

ASTRÓNOMOS E ASTRÓLOGOS, NATIVOS E ANTROPÓLOGOS: AS VIRTUDES EPISTEMOLÓGICAS DO ETNOCENTRISMO

Filipe Verde

Os debates sobre a epistemologia da antropologia, sempre marcados pela procura de combinar de forma não paradoxal a premissa racional pela qual a disciplina se definiu como projecto de ciência com a premissa moral pela qual os antropólogos se tornaram os porta-vozes especializados do relativismo cultural, estão viciados por questões cujas respostas não podem ser dadas nos termos em que as próprias questões que neles se colocam sugerem. E a ser assim, é útil adoptar uma estratégia de reflexão que não se guie pela finalidade de dar solução aos paradoxos resultantes da procura de combinar coerentemente racionalidade epistemológica e relativismo moral, mas antes pela tentativa de nos vermos livres deles para, a partir de uma perspectiva menos condicionada, nos embrenharmos de forma mais lúcida e fecunda nos desafios da compreensão cultural.

Bernard Williams, um dos muitos filósofos que intervieram nas discussões em torno do tópico do “relativismo”, distingue num dos seus textos duas formas possíveis de relação e conversação, que denominou de “confronto nocional” e “confronto real” ou “genuíno” (cf. Williams 2002 [1981]).¹ O que está em causa pode ser ilustrado por um exemplo imaginário. Vamos supor que um ateu está em sua casa quando duas testemunhas de Jeová lhe batem à porta. O desenlace previsível desse acontecimento é que a conversa entre ambos seja breve, que o primeiro, uma vez percebendo a intenção daquelas pessoas, de forma mais ou menos delicada, se escuse à conversa – o seu ateísmo resulta de uma posição culta e reflectida sobre as ideias religiosas, e está longe do seu horizonte pensar que pode mudar a sua opinião em função do que aquelas pessoas lhe pudessem vir a dizer. Mas vamos também supor que o ateu pensa que naquele momento não estava a fazer nada, que aquelas pessoas têm um ar simpático, que sem dúvida são movidas pelas melhores intenções e, portanto, os convida a entrar e se dispõe a escutar o que elas têm para lhe dizer. O resultado de um tal encontro é previsível para ele, que sabe que as testemunhas de Jeová ficarão frustradas pela incapacidade, por melhor que tenham exposto as suas razões, de o converter às ideias que lhe vieram apresentar e, assim, que mais tarde ou mais cedo perceberão a inutilidade de o prolongar. Uma vez terminado o encontro, o que tanto ele como as testemunhas de Jeová sabem é que o que aconteceu entre eles foi uma “conversa de surdos e de mudos”, que ambos estiveram a perder o seu

¹ Este ensaio retoma algumas das ideias que apresentei em *Mito, Culpa e Vergonha: Reflexões sobre uma Ética Ameríndia*, uma tese de doutoramento defendida em Fevereiro de 2003 no ISCTE. Quero agradecer a Robert Rowland, João Vasconcelos e João Leal os comentários críticos e sugestões que fizeram a versões anteriores deste texto.

tempo. Mais do que isso, e dada a irredutibilidade dos seus planos de crença respectivos e, portanto, dada também a natureza inamovível das premissas que sustentam essas crenças perante outras essencialmente divergentes, quando não mesmo incomensuráveis, o mais natural é que esse encontro tenha por efeito que cada um deles tenha reforçado a sua convicção em relação ao seu ponto de vista – e, assim, as testemunhas de Jeová batem na porta seguinte com renovado e acrescentado zelo missionário, e o ateu decide que, da próxima vez, se esquivará à conversa.

Este é um exemplo possível daquilo a que Williams chama “confronto nocional”, que se pode definir portanto como uma forma de conversação que se caracteriza pela incapacidade de gerar qualquer acordo significativo entre os seus protagonistas – em que, dir-se-ia, o único acordo possível entre eles é que discordam entre si. As razões desse desacordo prendem-se com a irredutibilidade das suas premissas respectivas, com a enorme amplitude da diferença entre as suas crenças, uma amplitude suficiente para que as posições de cada um não possam ser tomadas pelo outro a sério, a não ser, nas palavras de Williams, como “auto-ilusão ou paranóia”, dado que elas não constituem “opções reais”.

Uma vez compreendido o que Williams entende por “confronto nocional”, é fácil definir o “confronto real” ou “genuíno” – este é o simétrico do primeiro, uma forma de conversação cujos intervenientes partilham crenças semelhantes o suficiente para que possam reconhecer a pertinência das questões e argumentos do outro, integrá-los num aprofundamento da sua própria reflexão sobre essas questões, uma situação de que resulta que essa conversa possa contribuir para um maior esclarecimento mútuo sobre elas. Se a conversa entre as testemunhas de Jeová e o ateu, ou entre um astrólogo e um astrónomo, podem ilustrar o que Williams entende por confronto nocional, o confronto genuíno pode ser exemplificado pela conversação que, digamos, possam manter um filósofo da tradição hermenêutica e um filósofo da tradição pragmática sobre as formas de definição da verdade, ou um católico e uma testemunha de Jeová sobre o sentido do Evangelho.

Williams ilustra o confronto nocional através da evocação das relações entre nós ocidentais e as sociedades primitivas, mas a vantagem dos termos em que ele coloca a sua discussão, que nós aqui ilustramos através das figuras do ateu e das testemunhas de Jeová, é a de nos permitir enquadrar duas formas possíveis de encontro e diálogo independentemente da evocação das fronteiras culturais. É que, não obstante a distância que possa separar as crenças da testemunha de Jeová e as do ateu, ou de um astrólogo e de um astrónomo, é bem possível que uns e outros tenham frequentado a mesma escola, vivam na mesma cidade, se encontrem em acontecimentos sociais e até tenha cada um deles lido livros que o outro também leu – o manual liceal de filosofia e a Bíblia, ou partes dela, são exemplos prováveis.

A vantagem da exclusão da referência aos primitivos quando debatemos estas questões é que assim simplesmente nos livramos dos constrangimentos que a nossa própria cultura científico-humanista habitualmente coloca quando consideramos e avaliamos aquilo a que Williams chama confrontos nocionais. Somos pacificamente etnocêntricos em relação a ideias e crenças do nosso próprio mundo e cultura que julgamos como disparatadas, quando não absurdas e mesmo estúpidas – não fosse a palavra etnocêntrico, pelo seu prefixo “etno”, inadequada para descrever o nosso desacordo em relação ao que um antigo colega de escola nos possa vir dizer sobre astrologia. Ou seja, o cepticismo radical que mantemos em relação ao que consideramos os disparates que circulam entre certas pessoas da nossa cultura permite-nos discutir coisas que consideramos mais instrutivas e edificantes – ler não manuais de astrologia mas, por exemplo, livros de astronomia ou livros de epistemologia sobre a noção de verdade, livros de história ou boa literatura. Deixamos facilmente o que consideramos disparates de lado, porque de facto a nossa curiosidade orienta-nos não para confrontos nocionais mas para confrontos genuínos, e deixamos assim os astrólogos, e quem acredite neles, a conversar sozinhos, e na verdade nem nos preocupamos em tentar convencê-los de que é mais instrutivo ler livros de astronomia e de filosofia do que de astrologia, porque sabemos que também essa seria uma conversa de surdos e de mudos.

Mas retornemos ao exemplo imaginário do encontro entre o ateu e as testemunhas de Jeová, introduzindo-lhe uma outra dimensão. Vamos supor agora que o ateu decide ouvir com atenção as palavras dos outros, participar activamente da conversa, não em função do seu cepticismo ou em termos irónicos mas tendo em vista esclarecer o sentido do que estes lhe digam. Essa mudança de atitude, por importante que possa ser – quem sabe se assim, por exemplo, as testemunhas de Jeová não terão ocasião de ponderar e justificar mais profundamente as suas crenças –, não converte no entanto esse confronto nocional num confronto genuíno, dado que o ateu sabe que essa sua mudança de atitude não tem por fundamento, nem poderá ter como resultado, a possibilidade da sua conversão, isto é, o reconhecimento da validade das ideias dos seus interlocutores. Qual então a finalidade e o resultado da sua atenção às palavras destes? Não sendo aquela orientada pela expectativa de poder alcançar um plano de acordo significativo em relação aos tópicos em questão, o ateu fixará a sua atenção não no conteúdo dos discursos que escuta mas em algo que está para além desse conteúdo: nas condições contextuais – biográficas, psicológicas, sociais, as que forem – que lhe parecem tornar possível que aquelas pessoas acreditem no que acreditam, possam dizer o que dizem.

Nesse passo, o ateu aproximou-se da condição do antropólogo perante os nativos da sociedade exótica onde vai fazer o seu trabalho de campo. Este

sabe, leitor que foi dos manuais de antropologia, que vai encontrar aí ideias e crenças que não pode partilhar – no sentido de poder reconhecer como realistas ou verdadeiras –, mas sabe também que é seu objectivo conhecê-las o mais completamente possível. Vai, nesse sentido, estar atento a essas ideias, fomentar conversas sobre elas, de forma a ir assim apreendendo os contextos de acção que lhes conferem pertinência, o modo como elas se articulam com outras, acabando desse modo por familiarizar-se com elas o suficiente para que, de forma mais ou menos espontânea, se torne apto a tomá-las ele próprio como quadro coerente de referência das suas relações com os nativos. Chegado a esse ponto, regressa a casa com o objectivo de redigir uma monografia e, porque é antropólogo, o porta-voz e defensor especializado dos valores culturalmente relativistas característicos do meio a que pertence, vai mergulhar na literatura antropológica e filosófica sobre a racionalidade, que lhe permitirá explicar de forma sofisticada aos seus leitores aquilo que ele sabe que estes esperam encontrar na sua monografia – não a demonstração do realismo ou verdade das ideias dos nativos por si descritas (por exemplo, sobre a feitiçaria) mas o que justifica que eles possam acreditar nelas.

Para tal, o antropólogo socorre-se tradicionalmente (desde a viragem malinowskiana e boasiana de uma concepção universalizante para uma concepção particularizante de cultura) de um modelo de inteligibilidade holista, por exclusão do individualismo de tradição weberiana. As razões dessa escolha prendem-se com o facto de a sociologia de Weber se ter suportado na ideia de que aquilo a que chamamos “sociedade” e “cultura” são entidades continuamente geradas e trazidas à existência pela acção de *indivíduos*, de agentes conscientes que a orientam em função de expectativas resultantes da *compreensão* da situação em que agem, isto é, dos *sentidos* e *valores* que subjectiva e autonomamente lhes atribuem. É por referência a uma tal concepção do que é o objecto da sociologia que o pensamento de Weber incorpora aquela que é talvez a sua mais importante – mas sob a perspectiva da antropologia problemática – característica metodológica, segundo a qual a explicação, no sentido objectivista, dos fenómenos que ocupam o sociólogo passa pela apreensão compreensiva dos sentidos e motivos subjectivos subjacentes à acção daqueles que os protagonizam. Como ele próprio o diz, a sociologia “é uma ciência que se propõe compreender por interpretação a actividade social e assim explicar causalmente o seu desenvolvimento e os seus efeitos” (Weber 1978 [1922]: 4). Uma tal situação não contém nada de epistemologicamente problemático quando se considera a acção racional – aquela que define idealmente o comportamento do agente económico que visa maximizar os seus resultados pela adequação entre fins claramente definidos e os meios utilizados para os alcançar –, dado que para Weber a acção racional se explica a si mesma no sentido em que é imediata e automaticamente compreendida. O problema é que, e como sempre o sublinha

Weber, em termos estritos, nenhuma acção se conforma em absoluto com uma racionalidade desse tipo, e amplas esferas do pensamento e comportamento humanos parecem ser-lhe totalmente alheias. O problema basilar da sociologia weberiana é assim o de enquadrar racionalmente os elementos irracionais da realidade humana – as formas de acção que têm por detrás sentidos e avaliações condicionados por “preconceitos, erros de pensamento e erros factuais”, por “temperamentos”, “humores” e “afectos” e que, como tal, da perspectiva racional do investigador social, permanecem como não compreensíveis. A questão não é de somenos, porque o que ela delimita como irracional e epistemologicamente problemático invade toda a esfera da vida social.²

Os antropólogos, habituados a encontros com feiticeiros e pessoas que crêem na feitiçaria, ou pelo menos a descrições desses encontros e crenças, estão assim familiarizados com esses “desvios”, com esses “erros factuais e de pensamento” – afinal, como Weber sempre o sublinhou, o modelo de racionalidade que guia a acção do agente económico capitalista e do cientista é o produto de uma história social e cultural específica, um atributo original do Ocidente moderno, desconhecido tanto do seu passado pré-moderno como das culturas e sociedades não ocidentais. E é por o desconhecerem que os indivíduos desses mundos podem crer no que crêem e é por isso que, numa perspectiva individualista weberiana definida, temos de nos resignar a não os poder tomar e aos seus mundos como objectos da curiosidade e conhecimento sociológico, a não ser que, por brevemente que seja, deixemos para trás o individualismo metodológico a favor de uma perspectiva holista. É que aqui, como noutros domínios, a estratégia de Weber evidencia uma oscilação entre uma perspectiva individualista e compreensiva, à luz da qual a acção se define e apreende por referência ao sentido racional que os sujeitos lhe atribuem, e uma perspectiva holista e explicativa, à luz da qual se considera e reconstrói o contexto que justifica e permite explicar os seus “desvios” da racionalidade. Não sendo possível captar compreensivamente, por recurso a uma relação intelectual e intersubjectiva fundada numa racionalidade comum ao intérprete e ao interpretado, o sentido de uma dada acção, seria

² Weber procurou enquadrar metodologicamente tais ideias por recurso à sua famosa noção de “tipo-ideal”. O que esta tem implícita é a concepção de que as construções conceptuais e abstractas da ciência não são mais do que, e como o seu próprio nome indica, “idealizações” da realidade, i. e., construções estilizadas e simplificadas, feitas a partir da acentuação unilateral das suas características racionais em detrimento das irracionais. Nesse sentido, o que a noção de tipo-ideal consagra é o facto de, em termos estritos, a ciência ter de se conformar com a sua incapacidade de integrar as componentes não racionais do seu objecto, que são por si conceptualizáveis apenas enquanto “desvios” – “para o estudo científico (...) o modo mais pertinente de analisar e de expor todas as relações significativas irracionais do comportamento (...) consiste em considerá-las como ‘desvios’ de um desenvolvimento de acção construído na base da pura racionalidade por referência a fins” (Weber 1978 [1922]: 6). A noção de tipo-ideal sintetiza assim todo o esforço e ambiguidade da sociologia weberiana, consagrando-a como “uma tentativa de explicar empiricamente por que razão os homens não correspondem, na realidade, àquilo que seria de esperar se se atendessem apenas à sua natureza racional” (Rowland 1987: 33).

no entanto possível explicá-la, aceder à sua razão de ser, na medida em que a integrássemos no sistema colectivo de ideias e crenças de que faz parte. Através de uma tal estratégia de contextualização, Weber procura iludir os problemas levantados pelas premissas fundamentais da sua sociologia de uma forma que, no entanto, ao subordinar a compreensão à explicação, a vulgariza, porque a torna não mais do que uma estratégia holista e positivista que elimina os desafios e questões que, apesar de tudo, singularizam o seu pensamento no quadro da teorização sociológica clássica.

Martin Hollis foi o autor que mais consistentemente procurou trazer para os debates antropológicos sobre a racionalidade uma perspectiva individualista, e fê-lo de uma forma mais persistente do que o próprio Weber, no sentido em que procurou definir os parâmetros que permitiam a manutenção da referência a esse modelo de inteligibilidade por relação a objectos que haviam obrigado Weber a fazer cedências ao holismo – como as crenças primitivas sobre a feitiçaria. Numa palavra, Hollis procurou libertar a noção de racionalidade das rígidas fronteiras culturais em que Weber a encerrara e, nesse passo, dar-lhe um conteúdo universal, torná-la o guarda-chuva sob o qual se podem abrigar Kant e os feiticeiros azande. Mas dessa forma a noção de racionalidade perde qualquer sentido semanticamente relevante. O que Rorty disse sobre a “filosofia” e a “arte” – “faz tão pouco sentido discutir ‘filosofia’ de uma forma suficientemente ampla para incluir Parménides, Averroes, Kierkegaard e Quine como discutir ‘arte’ de uma forma suficientemente ampla para incluir Sófocles, Cimabue, Zola e Nijinsky” (Rorty 1998: 9) – descreve perfeitamente a situação que resulta dos longos debates sobre a epistemologia da antropologia que procuram definir a “racionalidade” em termos suficientemente amplos para que permitam não descartar o relativismo cultural, e denunciar (num acto que é muito mais moral do que epistemologicamente ditado) como etnocêntricos todos aqueles que se atreveram a questionar a possibilidade, e a questão científica muito plausível e hoje amplamente demonstrada, de as diferenças culturais terem reflexos em alguns planos cognitivos, nomeadamente no plano das operações lógico-formais, que são o único pano de fundo real de uma qualquer definição congruente de racionalidade (cf. Hallpike 1979). Mas talvez, afinal, a atitude etnocêntrica não desapareça do nosso plano de relação com o que é culturalmente outro pelo simples e fácil acto em que é denunciada como epistemologicamente improfícua e moralmente condenável. É que Hollis e os seus pares, individualistas ou holistas metodológicos, persistem afinal e sempre, e contra si mesmos, no equívoco de evocar o que supostamente e segundo eles deveríamos abandonar nesse processo, isto é, os nossos critérios culturais, parciais, singulares e, já agora, etnocêntricos, de racionalidade, dado que são estes que lhes permitem construir o guarda-chuva onde abrigam Kant e os azande, que lá está porque antes evocámos essa racionalidade como critério

de distinção entre as suas “crenças práticas” – em função das quais os azande sabem que o ferimento que alguém fez no pé teve por causa material o choque com a raiz de uma árvore – e as suas “crenças rituais” – pelas quais sabem e confirmam que isso aconteceu porque um vizinho com quem esse indivíduo tem conflitos é feiticeiro, como o demonstra a morte ou sobrevivência de galinhas quando submetidas ao oráculo do veneno... (cf. Hollis 1981a e 1981b, ambos originalmente publicados em 1967).

Por centrais que sejam as questões epistemológicas em causa nos debates sobre a racionalidade, os antropólogos, na sua actividade prática de etnógrafos e autores de textos monográficos, sempre tenderam a esquecer e secundarizar o que os seus colegas mais teóricos e os seus interlocutores filósofos aí diziam, cumprindo assim, por vezes com enorme talento e sucesso, a sua tarefa de fornecer aos seus leitores uma *justificação* das ideias e costumes que descrevem. Aliás, mais do que isso, como o demonstra a atenção de Evans-Pritchard à feitiçaria entre os azande (e mais tarde à religião nuer), o antropólogo muitas vezes escolhe o fulcro temático da sua descrição e interpretação da cultura por si estudada precisamente em função de este exigir essa justificação – que é apresentada, implícita ou explicitamente, em forma de refutação das teses de Lévy-Bruhl e seus pares.

Essa justificação, naquilo a que podemos chamar epistemologia espontânea do etnógrafo, passa tanto por premissas de natureza holista como individualista, mas de uma forma ou de outra, como vimos, por uma atribuição de racionalidade, que é assim tornada tanto predicado de cada cultura como dos seus membros individuais. A racionalidade, ou melhor, a forma particular de racionalidade que caracteriza cada cultura, é justificada pela demonstração de que cada um dos seus elementos constitutivos se articula coerentemente com cada um dos outros. A racionalidade dos indivíduos é justificada pela afirmação de que estes, dada a coerência desse contexto e dado o facto de ser o único que conhecem, não podem senão pensar como pensam e acreditar no que acreditam. Como diz Evans-Pritchard, os azande “raciocinam excelentemente no idioma das suas crenças, mas não podem raciocinar de forma exterior a elas, ou contra as suas crenças, porque não conhecem outro idioma para expressar os seus pensamentos” (Evans-Pritchard 1983 [1937]: 159).

A questão de fundo que nos parece dever ser levantada é a da proficuidade epistemológica e antropológica de uma tal atitude, e se ela não atraiçoa afinal os seus próprios objectivos. É que o anti-etnocentrismo que guia a nossa relação com o que está para além das nossas fronteiras culturais leva-nos a centrar obsessivamente a nossa atenção em confrontos nocionais, e a ficar reféns da intenção de os converter em genuínos – quando não o são de facto. Com efeito, a haver aí algum confronto deste tipo, ele não tem por protagonistas antropólogos e nativos e, por intermédio dos primeiros,

ocidentais e não ocidentais, mas sim os próprios antropólogos e, por vezes, estes e os filósofos que com eles debatem os paradoxos do conhecimento antropológico discorrendo sobre a “racionalidade” – um tópico de discussão manifestamente tão irrelevante para esses nativos como uma discussão sobre a feitiçaria o é afinal, em termos genuínos, para o antropólogo e o cientista.

Nada disto deve ser tomado como um julgamento de irrelevância das discussões filosóficas e antropológicas sobre a racionalidade, ou das descrições e interpretações etnográficas ou históricas sobre fenómenos como a feitiçaria. As primeiras são um ponto de passagem fecundo e obrigatório de discussão sobre a epistemologia da antropologia, da sociologia e da história, mesmo que seja para delas discordarmos. As segundas, de que fazem parte *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (o *locus classicus* das discussões sobre a racionalidade) e os trabalhos sobre a feitiçaria na Europa, têm a virtude que deve caracterizar os produtos dos trabalhos de etnógrafos e historiadores, a virtude de satisfazerem a nossa curiosidade antropológica e histórica, e de assim permitirem alargar os limites da nossa imaginação cultural e sociológica e tornar mais instruída a forma como pensamos as questões que aí nos ocupam.

O que queremos trazer para o primeiro plano não é pois um julgamento de irrelevância, mas uma forma de considerar as questões a que nos obrigamos a responder quando como cientistas nos envolvemos a pensar as condições da possibilidade da compreensão do que é culturalmente diferente que não nos coloque na posição de pensar que responder a essas questões supõe justificar as crenças e ideias que consideramos falsas, erradas ou absurdas.

E a primeira condição de uma tal atitude é o abandono da posição pela qual nos sentimos livres para ser críticos e jocosos por relação às ideias de testemunhas de Jeová ou de crentes na astrologia e obrigados a justificar a feitiçaria azande. Como diz Rorty, “nós, intelectuais liberais ocidentais, devemos aceitar o facto de termos de partir de onde estamos e que isso significa que há toda uma série de visões que simplesmente não podemos levar a sério” (Rorty 1991: 29), o que é o mesmo que dizer que privilegiamos sempre a nossa própria perspectiva sobre a realidade, ou a perspectiva do grupo a que pertencemos, no quadro de cada debate específico em que nos envolvemos, e que, concomitantemente, desvalorizamos os pontos de vista e formas de compreensão que apresentam diferenças essenciais em relação aos nossos – que ignoramos em função de um juízo de irrelevância ou de erro, ou perante os quais “fingimos uma tolerância impossível” (Rorty 1991: 29).

De acordo com essas premissas caímos no etnocentrismo, pecado capital da antropologia, mas talvez o cepticismo radical que caracteriza a nossa consideração de ideias e crenças essencialmente divergentes das nossas não tenha de ser sobrecarregado por um juízo moral ou pela ideia de que o

reconhecimento do facto de que só podemos “testar as crenças de outras culturas combinando-as com as nossas” (Rorty 1991: 26) equivale a que sejamos racistas, defensores do colonialismo ou da aniquilação cultural dos outros. Afinal, pela assunção do etnocentrismo nós não estamos mais do que a colocar a possibilidade de converter esses outros em interlocutores possíveis, já não de confrontos nocionais que só produzem justificações de ideias que descrevemos sem podermos acreditar na sua verdade, mas em parceiros de pleno direito de confrontos genuínos que nos envolvam reciprocamente num aprofundamento da verdade a que podemos assim aceder sobre questões que reconhecemos, condição desse diálogo, não apenas como pertinentes mas também como comuns. Noutros termos, o etnocentrismo, que, não o esqueçamos, nos caracteriza a *nós* como a *eles*, é o que torna possível hierarquizar os planos de relevância epistemológica dos tópicos ou assuntos que são pretexto da nossa curiosidade antropológica, isto é, o que nos permite distinguir os referentes de interpretação cultural, em função da sua capacidade de nos incitarem, ou não, a uma confrontação genuína.

Giddens disse que todos aqueles que esperam o Newton das ciências sociais e humanas estão na estação errada (cf. Giddens 1996 [1993]). A inexistência e a impossibilidade de um Newton – dado que está desde há muito posta de parte a ideia segundo a qual estas ciências poderiam reproduzir o modelo oitocentista das ciências naturais – não implica, porém, que as ciências sociais e da cultura não adquiram um enquadramento filosófico e epistemológico não relativista e adequado à natureza específica do conhecimento por elas produzido. E parece-nos que esse enquadramento epistemológico está hoje disponível para todos os cientistas do homem e da cultura que se disponham a ler a obra que integra e renova o longo labor da tradição hermenêutica, historicista e fenomenológica alemã, tal como ela foi elaborada por autores tão distintos entre si quanto Schleiermacher, Hegel, Ranke, Dilthey, Weber, Husserl e Heidegger. Falamos de *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer.

Porque não surgiu um Newton, porque entretanto sabemos que as ciências puras e as ciências naturais não correspondem afinal ao que o racionalismo pretendeu que elas fossem, porque conhecemos os fracassos das tentativas de criar uma ciência “natural” e “positiva” da história e do homem, e porque entre o século XIX e os dias de hoje a ciência e a sociedade desembocaram em lugares não previstos e não conformes ao ideal da razão, *Verdade e Método* não corresponde certamente às expectativas que Dilthey e todos aqueles que consideraram a componente compreensiva do conhecimento histórico e sociológico desenvolveram quanto à sua tão procurada base filosófica. Mas talvez seja devido a isso mesmo, à sua recusa de reiterar os equívocos dos projectos objectivistas em ciências sociais e à originalidade da sua visão, que a obra de Gadamer possa vir (como tem vindo) a renovar as

ciências humanas, ao recolocar nelas como horizonte a questão da verdade, para lá dos constrangimentos impostos a um pensamento que se deixe aprisionar pelos termos e pela radicalização da oposição entre objectivismo e relativismo.³

Veja-se o desafio que é colocado pelas palavras iniciais de *Verdade e Método*:

Desde os seus primórdios históricos, o problema da hermenêutica vai muito para além dos limites do método tal como este foi definido pela ciência moderna. A compreensão e interpretação de textos não é meramente um interesse da ciência, porque obviamente pertence à experiência humana do mundo em geral. O fenómeno hermenêutico não é de forma nenhuma basicamente um problema metodológico. Não diz respeito a um método de compreensão pelo qual os textos sejam sujeitos a uma investigação científica como a de todos os outros objectos da experiência. Não diz respeito primariamente à recolha de conhecimento verificado, do tipo que satisfaz o ideal metodológico de ciência – e no entanto também diz respeito ao conhecimento e à verdade. Ao compreender-se uma tradição, não apenas se compreendem textos como se revelam conhecimentos e verdades. Mas que tipo de conhecimento e que tipo de verdade?

Dado o domínio da ciência moderna na elucidação e justificação filosófica do conceito de conhecimento e de verdade, esta questão parece ilegítima. E no entanto é incontornável, mesmo no interior das ciências. O fenómeno da compreensão não é apenas co-extensivo às relações humanas no mundo. Ele tem também uma validade independente no interior da ciência, e resiste a qualquer tentativa de o reinterpretar em termos da metodologia científica. Estas investigações começam com a resistência da própria ciência em relação à proclamação de universalidade do método científico. Elas dizem respeito à procura da experiência da verdade que transcende o domínio do método científico onde quer que essas experiências possam ser encontradas, bem como a um inquérito sobre a sua legitimidade. Por isso, as ciências humanas estão ligadas aos modos de experiência da filosofia, da arte e da própria história. Todos estes são modos de experiência que não podem ser verificados pelos meios metodológicos próprios da ciência (Gadamer 1989 [1961]: xxi-xxii).

Esta situação epistemológica que é a nossa abre a possibilidade de um retorno, com novas questões, às raízes filosóficas que estiveram na base da

³ Além de *Verdade e Método* (cf. Gadamer 1989 [1961]), dois livros de ensaios – *Philosophical Hermeneutics* (1977 [1976]) e *Reason in the Age of Science* (1993 [1979]) – contêm textos essenciais para elucidar a filosofia de Gadamer. Os melhores livros de comentário geral à sua obra parecem-nos ser os de Weinsheimer (1985), Warnke (1994 [1987]) e Grondin (1994 [1991]). As consequências da sua obra para os debates da filosofia e da epistemologia são o tema de Bernstein (1996 [1983]) e de dois excelentes volumes editados por Wachterhauser (1986 e 1994b). Para uma avaliação do impacto do seu pensamento em diferentes campos disciplinares (epistemologia, filosofia da linguagem, filosofia da história, teoria social, estética e teoria da literatura, entre outros) ver os cinco volumes de recolha de ensaios sobre Gadamer que nos últimos anos se editaram: Silverman (1991), Schmidt (1995), Hahn (1997), Dostal (2003), e Malpas e outros (2003). Para uma antologia dos textos clássicos da história do pensamento hermenêutico, ver Mueller-Vollmer (1997).

concepção iluminista do conhecimento. É depois da *Crítica da Razão Pura* (1781) que Kant elabora a *Crítica da Razão Prática* (1788), e só por último a *Crítica do Juízo* (1790). Essa sequência contém muito do que é essencial em todo o pensamento posterior, mas a hierarquia epistemológica que lhe é implícita, que vai *grosso modo* das ciências puras e empíricas à estética, do que é sujeito a prova ao que depende do gosto, do que exige demonstração ao que exige tacto, bom senso e educação, é hoje repensada à luz da experiência histórica do próprio pensamento que se construiu a partir dela – e que viu a dissolução de todas as tentativas de garantir um fundamento inequívoco, trans-histórico e transculturalmente válido do conhecimento. Afinal, antes de termos restringido a noção de verdade à de Verdade, para depois, ao longo das etapas de um percurso em que as ideias e os compromissos do conhecimento se diluíram às mãos de “críticos” sempre cada vez mais relativistas, pulverizarmos essa Verdade em pequenas, múltiplas e incomensuráveis verdades locais (e todas assim reciprocamente “falsas”), antes de tudo isso, os gregos eram capazes de aferir e aceitar a verdade ou validade de uma ideia, acção ou interpretação em função do seu “bom senso”, “bom gosto” e “tacto”, e portanto de juízos não passíveis de sujeição ao sistema sonhado como fechado e completo de regras de observação, inferência e demonstração a que chamámos “método”. Era-lhes assim concebível o que as compulsões objectivistas (e, do lado oposto, relativistas) tendem a considerar inconcebível – não apenas a possibilidade óbvia da pluralidade das interpretações, mas também a pluralidade da validade de *algumas* dessas interpretações (porque há também aquelas que são reconhecíveis como irremediavelmente falsas) e, finalmente e como corolário, que qualquer obra humana, seja ela *Ricardo III* de Shakespeare ou um mito de uma recôndita sociedade ameríndia, pode ser não metodologicamente verdadeira de formas diversas, sem que isso implique que seja uma forma vazia, um somatório de palavras, intenções e actos de um piquenique festivo onde o intérprete é simplesmente livre de lhes trazer o sentido que bem lhe apetecer.

Uma noção fundamental que emerge da evocação que Gadamer faz daqueles que considera os conceitos fundamentais da tradição humanística – *Bildung*, *Sensus Communis*, juízo e gosto – é a concepção de *phronesis*, que com a *episteme* (o conhecimento do que é universal, invariável e demonstrável) e a *techne* (o saber técnico que se adquire como prática) formariam segundo Aristóteles as “virtudes intelectuais” relacionadas com a “verdade” (*aletheia*).⁴ A *phronesis* é o que está por detrás do conhecimento ético, é implícita ao juízo jurídico, à apreciação de uma obra de arte, à interpretação de um texto ou de um qualquer contexto de acção significativa, é um conhecimento que se formula e aplica de acordo com as exigências de situações

⁴ Sobre a recepção de Heidegger e Gadamer da noção grega de *aletheia*, ver Wachterhauser (1994a).

concretas e no qual “não há conhecimento *a priori* dos meios correctos pelos quais realizamos as finalidades de uma situação particular, pois que o próprio fim só é correctamente especificado na deliberação acerca dos meios apropriados para cada situação particular” (Bernstein 1996: 147). A *phronesis* é, em suma, o modelo gadameriano da racionalidade hermenêutica, a forma de conhecimento envolvida nas situações em que nos socorremos de sistemas de regras que, embora, como tal, intentem a totalidade das situações que requerem a sua aplicação, não prevêem, porque não podem prever, todas essas situações, e não contêm assim eles próprios as regras da sua aplicação. Disso resulta que o encontro do *particular* (um dado crime, acontecimento histórico, obra de arte, texto, parte de texto ou acção) com o *geral* (a lei penal, um período histórico, um dado enquadramento estético, as regras de um género literário, as premissas sociais e culturais que orientam a acção) não se faz pela subordinação e integração do primeiro no segundo, mas por uma compreensão desse particular à luz de um princípio geral que é ele próprio modificado na sua compreensão por esse encontro – “a virtude intelectual da *phronesis* é ser uma forma de raciocínio na qual o que é universal e o que é particular se co-determinam” (Bernstein 1996: 146). Estamos assim, dir-se-á, perante uma ideia apta a apreender de um só lance as dimensões individuais, gerais e processuais dos fenómenos da cultura, e as próprias condições ontológicas da sua interpretação e compreensão.⁵

O que nos parece assim revelar-se são as condições de realização do que a antropologia consagrou como sua finalidade epistemológica – compreender e dar a conhecer de forma verdadeira o que é culturalmente outro – e como sua finalidade moral – pela qual se procura revelar que esses outros podem ser interlocutores de confrontos não meramente nocionais mas genuínos.⁶ Porque sabemos hoje que os juízos e formas de conhecimento que apelam ao senso comum, ao gosto e ao tacto, à sensibilidade e imaginação, são vias possíveis, e em certas áreas da nossa curiosidade as únicas possíveis, de acesso à verdade, sabemos também que essa verdade é património possível do horizonte especulativo de todas as épocas e culturas e que esses

⁵ Desde há muito que Geertz tem vindo a defender e propagandar uma “antropologia hermenêutica”, e nesse processo tornou-se sem dúvida uma figura central na história da disciplina. No entanto, como diz certamente Inglis naquela que é a mais completa avaliação e apresentação global das ideias de Geertz, a hermenêutica ocupa afinal um lugar residual no seu pensamento: “a grande palavra [hermenêutica] refere-se simplesmente ao esforço que todos nós fazemos para captar e converter numa versão plausível o que estranhámos entre os outros povos” (Inglis 2000: 2). A rigor, a “hermenêutica” da antropologia de Geertz fundamenta-se em algumas alusões breves a Weber e Dilthey e à generalização proposta por Ricoeur da noção de “texto”, tornada homóloga à de “cultura”. O facto de Geertz ser uma fonte central de inspiração do “pós-modernismo” que nefastamente invadiu alguns sectores da antropologia, é sintomático de quanto a sua obra passa ao lado dos aspectos da filosofia hermenêutica que temos vindo a evocar e que a tornam o enquadramento filosófico necessário de uma antropologia capaz de combinar a assunção da sua natureza interpretativa com a recusa do relativismo epistemológico.

⁶ A expressão “confronto genuíno” não é, aliás, senão a designação de Williams para aquilo a que Gadamer chama “diálogo hermenêutico”.

horizontes podem reciprocamente alargar os seus limites através do seu encontro, na medida em que saibamos e sejamos capazes de *aprender* com o que está para além do nosso sempre paroquial mundo de origem, ainda que o mundo da ciência e da cultura humanística sejam sem dúvida os menos paroquiais dos universos possíveis de habitar na modernidade. O que a filosofia hermenêutica de Gadamer nos parece trazer de essencial no domínio que nos ocupa neste ensaio é portanto a abertura da via pela qual o conceito de racionalidade deixa de ser necessário para pensar a epistemologia da antropologia e pela qual assim podemos travar com os outros um diálogo orientado por um desígnio genuíno de verdade. Preocupado em identificar o que possibilita a compreensão histórica – e aí a compreensão histórica é tudo –, Gadamer argumenta que a sua condição transcendental é a linguagem, não a linguagem formalizada que está na base da ideia racionalista de ciência, mas a linguagem comum como meio finito mas infinitamente flexível de denotação e comunicação, enquanto entidade dotada de uma dimensão especulativa onde o ser e o mundo se desvelam enquanto *possibilidades* – múltiplas, mas nem por isso não arbitráveis, de compreensão e acção, de interpretação de si e do mundo. No entanto, e apesar de a linguagem assim definida constituir na perspectiva gadameriana a condição transcendental da compreensão histórica, não nos parece, como argumentámos noutra texto (cf. Verde 1997), que possa cumprir esse papel no quadro dos desafios interpretativos que se levantam à antropologia. Neste domínio, onde se radicaliza a alienação entre o intérprete e o interpretado, que não estão unidos pelos vínculos e imenso poder da partilha de uma tradição, parecem-nos ser necessário envolver-nos não apenas na prescrição de Geertz de uma “descrição densa”, mas também numa “interpretação forte”, que perscruta os sentidos latentes dos usos *poéticos* e *simbólicos* da linguagem, afinal o domínio em que esta adquire a dimensão de universalidade que está por detrás do que nós antropólogos tão bem conhecemos, a espantosa semelhança das linguagens figurativas e mitológicas das culturas humanas.

Na perspectiva que seguimos, a antropologia não depende portanto de um conceito geral de racionalidade, uma noção, como desde há muito sabemos, muito problemática, mas da identificação dos planos culturais, vivenciais e expressivos em que podemos reconhecer a possibilidade de debate e partilha de sentidos, segundo uma perspectiva de acordo significativo entre interlocutores à partida muito diferentes entre si, mas que, por inerência à sua comum humanidade e a formas comuns de questionamento e expressão dessa condição, podem encontrar nos discursos do outro elementos perante os quais reagem pensando: “sim, é verdade”. E não é certamente difícil identificar aqueles que são porventura os planos privilegiados desse encontro. Eles são aqueles em que se jogam, universalmente, os conflitos e dilemas centrais da existência individual e social do homem, a dimensão “associal da

sociabilidade humana” (na esplêndida expressão de Kant) – a força motriz última dos edifícios *morais* e *ideológicos*, sempre suportados por bases cosmológicas e simbólicas, em que se pensam e, melhor ou pior, se submetem e colocam sob controlo os obstáculos maiores que se levantam à existência social e cultural e, portanto, à felicidade do próprio indivíduo: o desejo, a agressividade e a vontade de poder.

As verdades a que podemos aceder na medida em que saibamos integrar e assimilar a forma como noutros mundos culturais se pensaram e geriram essas questões à forma como nós próprios as pensámos historicamente (e essas são afinal também as grandes questões do pensamento sociológico), são naturalmente verdades de natureza pragmática mas que, quando acontecem, definem uma comunidade que ultrapassa os limites e fronteiras culturais e se adequam assim ao que desde sempre foi o projecto essencial da antropologia como lugar de diálogo recíproco e como empreendimento universalista de compreensão cultural. Mas de um diálogo que passa por evitarmos as armadilhas fáceis e simpáticas, mas sempre apenas abstratamente válidas, do anti-etnocentrismo – que, como princípio moral, só o é de facto quando se traduz no plano prático.

BIBLIOGRAFIA

- BERNSTEIN, Richard J., 1996 [1983], *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press.
- DOSTAL, Robert J., 2003, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1983 [1937], *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, edição de Eva Gillies.
- GADAMER, Hans-Georg, 1977 [1976], *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press.
- , 1989 [1961], *Truth and Method*, Londres, Sheed & Ward, 2.^a edição inglesa.
- , 1993 [1979], *Reason in the Age of Science*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- GIDDENS, Anthony, 1996 [1993], *Novas Regras do Método Sociológico*, Lisboa, Gradiva.
- GRONDIN, Jean, 1994 [1991], *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press.
- HAHN, Lewis Edwin (org.), 1997, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, Open Court Publishing Company.
- HALLPIKE, Christopher R., 1979, *Foundations of Primitive Thought*, Oxford, Clarendon Press.
- HOLLIS, Martin, 1981a [1967], “The Limits of Irrationality”, WILSON, Brian R. (org.), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 214-220.
- HOLLIS, Martin, 1981b [1967], “Reason and Ritual”, WILSON, Brian R. (org.), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, 221-239.
- INGLIS, Fred, 2000, *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*, Cambridge, Polity Press.
- MALPAS, Jeff, e outros, 2003, *Gadamer Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- MUELLER-VOLLMER, Kurt (org.), 1997, *The Hermeneutics Reader*, Nova Iorque, The Continuum Publishing Company.
- RORTY, Richard, 1991, *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1998, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROWLAND, Robert, 1987, *Antropologia, História e Diferença: Alguns Aspectos*, Lisboa, Edições Afrontamento.
- SCHMIDT, Lawrence K. (org.), 1995, *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- SILVERMAN, Hugh J. (org.), 1991, *Gadamer and Hermeneutics: Science, Culture, Literature*, Londres, Routledge.
- VERDE, Filipe, 1997, “A Crisandade dos Leopardos, a Objectividade dos Antropólogos e Outras Verdades Iguamente Falsas”, *Etnográfica*, I (1), 113-131.

- WACHTERHAUSER, Brice R. (org.), 1986, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Nova Iorque, State University of New York Press.
- , 1994a, “Introduction: Is There Truth after Interpretation?”, WACHTERHAUSER, Brice R. (org.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1-32.
- (org.), 1994b, *Hermeneutics and Truth*, Evanston, Northwestern University Press.
- WARNKE, Georgia, 1994 [1987], *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press.
- WEBER, Max, 1978 [1922], *Economy and Society: an Outline of Interpretative Sociology*, Berkeley, University of California Press, 2 vols., edição de Guenter Roth e Claus Wittich.
- WEINSHEIMER, Joel C., 1985, *Gadamer's Hermeneutics: a Reading of Truth and Method*, New Haven, Yale University Press.
- WILLIAMS, Bernard, 2002 [1981], *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.

Filipe Verde

ASTRONOMISTS AND ASTROLOGISTS,
NATIVES AND ANTHROPOLOGISTS: THE
EPISTEMOLOGICAL VIRTUES OF ETHNOCEN-
TRISM

Always attempting to combine, in a non-paradoxical manner, the rational premise that has defined anthropology as a project of science and the moral premise that has led anthropologists to become the expert spokesmen for cultural relativism, the debates concerning the epistemology of anthropology are viciated by questions that allow for no answers in the terms suggested by the questions themselves. It is thus considered useful to adopt a reasoning strategy that is not guided by the objective of solving the paradoxes resulting from the effort to achieve a coherent combination of epistemological rationality and moral relativism, but one that rather dismisses such terms, so that, from a less restraining perspective, we may penetrate more perceivingly and fruitfully into the challenges of cultural understanding.

Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)
e Departamento de Antropologia do ISCTE
Jose.Verde@iscte.pt

