conhecimentos acerca de uma classe determinada de objetos, fundada em um método intersubjetivamente aceitável e capaz de apreciar regularidades de fato e as sintetizar em leis ou hipóteses que permitam explicar os fenômenos e, ao menos em alguma medida, predizer-lhes.

Antes de tudo há que se reconhecer que a opinião pública não duvida da existência de uma ciência do direito. Nesse contexto é possível falar de um grande jurista, cuja palavra deve ser considerada seriamente, e de um simples observador, cujas opiniões deverão ser comparadas com uma “verdade jurídica superior”. É certo que os grandes juristas têm por vezes opiniões diferentes, mas esse fenômeno se atribui à natureza do conhecimento jurídico, no sentido de que a complexidade da mente e das ações humanas impede uma certeza completa acerca das normas aplicáveis a uma infinita variedade de conflitos. Se a

ciência do direito fosse como as outras ciências, nosso objetivo teria o mesmo propósito descritivo e explicativo das ciências em geral; mas não é seguro que esse seja o objetivo predominante do pensamento jurídico cotidiano.

O direito é prescritivo, de maneira que a ciência do direito não estaria preponderantemente destinada a descrever fatos, mas sim a descrever e sistematizar as normas que regem esses fatos. Por certo, essa posição conduz a uma teoria jurídica estritamente positivista e normativista, que resulta controvertida, não só pelas tendências realistas, mas também pela influência realista sobre o próprio normativismo, que lhe impõe depender da eficácia, admitir o direito consuetudinário e buscar o modo de incluir e explicar a coisa julgada.

O debate acerca da existência de uma ciência do direito preocupa os juristas, mas não parece ter importância fundamental no desenvolvimento da vida jurídica: com ciência ou sem ela, o importante é que os juristas, os juízes e os advogados, os técnicos e os demais operadores do direito, contem com o devido conhecimento da matéria que manejam.

Essa reflexão permite baixar de tom o debate para nos perguntarmos se dispomos, ao menos, desse conhecimento. Mas talvez essa pergunta também deva receber uma resposta duvidosa se aplicarmos ao campo jurídico o significado mais estendido da palavra “conhecimento”.

Alternemos por um momento o objeto e pensemos na Lua. Nosso conhecimento sobre a Lua é notavelmente incompleto, ainda que tenha crescido consideravelmente nos últimos cinquenta anos. Mas todos sabemos o que é a Lua. Esse conhecimento depende de duas condições claras: todos identificamos a Lua do mesmo modo e todos compartilhamos o mesmo método (a observação) para aceitar qualquer proposição descritiva sobre a Lua. Dessa maneira, aquilo que se afirma pode ser comparado com os resultados do método e ser qualificado como verdadeiro (ao menos por ora), como falso, como uma conjectura possível ou ainda como uma afirmação aventureira acerca de um tema completamente desconhecido.

Essas condições não se cumprem no caso do direito. A pergunta “o que é o direito?” recebe respostas muito variadas, mas, antes de tudo, está mal formulada. Não há uma coisa identificável como o direito, assim como não há uma coisa identificável como a poesia ou como o progresso da educação.

Não se trata de coisas, nem de fatos perceptíveis pelos sentidos, mas sim de conceitos abstratos, elaborados a partir de certos fatos, para melhor falar deles de maneira compreensiva (graças a classificações arbitrárias) e os relacionar com outros conceitos igualmente abstratos. Quando a pergunta se formula de modo ontológico, a resposta esperada se converte em metafísica, ainda que cheia de certeza retórica.

Por outro lado, se a pergunta se formula mais modestamente, como, por exemplo, qual sentido queremos atribuir à palavra “direito”, as distintas respostas se tornam mais compreensíveis desde um ponto de vista pragmático.

Uma dessas respostas pretende elaborar um conceito que todos possam usar, independentemente de seus próprios interesses políticos ou convicções morais, e que sirva para descrever a realidade segundo certos juízos de relevância acerca de suas condições (Realismo Norte-Americano, Ross, Rawls etc.).

Outra resposta procura um modelo abstrato do sistema normativo, capaz de incluir qualquer conteúdo, mas submetido a precisos axiomas de pertinência e derivação (Kelsen, Hart).

Outras respostas mais, um sistema submetido a certos princípios permanentes, de origem não necessariamente religiosa, mas seguramente metafísica (Cossio, Reale, Vigo, Alexy etc.).

Há respostas que preferem uma estrutura parecida com a anterior, mas distinta em seus axiomas, que agora se remetem à democracia representativa e aos direitos humanos, e em sua permanência, que depende de certos consensos históricos cuja modificação, ainda que possível, não está claramente prevista (Habermas, Dworkin etc.).

Finalmente, outras respostas propõem como direito um conceito bem mais “malvado”, que deve ser desmascarado, destruído e mesmo substituído por outro mais justo, cujo desmascaramento posterior não consegue tampouco prever (Critical Law Studies - CLS, Marx, direito alternativo).

Eleger um propósito entre tantos outros, sem os confundir, nem os mesclar, seria seguramente útil para a claridade do pensamento; mas não seria suficiente para abrir caminho para o conhecimento. Ademais dessa clarificação, não se dispõe de um método apropriado ao fim proposto.

O positivismo jurídico moderno se funda na leitura dos textos jurídicos, mas tem dificuldades para incluir os costumes em seu sistema e não é capaz de explicar razoavelmente a coisa julgada.

O ponto de vista lógico é perfeito em si mesmo, mas não serve para descrever os desvios que se admitem no dia-a-dia da aplicação do direito.

Ao jusnaturalismo, tanto o tradicional quanto o democrático e liberal, falta uma epistemologia confiável.

A visão crítica, certamente aguda e certa, não nos permite elaborar um conceito de direito que sirva para todos.

Se desejamos realmente descrever, na realidade, algo que possa ser denominado como “direito”, nossa única alternativa, em minha visão, é o realismo jurídico, mas não em suas versões norte-americana e escandinava, que acabam por se referir à função dos juizes ou de outros operadores do poder, mas sim em outro sentido mais intenso, em que o direito fique reduzido a um estado disponível ao conjunto da comunidade, cambiante a cada momento e praticamente impossível de ser indagado ou de ser compreendido em sua totalidade.

Esse tipo de conhecimento poderia fundar uma verdadeira ciência do direito, mas essa ciência não seria útil para os advogados, para os juizes e nem para os juristas, que não pretendem tanto investigar os fatos, mas sim encontrar argumentos para influir sobre eles.

Por essa razão, o raciocínio jurídico, tão distante do realismo como a própria realidade possa lhe permitir, salta de uma teoria para outra e amiúde se apoia ao mesmo tempo em duas ou três teorias distintas: o operador do direito tem sempre uma tese para defender, e cada teoria funciona para ele como um sistema peculiar de argumentos dispostos para seu uso, como curinga, conforme lhe exijam as circunstâncias.

Uma das consequências de tudo o que foi dito é a de que não só não dispomos de uma ciência do direito, mas que nem sequer é seguro afirmar que tenhamos um conhecimento do direito.

Não é difícil encontrar uma explicação para tudo isso: com o pensamento jurídico se busca a justiça (conformidade dos conteúdos com as preferências morais do observador, ou de um grupo mais ou menos numeroso de observadores) e sistematicidade (um sistema técnico de métodos e de classificações); mas a luta pelos conteúdos obscurece a pretensão de sistematicidade e, em momentos de crise, termina por a anular.

Não se afirma aqui que há de se abandonar a pretensão de justiça, posto que cada um de nós tem a própria e amiúde compartilhamos de alguma. O que se defende é que não deveríamos perder de vista os aspectos técnicos.

As ciências em geral avançaram exponencialmente a partir da revolução copernicana. O direito nunca teve a sua e, ainda que mude constantemente de conteúdos e de propósitos, mantém a estrutura técnica da época de Justiniano.

É possível que a revolução copernicana do direito deva ser distinta daquela que se passou com a astronomia, com a física ou com a psicologia, devido ao caráter prescritivo das normas; mas o que parece seguro é que a atitude apropriada para se perseguir é a mesma de então: abandonar a linguagem mágica, não dar às palavras significados que não se remetam, em última instância, à observação empírica, distinguir descrição de valoração e fazer um esforço para construir um sistema de pensamento em que todos – amigos, adversários e inimigos – possam empregar por igual para se entenderem, acordarem, negociarem ou, se julgarem necessário, inclusive combaterem até a morte; mas com uma clara certeza acerca de quais sejam as diferenças entre todos e não detrás de palavras que sejam agitadas como bandeiras (políticas, ideológicas, religiosas etc.).

## 6. Referências

ADEODATO, J.M. **Pirronismo, direito e senso comum: o ceticismo construtor da tolerância**. In: *Ética e Retórica: para uma Teoria da Dogmática Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 317-347.

APEL, K-O. **Estudos de moral moderna**. Tradução de Benno Dischinger, Petrópolis: Vozes, 1994.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2002.

BERTI, E. **As razões de aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1998.

CARRILHO, M.M. **Jogos de racionalidade**. Porto: Asa, 1994.

CARRILHO, M.M. (Org.). **Retórica e comunicação**. Porto: Asa, 1994.

GRÁCIO, R.A. **Racionalidade argumentativa**. Porto: Asa, 1993.

HOBSBAWM, E. **Era dos extremos: o breve século xx: 1914-1991**. 2. ed. Tradução de Marcos Santarrita, São Paulo: Companhia das Letras, 8. reimpressão, 1997.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite, São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARX, K., ENGELS, F. **O manifesto comunista**. Tradução de Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

NIETZSCHE, F. **O eterno retorno**. *In: Os Pensadores*. 5. ed., v. I, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 2 v.

POPKIN, R. **História do ceticismo de erasmo a spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, O. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

PRADO JR., B. **Retórica na economia**. (Org. José Marcio Rego). São Paulo: Edições 34, 1996.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. *In: Os Pensadores*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Ísis Lana Borges *et alii*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ROSS, A.N.C. **Direito e justiça**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2000.

SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**. *In: Os Pensadores*. Tradução de Vergílio Ferreira, Luis Roberto Salinas Fortes, Bento Prado Júnior, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SEVERINO, E. **A filosofia antiga**. v. 1. Tradução de José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1986, 3 v.

SMITH, P.J. **Ceticismo filosófico**. Curitiba: UFPR, 2000.

VERNENGO, R.J. **Dos ensayos sobre problemas de fundamentación de los derechos humanos**. Buenos Aires: Cuadernos de Investigaciones 13 del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", 1989.

ZANONNI, E.A. **Crisis de la razón jurídica**. Buenos Aires: Depalma, 1980.