

## 1. INTRODUÇÃO

O articulista do Jornal O Globo, Francisco Bosco, escreveu um texto (BOSCO, 2013) sobre a onda de violências na Índia, no início do ano de 2013, após o estupro coletivo<sup>1</sup> de uma jovem. O crime foi praticado com requintes de crueldade por seis homens. Comovido com a narrativa, o jornalista atribuiu sua desaprovação ao fato de ter visitado Nova Délhi e lá ter se confrontado com uma “atmosfera nojenta de misoginia” na “pior cidade” que já esteve.

A argumentação optou por certo “relativismo”, porquanto evitou a pantanosa seara dos julgamentos morais; todavia, no relato da experiência em Délhi, Bosco diz ter “detestado” a Índia em razão do “assédio sexual ostensivo” sofrido por sua mulher.

Eu segurava a sua mão, mas isso em nada impedia o assédio. Os machos olhavam quando passavam, e seguiam olhando depois, já de costas, fazendo comentários e soltando risinhos. O clima era de insegurança permanente. Havia poucos estrangeiros nos lugares por onde andávamos (pelo que lembro, muitos estrangeiros que vivem em Délhi não saem de seus redutos, feitos para estrangeiros). A cidade, embora enorme e repleta de gente, parecia provinciana, não habituada à relativização dos costumes que marca a perspectiva cosmopolita. No segundo dia em Délhi, fomos visitar a Jama Masjid, uma das maiores mesquitas do mundo. Para chegar na escadaria que leva à sua porta frontal, é preciso passar por uma longa rua estreita, feita de camelôs dos dois lados e um corredor por onde passam apertadas milhares de pessoas. Sobretudo homens, sempre. Ao chegarmos no alto da escadaria, notamos que cometêramos um erro grave: Antônia estava de bermudas, e ao se aproximar da entrada da mesquita foi barrada por um grito, que logo atraiu para nós olhares de dezenas de pessoas (homens, sempre). Sentindo-nos ameaçados, descemos as escadas e seguimos por uma rua lateral, e durante uma parte do caminho fomos seguidos por alguns homens. Conseguimos sair do lugar, e, quando já estávamos em uma avenida larga (repleta de bandos de homens), Antônia teve uma crise de choro (BOSCO, 2013).

O jornalista informou que os estupros documentados a cada ano em Nova Délhi ultrapassam 600 casos. Não obstante, o número pode ser ainda maior porque muitas vítimas não denunciam a violência. Aduziu, a partir de uma matéria publicada no Jornal Estado de São Paulo que “a polícia frequentemente se recusa a aceitar queixas das vítimas de estupro e poucos acusados acabam sendo detidos e levados aos tribunais”.

---

<sup>1</sup> O ônibus restou como o monumento de sua dor. Ela se chamava Jyoti Singh Pandey, uma jovem mulher indiana, violentada e morta em um ônibus noturno a caminho de casa. O ônibus com janelas escuras interrompeu seu trajeto para dar início à sessão de horrores. Os seis homens, desconhecidos entre si, funcionaram como um bando cuja única regra era violentar Jyoti brutalmente. Ainda agonizando, Jyoti foi lançada do alto do ônibus para ser esquecida em uma vala na estrada. Os homens seguiram seu curso e a deixaram inerte à espera da polícia - o segundo capítulo do descaso masculino da sociedade indiana com as mulheres. Entre desconfiança e indolência da polícia diante do seu amigo sobrevivente, a mulher anônima esperou longamente para ser socorrida. Não sobreviveu. O corpo não suportou a tortura física e moral. Seu nome foi revelado pelo pai à imprensa, após um mês de pressão internacional sobre o caso. (DINIZ, Débora. Entre o coice e o estigma. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 12 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,entre-o-coice-e-o-estigma,983542,0.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2013).

Concluiu o relato na esperança de que a tragédia da jovem estuprada e morta sirva como agente de transformação à “hedionda misoginia cultural” de Délhi, cidade que ainda ostenta a crença de que a principal consequência de um estupro é o fato da vítima não conseguir arrumar um marido, além de ter que se casar com o criminoso.

## **2. KARL POPPER E A DESMISTIFICAÇÃO DE *CONTEXTOS***

Na situação descrita no início deste trabalho o jornalista deixou de confrontar o fato ocorrido em Nova Délhi com os inevitáveis julgamentos morais. Para ele, os hábitos específicos da Índia não lhe permitiriam comparação em relação ao tratamento dispensado às mulheres no Brasil.

Com efeito, a postura é muito própria ao tempo em que vivemos, porquanto nos deparamos reiteradamente com a tese do “relativismo”. Segundo essa perspectiva não nos é dado julgar outra cultura sem a correspondente imersão em seu contexto. É frequente o entendimento de que é necessário aos indivíduos falarem a mesma língua, inclusive num sentido literal, para que os julgamentos possuam ares legítimos. A verdade dos fatos mudaria, assim, de contexto para contexto.

Ao contrário do relativismo, ideologia muito própria àqueles que se filiam aos postulados historicistas <sup>2</sup>, Karl Popper e Isaiah Berlin defenderam a possibilidade de compararmos e julgarmos outras culturas diversas das nossas.

No primoroso artigo que deu nome à obra “O Mito do Contexto”, Popper propôs um desafio ao relativismo no seu sentido mais lato e o fez com a seguinte justificativa: “acho importante apresentar tal desafio, na medida em que hoje a crescente escalada na produção de armas tornou a sobrevivência quase idêntica ao entendimento” (POPPER, 1999, p. 68).

O autor advertiu que um dos aspectos mais perturbadores da vida intelectual de seu tempo é a forma como tão profusamente se defende o irracionalismo e se consideram certas as doutrinas irracionistas. Popper sustentou que um dos componentes do irracionalismo moderno é o relativismo e o conceituou como “doutrina segunda à qual a verdade é relativa à nossa

---

<sup>2</sup> Karl Popper propôs a denominação “historicismo” ao conjunto de argumentos que respaldam as Ciências Sociais. De acordo com Popper, a Ciência Social é unicamente história. Explica que não história no tradicional sentido de crônicas de fatos históricos. A espécie de história a que os historicistas querem identificar a Sociologia volta-se não apenas para trás, mas também para frente, para o futuro; assim sendo, pensam a história como o estudo das forças atuantes e principalmente das leis de desenvolvimento social. O historicismo opõe-se fortemente ao emprego da metodologia naturalista no campo da Sociologia, porquanto sustenta que os métodos típicos da Física não podem ser estendidos às Ciências Sociais, devido às diferenças profundas que separam aquela ciência destas últimas (POPPER. 1980. p. 8).

formação intelectual que, supostamente, determinará de algum modo o contexto dentro do qual somos capazes de pensar: a verdade mudaria assim de contexto para contexto” (POPPER, 1999, p. 68).

Na obra *O Mito do Contexto*, Popper se definiu como “um quase ortodoxo partidário da não ortodoxia”, porquanto a ortodoxia é a morte do conhecimento. Por sua vez, o aumento do conhecimento depende inteiramente da existência da discordância (POPPER, 1999, p. 68).

Popper afirmou que a discordância pode dar lugar ao conflito e até mesmo à violência, situação abominável segundo seu entendimento. Por outro lado, a discordância pode igualmente levar à discussão, à argumentação e à crítica mútua. Para o Autor, o maior passo para se atingir um mundo melhor e mais pacífico ocorreu quando a guerra das armas foi, primeiro, apoiada e, mais tarde, algumas vezes até substituída pela guerra das palavras (POPPER, 1999, p. 68).

O Autor pretendeu demonstrar o mito por detrás do seguinte contexto: “a existência de uma discussão racional e produtiva é impossível, a menos que os participantes partilhem um contexto comum de pressupostos básicos ou, pelo menos, tenham acordado em semelhante contexto em vista da discussão” (POPPER, 1999, p. 68).

Popper assim conceituou *contexto*: “um conjunto de pressupostos básicos, ou princípios fundamentais, ou seja, uma textura intelectual”. Popper alegou que uma discussão entre pessoas que compartilham várias opiniões possui poucas probabilidades de vir a se proveitosa, ainda que possa ser agradável; enquanto uma discussão entre contextos bastante díspares pode ser extremamente proveitosa, ainda que, por vezes, possa ser muito difícil e, talvez, não tão agradável (possamos embora aprender a apreciá-la) (POPPER, 1999, p. 68).

Os conceitos podem funcionar como “prisões” ao pensamento, de modo que os indivíduos que não gostam de prisões irão se opor ao mito do contexto, segundo Popper. O exercício do livre pensar fará com que se acolha de bom grado a discussão com alguém de outro mundo, de outro contexto, uma vez que confere a possibilidade de descobrir nossas próprias amarras. Aludida ruptura funciona como um processo de superação de si mesmo. Todavia, Popper advertiu que abandonar essa prisão conceitual não é seguramente uma questão de rotina: só pode ser o resultado de um esforço crítico e de um esforço criativo (POPPER, 1999, p. 98).

Para exemplificar, Popper lembrou Heródoto e a história por este narrada sobre o rei persa Dario I, que quis dar uma lição aos Gregos residentes no seu império. Com efeito, era hábito dos Gregos cremar seus mortos. Num dia qualquer Heródoto chamou a sua presença “os Gregos que habitavam na corte e perguntou-lhes por que preço estariam dispostos a devorar os cadáveres de seus próprios pais. Ao que responderam que por preço algum fariam tal coisa”.

Em seguida, o monarca chamou um grupo de indianos designado por Calatinos, que tinham por uso comer os pais. E diante dos Gregos, que através de um intérprete podiam compreender o que se dizia, perguntou-lhes por que preço aceitariam cremar os restos mortais de seus progenitores. Os interpelados protestaram e exortaram o rei a não dizer blasfêmias (POPPER, 1999, p. 71-72).

Para Popper a estratégia adotada pelo rei não foi infrutífera, uma vez que ao apontar a distinção de Píndaro entre natureza e convenção, Heródoto sugeriu que deveríamos olhar com tolerância, e até com respeito, para os costumes ou convenções que são diferentes dos nossos. Desse modo, nem mesmo o acordo seria desejável sempre. Isso porque a discussão apenas é proveitosa caso oportunize o confronto de ideias e o fato de os participantes produzirem argumentos novos e inconclusivos (POPPER, 1999, p. 71-73).

Em nenhum momento Popper afirmou que o fosso entre contextos diferentes, ou entre diferentes culturas pode, por razões lógicas, ser sempre ultrapassado. Defendeu apenas que, geralmente, pode ser ultrapassado. A tese resume-se, de acordo com o Autor, ao fato de que nossa civilização advém do choque, ou confronto, de diferentes culturas e, por conseguinte, do choque, ou do confronto, de diferentes contextos (POPPER, 1999, p. 75).

Destacou que o choque de culturas teve um papel importante no desenvolvimento da ciência grega – a matemática e a astronomia – e específica de que modo alguns dos vários choques produziram frutos. Além disso, propôs que os indivíduos refaçam o percurso de suas ideias de liberdade, democracia, tolerância, bem como da ideia de conhecimento, ciência e racionalidade, a partir das primeiras experiências gregas (POPPER, 1999, p. 78).

Expôs que a tradição crítica foi fundada na adoção do método de crítica a uma história ou a uma explicação recebida, a que se sugeriu uma nova história, melhorada e plena de imaginação que, por sua vez, é objeto de crítica. Para Popper esse é o método da ciência e este parece ter sido inventado em uma única vez na história da humanidade. Afirmou que tal método desapareceu no Ocidente quando as escolas em Atenas foram banidas por um cristianismo intolerante, apesar de terem se mantido no Leste árabe. Durante a Idade Média sentiu-se a sua falta. Na Renascença, juntamente com a redescoberta da filosofia e das ciências gregas, foi mais reimportada do Oriente do que inventada (POPPER, 1999, p. 82).

Popper propôs que o choque de culturas, ou choque de contextos, levou à aplicação do método da discussão crítica à criação de mitos – às nossas tentativas de compreender e explicar o mundo a nós próprios. Naturalmente, para o Autor, as discussões sérias e críticas são sempre difíceis, porquanto contém elementos não racionais, tais como os problemas pessoais. Muitos participantes numa discussão racional, ou seja, crítica, consideram particularmente

difícil ter de desaprender aquilo que os seus instintos lhes impõem (e aquilo que lhes é ensinado por todas as sociedades que debatem): ou seja, vencer (POPPER, 1999, p. 84).

Para Popper a vitória em um debate não significa nada, ao passo que a mínima clarificação de um problema que se tenha constitui um grande sucesso. Importante pontuar outra tendência indicada por Popper como contributo ao mito do contexto, relacionada ao relativismo histórico cultural abordado no início do presente trabalho. De acordo com Popper, Heródoto parece ter sido uma das raras pessoas a quem as viagens dão uma grande abertura de espírito. Inicialmente, Heródoto ficou naturalmente chocado com os estranhos costumes e instituições que encontrou no Oriente Médio. Consoante Popper, tal atitude revela-se saudável, mas tende ao relativismo, ou seja, à ideia de que não existe nenhuma verdade absoluta ou objetiva, mas sim uma verdade para os Gregos, outra para os Egípcios, outra ainda para os Sírios, etc.

De fato, existem regras que são convencionais e arbitrárias, como as regras de trânsito em países diferentes. Por outro lado, com relação à administração da justiça, algumas leis e costumes podem ser muito cruéis, enquanto outros favorecem uma cooperação mútua e minimizam o sofrimento. A título de exemplo, alguns países e as suas leis respeitam a liberdade, enquanto outros o fazem menos, ou mesmo nada.

Conforme Popper, essas diferenças são extremamente importantes e não podem ser ignoradas em nome da tese do relativismo cultural, ou através da afirmação de que as leis e costumes diferentes se devem a padrões diferentes, ou a diferentes formas de pensamento, ou a diferentes marcos conceituais que são, por isso, incomensuráveis ou incomparáveis. Ao contrário da opção por certa “preguiça argumentativa”, Popper afirmou que deveríamos sim tentar compreender e comparar. Para o autor, o trabalho científico sério deveria tentar apurar quem tem as melhores instituições no sentido de buscar o aprendizado com elas (POPPER, 1999, p. 87-88).

Popper invocou Hegel ao debate, e informou que neste pensador a própria verdade era simultaneamente absoluta e relativa. Relativa, perante cada um dos marcos históricos e culturais. Logo, não poderia haver discussão racional entre tais contextos, uma vez que cada um deles tinha um padrão diferente de verdade. Paradoxalmente, Hegel defendia a sua própria doutrina de que a verdade era relativa em vários contextos para ser absolutamente verdadeira, dado que tal fazia parte de sua própria doutrina relativista (POPPER, 1999, p. 90).

Não obstante, a pretensão de Hegel à descoberta da verdade absoluta não parece mais atrair muita gente. Todavia, a sua doutrina da verdade relativa e sua versão do mito do contexto ainda fazem adeptos. Depois de Hegel, o contributo mais influente para a teoria do mito foi, sem dúvida, o oferecido por Karl Marx. Popper recordou a noção de Ciência

dependente das classes sociais – de Ciência Proletária e Burguesa, cada qual prisioneira de seu próprio contexto. Depois de Marx, estas ideias continuaram a ser desenvolvidas, em particular pelo alemão Max Scheler e pelo húngaro Karl Mannheim. Chamaram às suas teorias a *sociologia do conhecimento* defendendo, tal como Marx, que o contexto conceitual de cada homem é determinado pelo seu *habitat social* (POPPER, 1999, p. 90).

O fato de as pessoas confundirem relativismo com a concepção verdadeira e importante de que todos os homens são falíveis possibilita ao relativismo tornar-se tão atrativo, segundo Popper. A doutrina da falibilidade humana pode ser usada de forma válida para argumentar contra o tipo de absolutismo filosófico que se afirma detentor da verdade absoluta – ou talvez de um critério da verdade absoluta, como por exemplo o critério cartesiano da clareza e distinção ou algum outro critério intuitivo (POPPER, 1999, p. 91).

A experiência de discussão com marxistas, freudianos e adlerianos sugeriu a Popper uma enorme dificuldade com contextos fechados como estes. A crítica às ideias marxistas era vista como preconceito de classe, a crítica às ideias freudianas se devia à repressão e a crítica às ideias de Adler devia-se a uma tentativa de compensar certo sentimento de inferioridade (POPPER, 1999, p. 99).

Importante destacar que Popper não negou a importância e indispensabilidade das teorias, porquanto, sem elas, não nos poderíamos orientar no mundo – não conseguiríamos viver. Todavia, as teorias não devem funcionar como empecilhos para que evoluamos rumo a ideias melhores, consoante Popper. Para o autor, o passo essencial seria a formulação linguística de nossas convicções. Isso teria o condão de objetivá-las e possibilitaria que se tornassem alvos de crítica. Desse modo, as nossas convicções seriam substituídas por teorias concorrentes, por conjecturas concorrentes. E, por meio da discussão crítica destas teorias, poderíamos progredir (POPPER, 1999, p. 100).

## 2.1. O essencialismo e o nominalismo metodológicos conceituados por Popper

Consoante já se apontou neste estudo, Popper propôs a denominação *historicismo* ao conjunto de argumentos que respaldam as Ciências Sociais. Embora o historicismo admita que existam, marcadas pela tipicidade, muitas condições sociais cuja recorrência regular pode ser observada, acaba por negar que as regularidades identificáveis na vida social tenham o caráter das regularidades imutáveis do mundo físico.

Popper afirmou que, segundo os historicistas, não se deve falar, sem reservas, em leis da Economia, mas tão somente em leis econômicas do período feudal ou do início da era

industrial e assim por diante, sempre identificando a fase histórica durante a qual se admite que as leis em causa hajam prevalecido.

Em razão disso, Popper esquematizou os argumentos utilizados pelos historicistas para rechaçar a aplicabilidade dos métodos da Física, em sua maior parte à Sociologia. Consoante o pensamento historicista há a necessidade de se considerar a relatividade histórica das leis sociais (POPPER, 1980, p. 8).

Primeiramente, indicou que os historicistas se opõem ao conceito de *generalização* próprio das Ciências Naturais. Aduzem, os historicistas, que circunstâncias semelhantes só se manifestam em determinado período histórico e nunca se estendem de um a outro período. Conseqüentemente, a sociedade não apresenta uma uniformidade a longo prazo sobre a qual pudessem basear-se generalizações a longo termo. Popper utilizou o exemplo das *inexoráveis leis* da Economia, que têm sido criticadas pelos historicistas, porquanto a crença nessas *leis* indicaria a futilidade da intervenção legislativa na esfera das discussões em torno da fixação de salários, por exemplo.

Conforme Popper, essas tendências do historicismo satisfazem aqueles que se inclinam a agir, a interferir – especialmente em negócios humanos – recusando-se a aceitar como inevitável o existente estado das coisas. A inclinação em favor da atividade e contra todas as espécies de inação foi conceituado por Popper de *ativismo*, oportunidade em que citou a conhecida atitude ativista: “os filósofos se têm limitado a, desta ou daquela maneira, interpretar o mundo; o que importa, porém, é transformá-lo” (Marx em “Teses com Respeito a Feuerbach”) (POPPER, 1980, p. 8).

Nessa mesma linha, Popper advertiu que o método experimental da Física, ao introduzir controles artificiais e provocar o isolamento artificial, assegura a reprodução de condições similares à que se deseja estudar e garante a produção de certos efeitos. Esse método se baseia, claramente, na ideia de que, onde haja condições semelhantes, condições semelhantes ocorrerão. O historicista afirma que esse método não é aplicável em Sociologia. Igualmente, no mundo, tal como a Física o descreve, nada pode ocorrer que seja verdadeira e intrinsecamente novo. Já na vida social, os mesmos velhos fatores, postos em arranjo novo, nunca são realmente os mesmos velhos fatores. De acordo com os historicistas, onde nada se pode repetir com exatidão, a novidade real estará sempre emergindo (POPPER, 1980, p. 9-10).

De acordo com Popper, o historicismo defende que os fenômenos sociais são complexos, porquanto a vida social é um fenômeno natural que pressupõe a vida mental dos indivíduos, isto é, a Psicologia, que, por sua vez, pressupõe a Biologia, que, por seu turno, pressupõe a Física e a Química. Além disso, o historicismo se inclina a sublinhar a importância

da predição como uma das atribuições da Ciência. Sem embargo, o historicismo sustenta ser muito difícil a predição social, não apenas em razão da complexidade das estruturas sociais, mas, ainda, pela peculiar complexidade que brota da interconexão entre as predições e os eventos preditos (POPPER, 1980, p. 9-10).

Popper advertiu que o cientista social, no empenho pelo alcance da verdade, acaba por exercer definitiva influência sobre a sociedade. Além disso, o próprio fato de que seus pronunciamentos exercem influência destrói-lhes a objetividade e prejudica a busca pela verdade patenteada pela Física. Portanto, de acordo com os historicistas, as Ciências Sociais manifestarão tantas tendências quanto as que se manifestarem na vida social “haverá tantas posições quantos são os interesses”. Aqui é importante sublinhar a ponderação de Popper, que indagou se esse argumento historicista não conduz à forma extremada de relativismo fundado na ideia de que a objetividade e o ideal de verdade são totalmente incabíveis na esfera das Ciências Sociais, onde só o êxito – êxito político – é decisivo (POPPER, 1980, p. 16).

Com efeito, é justamente este contraponto de Popper que nos interessa neste estudo.

Explicou Popper que o historicismo nos aconselha a estudar a história, as tradições e as instituições do grupo, porque todos os grupos sociais têm tradições, instituições e ritos próprios (POPPER, 1980, p. 23-26). O Autor afirmou que o sociólogo deve oferecer uma explicação causal das transformações sofridas, ao longo da história, por entidades sociais como os Estados, os sistemas econômicos ou as formas de governo. No entanto, defendeu Popper o desconhecimento da maneira de expressar, em termos quantitativos, as qualidades dessas entidades, de maneira que não haveria meios de formular leis quantitativas. Assim, as leis causais da Ciência Social, supondo que haja lei desse gênero, terão caráter muito diverso do caráter das leis físicas, sendo qualitativas e não quantitativas e matemáticas. Se leis sociológicas determinarem o grau de alguma coisa, só o farão em termos vagos, permitindo, quando muito, o traçado de uma escala grosseira. Aparentemente, as qualidades – sejam físicas ou não físicas – só podem ser apreendidas pela intuição (compreensão intuitiva).

Na análise dos argumentos utilizados pelos historicistas com relação ao *problema dos universais*, Popper confrontou o conceito de essencialismo ao de nominalismo. Segundo o autor, o problema possui raízes em Platão e Aristóteles. Afirmou que cada Ciência emprega termos que são denominados termos universais como *energia, velocidade, carbono, brancura, evolução, justiça, estado, humanidade*. Esses termos se distinguem da espécie de termos que Popper nominou de *singulares* ou *conceitos individuais*, como *Alexandre, o grande, Primeira Guerra Mundial*. Estes últimos termos são nomes próprios, rótulos presos, por convenção, às coisas individuais que denotam (POPPER, 1980, p. 23-26).

Quanto à natureza dos termos universais, levantou-se longa disputa entre essas duas correntes. Sustentava uma delas que os universais tão somente diferem dos nomes próprios por estarem ligados aos elementos de um conjunto, ou classe, e não a uma coisa singular. O termo universal *branco*, por exemplo, não passa, para essa corrente, de um rótulo aplicável a um conjunto de coisas muito diversas – flocos de neve, toalhas de mesa, cisnes. A essa doutrina Popper denominou *corrente nominalista*. O autor destacou que a corrente nominalista se opõe à doutrina tradicionalmente chamada *realista* – denominação que Popper julgou enganadora, como atestado pelo fato de que a teoria *realista* foi também chamada *idealista* (POPPER, 1980, p. 23-26).

Popper propôs um nome novo a essa doutrina antinomialista, chamando-a *essencialismo*. A corrente essencialista nega que o procedimento seja o de reunir um grupo de coisas singulares, para, em seguida, rotulá-lo de branco – , ao contrário, chamam uma coisa branca de branca, porque essa coisa partilha, com outras coisas brancas, de uma propriedade intrínseca, a *brancura*. Essa propriedade, denotada pelo termo universal, é vista como objeto que merece investigação, tanto quanto as próprias coisas individualmente consideradas. De acordo com Popper, o nome *realismo* deriva da asserção de que os objetos universais – a brancura, por exemplo, *realmente* existe, independentemente das coisas singulares e dos conjuntos e dos grupos de coisas singulares (POPPER, 1980, p. 23-26).

O Autor afirmou que os termos universais referem-se a objetos universais, assim como os termos singulares exprimem coisas individuais. Esses objetos universais (que Platão denominava *formas* ou *ideias*), designados pelos termos universais, recebiam, também, o nome de essências. *Essencialismo metodológico* é o termo utilizado por Popper para denominar a escola fundada por Aristóteles, para quem a Ciência deve penetrar na essência das coisas no intuito de explicá-las. Os essencialistas metodológicos tendem a formular questões científicas em termos como: *que é força? que é justiça?*, e acreditam na existência de uma resposta esclarecedora para tais perguntas. Para esse grupo de pensadores, o objetivo principal da pesquisa científica é o de revelar o sentido real ou essencial desses termos, deixando vir à tona, assim, a real ou verdadeira natureza das essências por eles denotadas (POPPER, 1980, p. 23-26).

Por sua vez, os *nominalistas metodológicos* colocariam os problemas em termos diversos, indagando: *como se move ela, na presença de outros corpos?* Com efeito, esse grupo de pesquisadores sustenta que a tarefa da Ciência se resume em descrever a maneira como as coisas se comportam, e sugerem que isso se faça através do introduzir livremente, e sempre que necessário, termos novos, ou que se faça por meio da redefinição de velhos termos, sempre que

esse procedimento se mostre de conveniência, esquecendo-se, descuidadamente, os significados originais. Os nominalistas encaram as palavras tão somente como úteis instrumentos de descrição (POPPER, 1980, p. 23-26).

De acordo com Popper, o nominalismo metodológico tornou-se vitorioso no campo das Ciências Naturais. A Física, por exemplo, não perquire a essência dos átomos ou da luz, mas se vale destes termos, com grande liberdade, para o fim de explicar e descrever certas importantes estruturas físicas.

Diante disso, Popper esperava que no plano das Ciências Sociais, os naturalistas metodológicos se pronunciassem a favor do nominalismo, e os antinaturalistas, a favor do essencialismo. Em verdade, contudo, o essencialismo domina e “nem parece que encontre oposição muito forte”. Adiantou-se, em consequência, que, embora os métodos das Ciências Naturais sejam fundamentalmente nominalistas, as Ciências Sociais deveriam adotar o essencialismo metodológico. Sustentou-se que a tarefa da Ciência Social consiste em compreender e explicar entidades sociais como o Estado, a ação econômica, o grupo social, e assim por diante, e que essa tarefa somente seria realizada com a penetração nas essências das entidades.

De acordo com os essencialistas, cada entidade sociológica importante pressupõe descrição dos termos universais e seria inútil introduzir livremente novos termos, como se tem feito, com tão bons resultados no campo das Ciências Naturais. Para tais pensadores, a tarefa da Ciência Social é a de descrever clara e adequadamente aquelas entidades, ou seja, distinguir o essencial do acidental, e isso pede conhecimento das essências. Indagações como *que é o Estado? que é um cidadão?* (consideradas problemas básicos por Aristóteles, em sua Política) ou como *que é crédito?* e *qual a diferença essencial entre o religioso e o sectário?* não são apenas perfeitamente legítimas, mas, a par disso, constituem precisamente as espécies de questões a que as teorias sociológicas devem dar resposta (POPPER, 1980, p. 23-26).

### **3. O ENFRENTAMENTO DE ISAIAH BERLIN AO ESSENCIALISMO METODOLÓGICO**

Como se verificou, Popper enfrentou o argumento relativista irrestrito, e aludido contraponto também se infere de alguns trabalhos de Isaiah Berlin.

No texto *A busca do ideal* Berlin sugeriu que foram dois os fatores responsáveis por modelar a história humana do século XX. Por um lado, o desenvolvimento das Ciências Naturais e da Tecnologia que modificou para sempre a história dos homens sobre a Terra; por

outro, as *grandes tempestades* ideológicas que alteraram a vida de toda a humanidade: a Revolução Russa e suas consequências – as tiranias totalitárias, tanto de direita como de esquerda, e as explosões de nacionalismo, racismo e, em certos lugares, fanatismo religioso que, de forma bastante interessante segundo Berlin, nenhum dos pensadores sociais mais perspicazes do século XIX havia predito (BERLIN, 2002, p. 41).

Berlin fez uma consideração essencial ao perceber que esses grandes movimentos começaram na cabeça das pessoas, e percebeu como elas vieram a ser transformadas em nome da visão de uma meta suprema na mente dos líderes, principalmente de profetas com exércitos às costas. Para Berlin, essas ideias são a substância da ética e conceituou o pensamento ético como o exame sistemático das relações dos seres humanos entre si, nas concepções, nos interesses e ideais que originam o modo humano de uns tratarem os outros, e nos sistemas de valor em que esses objetivos de vida se baseiam (BERLIN, 2002, p. 41-42).

As crenças sobre como a vida deve ser levada, consoante Berlin, o que os homens e as mulheres devem ser e fazer, são objetos de uma indagação moral e quando aplicadas a grupos e nações, e até à humanidade em geral, são chamadas de Filosofia Política, o que não passa da Ética aplicada à sociedade (BERLIN, 2002, p. 42). Para Berlin, a Ética é um campo de importância primordial, ao passo que somente os bárbaros não possuem curiosidade a respeito do lugar de onde vêm, como chegaram aonde estão, para onde parecem estar indo, se desejam ir para esse lugar, em caso positivo, por quê, em caso negativo, por que não. Em razão disso, afirmou que somente o desejo de compreender o mundo frequentemente violento em que vivemos é que nos permite adquirir a sabedoria para o agir racional, bem como o poder de influência sobre o mundo (BERLIN, 2002, p. 42).

A obra *Guerra e Paz*, de Tolstói, foi uma das primeiras leituras de Berlin, que destacou os valores essencialmente morais em escritos como este. Nesse âmbito valorativo, os escritores estavam profundamente preocupados com as raízes da injustiça, opressão, falsidade nas relações humanas, com o aprisionamento quer entre paredes de pedras, quer no conformismo – “uma submissão sem protestos à opressão criada pelo homem, cegueira moral, egoísmo, crueldade, humilhação, servilismo, pobreza, desamparo, indignação amarga, desespero de tantos”. Em suma, esses autores se preocupavam com a natureza dessas experiências e suas raízes na condição humana. E, inversamente, desejavam saber o que provocaria o oposto de tudo isso, um reino de amor, verdade, honestidade, justiça, segurança, relações pessoais baseadas na possibilidade de dignidade humana, decência, independência, liberdade, realização espiritual (BERLIN, 2002, p. 42-43).

Berlin identificou traços do pensamento de Rousseau nas obras de Tolstói, ao passo que ambos visualizavam esse reino de amor e de bondade na perspectiva de pessoas simples, indivíduos ainda não contaminados pela civilização. Tal qual Rousseau, Tolstói desejava acreditar que o universo moral dos camponeses não era diferente daquele das crianças, ainda não distorcido pelas convenções e instituições da civilização, que se originaram dos vícios humanos – a ganância, o egoísmo, a cegueira espiritual (BERLIN, 2002, p. 43).

A crença em comum dessas perspectivas era a existência de soluções para os problemas centrais, de que era possível descobri-las e, com bastante esforço altruísta, concretizá-las sobre a Terra. Acreditava-se que a essência benévola dos seres humanos devia ser capaz de escolher o modo de vida: as sociedades podiam ser transformadas à luz dos verdadeiros ideais em que se acreditasse com bastante fervor e dedicação (BERLIN, 2002, p. 43).

Berlin destacou que os grandes filósofos também se vinculavam a essa crença, especialmente no campo da ética e do pensamento político. Sócrates pensava que, se era possível a partir de métodos racionais, estabelecer alguma certeza em nosso conhecimento do mundo exterior, os mesmos métodos seguramente produziriam igual certeza no campo do comportamento humano – como viver, e o que ser. Isso poderia ser alcançado pelo argumento racional (BERLIN, 2002, p. 44).

Platão considerava que apenas os sábios que atingissem essa certeza estariam aptos a governar outros intelectualmente menos dotados, em obediência a padrões ditados pelas soluções corretas a problemas sociais e pessoais. Por sua vez, os estóicos imaginavam que a realização dessas soluções estava em poder de qualquer homem que se libertasse por meio da razão. Da mesma forma, os judeus, os cristãos, os muçulmanos acreditavam que as respostas verdadeiras tinham sido reveladas por Deus a seus profetas e santos eleitos, e aceitavam a interpretação dessas verdades reveladas fornecida por professores qualificados e pelas tradições que pertenciam (BERLIN, 2002, p. 44-45).

Os racionalistas do século XVII achavam que as respostas podiam ser encontradas por uma espécie de intuição metafísica, uma aplicação especial da luz da razão de que todos os homens eram dotados. Os empiristas do século XVIII, impressionados com os novos vastos reinos do conhecimento – abertos pelas ciências naturais baseadas nas técnicas matemáticas que tinham eliminado tantos erros, superstições, absurdos dogmáticos, perguntavam-se, como Sócrates, por que os mesmos métodos não teriam sucesso em estabelecer leis irrefutáveis ao reino dos assuntos humanos (BERLIN, 2002, p. 44-45).

Segundo os racionalistas e os empiristas, os novos métodos descobertos pela Ciência Natural, também se podiam introduzir uma ordem na esfera social, porquanto padrões podiam ser observados e hipóteses eram passíveis de ser formuladas e testadas por experimentos. De acordo com essa orientação, as leis sociais poderiam ser baseadas nos dados utilizados pelas ciências naturais, e depois leis em relação a campos específicos da experiência podiam ser vistas como resultado de leis mais amplas; e essas por sua vez eram causadas por leis ainda mais amplas, e assim por diante, até que se pudesse estabelecer um grande sistema harmonioso conectado por elos lógicos inquebrantáveis e capazes de ser formulado em termos precisos – isto é, matemáticos (BERLIN, 2002, p. 44-45).

Em outro texto da obra *Ensaio sobre a humanidade* denominado *O divórcio entre as ciências e as humanidades*, Berlin expôs essa tradição em que muitos cientistas eminentes ainda hoje se encontram: a crença de que é possível fazer um progresso constante em toda a esfera do conhecimento humano, uma espécie de essencialismo metodológico.

Berlin sugeriu que essa tradição é central no pensamento ocidental e remonta pelo menos a Platão. Aludida tradição se funda em três pressupostos básicos: 1) que toda pergunta genuína possui uma e apenas uma resposta verdadeira, de modo que todas as outras são falsas. Essa posição que tem sido explicitada pelos filósofos empiristas modernos, é legada com não menos firmeza pelas visões de seus predecessores teológicos e metafísicos, contra os quais aqueles têm travado uma longa e intransigente guerra; 2) o método que conduz a soluções corretas para todos os problemas genuínos é de caráter racional, sendo, em essência, se não na aplicação detalhada, idêntico em todos os campos; 3) essas soluções, sejam ou não descobertas, são verdadeiras universal, eterna e imutavelmente: verdadeiras para todos os tempos, lugares e homens: como a antiga definição da lei natural, elas são *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (o que é aceito por todos em qualquer lugar e sempre) (BERLIN, 2002, p. 349-378).

Sustentou Berlin que esses pensadores imaginavam que a reorganização racional da sociedade poria fim à confusão intelectual e espiritual, ao reinado do preconceito e da superstição, à obediência cega a dogmas não investigados e aos atos de estupidez e crueldade dos regimes opressivos que tanta escuridão intelectual geravam e promoviam. Para tanto, era apenas necessário identificar as principais necessidades humanas e descobrir os meios para satisfazê-la. Isso criaria um mundo feliz, livre, justo, virtuoso, harmonioso que Condorcet predisse em sua cela em 1794.

A visão acima exposta baseou todo pensamento progressista do século XIX e encontrava-se no âmago de grande parte do empirismo crítico de Oxford, onde Berlin estudou

(BERLIN, 2002, p. 45). Em certo momento, Berlin compreendeu que em comum, essas visões tinham um ideal platônico: em primeiro lugar, que, assim como nas ciências, todas as perguntas genuínas devem ter uma – apenas uma – resposta verdadeira, todo o resto é necessariamente erro; em segundo lugar, que deve haver um caminho seguro para a descoberta dessas verdades; em terceiro, que as respostas verdadeiras, quando encontradas, devem necessariamente ser compatíveis entre si e formar um conjunto único, pois uma verdade não pode ser incompatível com a outra – que conhecíamos *a priori*.

De acordo com Berlin, esse tipo de onisciência era a solução do quebra-cabeça cósmico. No caso da Moral, podíamos então conceber o que devia ser a vida perfeita, fundada como seria numa compreensão correta das regras que governam o universo (BERLIN, 2002, p. 45). De outra banda, alguns pensadores do século XIX, entre eles Hegel e Marx, consideravam que não era assim tão simples. Para ambos, não havia verdades eternas, mas sim desenvolvimento histórico, mudança contínua. Hegel e Marx acreditavam que os horizontes humanos se alteravam a cada nova etapa na escala evolutiva; a história era um drama com muitos atos, movida por conflitos de forças, às vezes chamadas dialéticas, nas esferas tanto das ideias como da realidade – conflitos que tomavam a forma de guerras, revoluções, convulsões violentas de nações, classes, culturas, movimentos.

No entanto, mesmo em Hegel e em Marx, depois de inevitáveis retrocessos, fracassos, recaídas, retornos à barbárie, o sonho de Condorcet se tornaria realidade. O drama teria um final feliz – a razão humana tinha alcançado triunfos no passado, não podia ser detida para sempre. Os homens deixariam de ser vítimas da natureza ou de suas próprias sociedades em grande parte irracionais: a razão trinfaria; por fim teria início a cooperação harmoniosa universal, a história verdadeira (BERLIN, 2002, p. 46).

### *3.1 O pluralismo metodológico de Berlin como contraponto ao relativismo cultural*

Berlin citou um trecho <sup>3</sup> de Macbeth, de Shakespeare, para indagar se a história poderia ser mera sucessão de acontecimentos aleatórios; apenas uma narrativa de som e de fúria sem qualquer significado no final. Naturalmente isso soaria impensável para ideias de Marx, porquanto para este nasceria o dia em que os homens e as mulheres tomariam a vida em suas próprias mãos e desprezariam os joguetes de forças cegas que não compreendiam.

---

<sup>3</sup> *Life's but a walking shadow, a poor player that struts and frets his hour upon the stage and then is heard no more: it is a tale. Told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing* ou “a vida nada mais é que uma sombra passageira, tal qual um ator ruim a se pavonear irritantemente no palco, para em seguida silenciar: é a história contada por um idiota – repleta de som e fúria, mas que não significa nada”

Diante disso, indagou Berlin se é realmente crível a existência de um movimento da ignorância para o conhecimento, do pensamento mítico e das fantasias infantis para a percepção frontal da realidade, para o conhecimento dos verdadeiros objetivos, dos valores reais, bem como das verdades de fato. Para o Autor, aludida crença é central no pensamento ético dos gregos aos visionários cristãos da Idade Média, da Renascença ao pensamento progressista do século passado. Defende Berlin que muitos ainda acreditam nisso até os nossos dias (BERLIN, 2002, p. 46).

Apontou Berlin para a importância dos trabalhos de Maquiavel em abalar suas crenças anteriores. Segundo Berlin, Maquiavel não era um historicista, uma vez que considerava possível restaurar algo como a República Romana ou a Roma do Primeiro Império. Acreditava que para isso era necessária uma classe regente de homens talentosos, inteligentes, engenhosos e valentes que soubessem agarrar as oportunidades e usá-las, e cidadãos que fossem adequadamente protegidos, patrióticos, orgulhosos de seu Estado, epítomes de virtudes pagãs e viris. Desse modo, Roma ascendeu ao poder e conquistou o mundo, e foi a ausência desse tipo de sabedoria, vitalidade e coragem na adversidade, das qualidades tanto dos leões como das raposas, que por fim a derrubou (BERLIN, 2002, p. 47).

Maquiavel, lido por Berlin, confronta essas ideias com a noção das virtudes cristãs – humildade, aceitação do sofrimento, desmerecimento, a esperança de salvação numa vida após a morte – e observa que se, como ele claramente próprio prefere, um Estado do tipo romano deve ser estabelecido, essas qualidades não o promoverão. Para Maquiavel, aqueles que vivem segundo os preceitos da moralidade cristã estão fadados a ser atropelados pela busca cruel de poder por parte daqueles homens que unicamente querem recriar e dominar a república que ele quer ver estabelecida.

Por sua vez, Maquiavel não condena as virtudes cristãs, mas apenas aponta que as duas moralidades são incompatíveis. Além disso, não reconhece um critério abrangente que nos capacite a decidir a vida correta para os homens. A combinação de *virtú* e valores cristãos é para ele uma impossibilidade (BERLIN, 2002, p. 48-50).

Berlin estudou Vico e Herder e o conceito de *pluralismo*, ao contrário de um *relativismo*. Para esses Autores, existem muitos objetivos diferentes que os homens podem buscar e ainda ser plenamente racionais, plenamente homens, capazes de se compreender uns aos outros, de simpatizar uns com os outros e extrair luz uns dos outros, como “a extraímos da leitura de Platão ou dos romances do Japão medieval – mundos, perspectivas, muitos distantes dos nossos” (BERLIN, 2002, p. 48-50). Consoante Berlin, as colisões fazem parte da essência dos valores e da nossa essência também. O Autor nos aconselhou a responder àqueles que

sugerem que essas contradições serão resolvidas em algum mundo perfeito. A resposta, segundo Berlin, partiria da premissa de que um mundo sem conflitos de valores incompatíveis é um mundo completamente além de nosso conhecimento.

A noção do conjunto perfeito, a solução definitiva, em que todas as coisas boas coexistem, parece não só inatingível, mas também conceitualmente incoerente. Conforme Berlin, alguns dentre os grandes bens não podem coexistir e essa parte ele é a verdade conceitual. O Autor afirmou que os indivíduos que “descansam nas camas confortáveis dos dogmas” são, na verdade, vítimas de uma miopia auto-induzida, viseira que talvez contribua para a satisfação, mas não para a compreensão do que é ser humano (BERLIN, 2002, p. 50-52).

Conquanto tenha defendido o esforço para a cura de males, tanto na esfera social como na individual, a exemplo do compromisso de erradicar a fome, a miséria ou mesmo a injustiça, afirmou que toda solução acaba por gerar uma nova situação que cria novas necessidades e problemas, novas demandas. Segundo Berlin, todos os homens têm o senso básico de certo e errado, sejam quais forem as culturas a que pertencem. Desse modo, os estudos das sociedades mostram que os filhos obtiveram o que os pais e avós desejavam – maior liberdade, maior bem-estar material, uma sociedade mais justa; mas os antigos males são esquecidos, e os filhos enfrentam novos problemas, provocados pelas próprias soluções dos antigos, e essas novas dificuldades, mesmo se puderem ser por sua vez resolvidas, geram novas situações, e como elas novas exigências – e assim por diante para sempre e indefinidamente (BERLIN, 2002, p. 53).

Berlin sugeriu que o pensamento marxista acredita que a vitória do proletariado daria ensejo à verdadeira história. Desse modo, os novos problemas que emergirem gerarão as suas próprias soluções, que podem ser pacificamente alcançadas pelos poderes unidos da sociedade harmoniosa e sem divisão de classes. O otimismo metafísico do pensamento marxista não possui evidência histórica, conforme Berlin. Para o Autor, nessas sociedades idealizadas os objetivos seriam os mesmos, de maneira que os problemas somente poderiam ser de meio, todos solúveis por métodos tecnológicos. Aludida sociedade revelaria a pouca importância da vida interior do homem. A imaginação moral, espiritual e estética, já não diria mais nada.

Defendeu Berlin o valor das utopias ao argumento de que possuem o condão de expandir maravilhosamente os horizontes das potencialidades humanas. Todavia, questiona-as como guias de conduta, advertindo a possibilidade de se manifestarem literalmente fatais (BERLIN, 2002, p. 53).

Os profetas armados e seus projetos salvíficos partem do pressuposto de que existiria um preço a ser pago pelos homens que desejam a felicidade das futuras gerações. Para

esses indivíduos, o projeto sério de salvar a humanidade implica o endurecimento do coração, bem como a não avaliação do custo, nem mesmo a lembrança dos milhões massacrados nas guerras ou revoluções – câmaras de gás, gulag, genocídio, todas as monstruosidades pelas quais o século passado nunca será esquecido (BERLIN, 2002, p. 54).

Berlin recuperou o ensaio *From the other shore*, do radical russo Alexander Herzen. No texto em exame, que é na verdade uma nota necrológica das revoluções de 1848, Herzen dizia que se estava diante de uma nova forma de sacrifício humano no seu tempo – de seres humanos vivos nos altares das abstrações: nação, Igreja, partido, classe, progresso, as forças da história (BERLIN, 2002, p. 54-55).

Muito embora tenha se esquivado da expressão *valores universais*, Berlin defendeu a existência de um mínimo sem o qual as sociedades não poderiam sobreviver. Segundo o Autor, poucos hoje em dia estariam dispostos a defender a escravidão, o homicídio ritual, as câmaras de gás nazistas ou torturas de seres humanos por prazer, lucro ou até um bem político – ou o dever dos filhos denunciarem os pais, o que as Revoluções Francesas e Russas exigiam, ou a matança irracional.

Por outro lado, a busca pela perfeição parecia a Berlin uma receita para o derramamento de sangue, mesmo se exigida pelos mais sinceros dos idealistas, os mais puros de coração. Para Berlin, jamais houve um moralista mais rigoroso do que Immanuel Kant, mas até ele disse num momento de iluminação: “da maneira torta da humanidade, nada direito jamais foi feito”. “Forçar as pessoas a vestir os uniformes corretos exigidos por sistemas nos quais se acredita como se fossem dogmas e quase sempre a estrada para a desumanidade”. “Só podemos fazer o que está ao nosso alcance: mas isso devemos fazer, contra todas as dificuldades”, esclarece o Autor (BERLIN, 2002, p. 56).

#### **4. A ESTRATÉGIA DO PLURALISMO METODOLÓGICO E DO MITO DO CONTEXTO**

Conforme já se enunciou, o presente trabalho pretende contrapor a tese do relativismo fácil às estratégias de pensamento formuladas por Popper e Berlin nos textos *O mito do contexto* e *A busca do ideal*.

De acordo com o relativismo conceituado em Popper, a verdade seria aquela relativa a cada contexto, porquanto dependeria das diversas formações intelectuais dos indivíduos. Conforme os relativistas, a discussão racional somente seria possível caso os indivíduos partilhassem contextos comuns de pressupostos básicos.

No exemplo do estupro da jovem ocorrido na Índia, é provável que um relativista

optasse por se elidir de discussões morais. Evitaria, assim, confrontar e comparar o tratamento dispensado às mulheres no Ocidente e no Oriente, ao argumento de que não possuiria legitimidade para discutir contextos diversos daqueles em que nasceu, foi criado ou mesmo conviveu temporariamente.

Ao contrário disso, Popper sugere a importância do embate entre as culturas para o desenvolvimento das nossas ideias de liberdade, democracia, tolerância, bem como da ideia de conhecimento, ciência e racionalidade. Portanto, o tratamento dispensado às mulheres na Índia pode ser facilmente criticado, na medida em que a subalternidade em relação aos homens se infere de quase todos os domínios da vida naquele país, desde a educação até a alimentação. Dentro daquele contexto, o descaso legal com o estupro é parte da ordem política dominante, que ignora os mínimos direitos concedidos às mulheres no Ocidente.

Com efeito, as tradições indianas clássicas possuem uma concepção das regras e do Direito diversa daquelas das tradições ocidentais modernas. A veemência do *Dharma* contribuiu, inclusive, para a elaboração da bandeira nacional daquele país. A cor laranja denota renúncia ou desinteresse, porquanto os líderes deveriam permanecer indiferentes aos ganhos materiais na dedicação ao trabalho político. O branco simboliza a leveza, o caminho da verdade para guiar a conduta, enquanto que o verde representa a relação com o solo e com a vida das plantas. Por fim, a roda no centro do branco representa a bandeira da lei do *Dharma*. A virtude deve ser o princípio que controla aqueles que trabalham sob aludido estandarte (GIRI, 2006, p. 859-896).

Portanto, a Índia atual compreende dois sistemas de pensamento: um liberal, moderno e outro tradicional. Para esta última – talvez mais vincada à tradição do *Dharma*, uma jovem comum de classe média não costuma completar os estudos, porque se casa com um homem escolhido por sua família. No interessante texto *Entre o coice e o estigma*, publicado no Jornal *O Estado de São Paulo*, a antropóloga Débora Diniz descreveu o sentimento do pai da vítima Jyoti, carregado da sombra de uma cultura patriarcal que persegue o sexo das mulheres: “minha filha não fez nada de errado, ela morreu tentando se proteger”.

De acordo com Débora, a garantia de que a filha morreria resistindo ao estupro é um legado do corpo morto à dignidade familiar, além do que tranquiliza a família a respeito da inocência da vítima. Advertiu a antropóloga a persistência da fantasia de que o estupro seria parte de um jogo de sedução, que não seria exclusividade dos homens indianos.

Raramente o estupro é testemunhado; quando há audiência, ela é semelhante à do bando que se formou entre as janelas escuras do ônibus. Os seis homens que violaram Jyoti eram sujeitos comuns - motorista de ônibus, lavador de carro, treinador físico ou

vendedor de frutas. Talvez tenham esposas ou filhas e se revoltariam caso uma delas fosse violentada. Suas desgraças para a violência ainda não são conhecidas, mas a retórica masculina insiste em mencionar as roupas ou os modos das mulheres como convites ao sexo não consentido. O século 19 ainda está presente na legislação indiana sobre estupro e nos valores que disciplinam o corpo das mulheres. Por isso, sem pudores de ser mal entendido, o chefe de polícia de Délhi, Neeraj Kumar, propôs uma saída contra o risco do estupro: “As mulheres não deveriam sair à noite” (DINIZ, 2013).

Na qualidade de antropóloga, Débora Diniz reconheceu certo relativismo cultural aos tropos que são *Oriente e cultura indiana*. Todavia, não hesitou em afirmar que existe uma subalternidade estrutural das mulheres aos homens nas fronteiras da nação indiana. Para Débora, o descaso legal com o estupro é parte de uma ordem política dominante que ignora as mulheres em vários domínios da vida. Na hipótese, as mulheres comem por último, as meninas vão menos à escola, as recém-nascidas são abandonadas pelo desprazer que é ter uma filha mulher, de modo que a segurança corporal é apenas um desses domínios da lei e da ordem que ignoram as mulheres, independente das línguas ou subculturas em que vivem as mulheres indianas.

## 5. CONCLUSÃO

Na situação descrita no início deste trabalho, o jornalista deixou de confrontar o fato ocorrido em Nova Délhi com os inevitáveis julgamentos morais. Para ele, os hábitos específicos da Índia não lhe permitiriam comparação em relação ao tratamento dispensado às mulheres no Brasil.

Com efeito, a postura é muito própria ao tempo em que vivemos, porquanto nos deparamos reiteradamente com a tese do “relativismo”. Segundo essa perspectiva não nos é dado julgar outra cultura sem a correspondente imersão em seu contexto. É frequente o entendimento de que é necessário aos indivíduos falarem a mesma língua, inclusive num sentido literal, para que os julgamentos possuam ares legítimos. A verdade dos fatos mudaria, assim, de contexto para contexto.

Ao contrário do relativismo, ideologia muito própria àqueles que se filiam aos postulados historicistas, Popper e Berlin defendem a possibilidade de compararmos e julgarmos outras culturas diversas das nossas. No relativismo conceituado em Popper, a verdade seria aquela relativa a cada contexto, porquanto dependeria das diversas formações intelectuais dos indivíduos. Conforme os relativistas, a discussão racional somente seria possível caso os indivíduos partilhassem contextos comuns de pressupostos básicos.

No exemplo do estupro da jovem ocorrido na Índia, é provável que um relativista optasse por se elidir de discussões morais. Evitaria, assim, confrontar e comparar o tratamento dispensado às mulheres no Ocidente e no Oriente, ao argumento de que não possuiria legitimidade para discutir contextos diversos daqueles em que nasceu, foi criado ou mesmo conviveu temporariamente.

Ao contrário disso, Popper sugere a importância do embate entre as culturas para o desenvolvimento das nossas ideias de liberdade, democracia, tolerância, bem como da ideia de conhecimento, ciência e racionalidade.

Portanto, o tratamento dispensado às mulheres, na Índia, pode ser facilmente criticado, na medida em que a subalternidade em relação aos homens se infere de quase todos os domínios da vida naquele país, desde a educação até a alimentação. Dentro daquele contexto, o descaso legal com o estupro é parte da ordem política dominante, que ignora os mínimos direitos concedidos às mulheres no Ocidente.

Portanto, analisar com seriedade, inclusive, as mais tormentosas questões morais parece um dever ético que não deveria sofrer as escusas dos fundamentos fáceis propostos pelo relativismo cultural.

## **BIBLIOGRAFIA**

BERLIN, Isaiah. A busca do ideal. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 41-57.

\_\_\_\_\_. O divórcio entre a ciência e as humanidades. In: \_\_\_\_\_. **Estudos sobre a humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 349-378.

BOSCO, Francisco. Misoginia em Nova Délhi. **O Globo**, Rio de Janeiro, 8 jan. 2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/misoginia-em-nova-delhi-7231822>>. Acesso em: 8 jan. 2013.

DINIZ, Débora. Entre o coice e o estigma. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 12 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,entre-o-coice-e-o-estigma,983542,0.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2013.

GIRI, Ananta Kumar Giri. O “governo da lei” e a sociedade indiana. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Daniel (Orgs.). **O Estado de Direito: história, teoria e crítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 859-896.

POPPER, Karl. O mito do contexto. In: \_\_\_\_\_. **O mito do contexto: em defesa da ciência e da racionalidade**. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 68-113.

\_\_\_\_\_. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Cultrix, 1980.