

3 RACIONALIDADE, RELATIVISMO, TRADUÇÃO E COMENSURABILIDADE

Desde Wittgenstein, inúmeros filósofos enfrentaram as questões relacionadas à racionalidade, relativismo, tradução de culturas e sua comensurabilidade. Até hoje se discute como “nós” podemos compreender os “outros”, traduzir seus fenômenos em nossas categorias e conceitos e como essa compreensão, por sua vez, age sobre nossa própria compreensão de nós mesmos.

As críticas que Wittgenstein tece à obra *The Golden Bough*, que tratamos no capítulo anterior, parecem bastante elucidativas a respeito da tensão entre a universalidade e a particularidade contidas na aspiração da antropologia por traduzir diferentes linguagens, assim como por comparar formas culturais.

A concepção de racionalidade sistematizada no Ocidente foi evocada por alguns filósofos como sendo um padrão de comparação universal que poderia ser aplicado a diferentes culturas, a diversos fenômenos religiosos e sociais. Essa questão da aplicação de um padrão de racionalidade a diferentes contextos suscitou um desacordo entre filósofos e antropólogos, que se dividiram em duas amplas escolas: os “*Unifiers*” (como MacIntyre, Gellner, Davidson, Lukes) e os “*Relativizers*” (Wittgenstein, Winch, Geertz e outros)¹³⁵.

Para os ‘*Unifiers*’ só pode haver uma racionalidade, fundamentada em regras universalmente válidas, e que fornece as categorias que devem ser aplicadas a qualquer fenômeno estudado. Dessa forma poderemos medir o grau de racionalidade manifesto em diferentes crenças e sistemas de ação, comparando-os e julgando-os como superiores ou inferiores. A tradução entre diferentes culturas, de acordo com essa concepção, é possível, pois devemos pressupor uma base de acordo entre seus padrões de verdade e inferência, e um núcleo comumente compartilhado de crenças e experiências cujos significados são fixados pela aplicação desses padrões aos diferentes contextos. Já os ‘*Relativizers*’ pregam que pode haver múltiplas “racionalidades”, diferentes “jogos de linguagem” e “formas

¹³⁵ Cf. TAMBIAH, 1990.

de vida” que podem mesmo ser incomensuráveis. E por isso é necessário evitar uma aplicação apressada de critérios de racionalidade não apropriados ao contexto. Julgamentos quanto a maior ou menor racionalidade de sistemas são difíceis de aplicar entre culturas e entre períodos históricos, pois têm que enfrentar o perigo de efetuar “erros de categoria”, comparações deslocadas e uma aplicação equivocada de cânones racionais a fenômenos não suscetíveis a julgamentos de racionalidade, como as manifestações poéticas, estéticas e as questões afetivas. A tradução entre culturas é difícil, afirmam os relativistas, mas possível, desde que um *cuidadoso* mapeamento dos conhecimentos da outra cultura seja feito, e tendo em mente que nossas próprias categorias “racionais”, por sua vez, podem ser modificadas em virtude de nossa experiência intercultural.

3.1. RACIONALIDADE E TRADUÇÃO

Essas noções de racionalidade, tradução de culturas e sua comensurabilidade são centrais para uma controvérsia que começou nos anos 60 entre os filósofos Peter Winch e Alasdair MacIntyre, e que envolveu também antropólogos, pois utilizava a pesquisa etnográfica de Evans-Pritchard sobre os Azande e os Nuer para propósitos filosóficos¹³⁶. Foi um momento em que filósofos recorreram à etnografia antropológica para argumentar suas posições filosóficas¹³⁷. Winch criticou alguns aspectos da obra de Evans-Pritchard de forma a defender a filosofia da linguagem ordinária do segundo Wittgenstein. Enquanto o antropólogo defende uma noção de realidade que é independente do contexto (a “realidade” cuja verdade a “ciência” estabelece), Winch afirma que não há uma realidade exterior às formas de vida e jogos de linguagem de uma dada comunidade lingüística. Já MacIntyre se dedica a demonstrar que existe um caráter dialético e reflexivo da compreensão e que privilegiar as categorias dos nativos não deve, e não pode, implicar a abdicação das categorias do investigador.

¹³⁶ Cf. TAMBIAH, 1990.

¹³⁷ A controvérsia é apresentada na coletânea de textos *Rationality*. Nesse livro há um texto de Winch “The Idea of a Social Science”, seguido do ensaio de MacIntyre também chamado “The Idea of a Social Science”, que é sua crítica do livro de Winch. Depois, o “Understanding a Primitive Society” de Winch, e o “Is understanding religion compatible with believing?” de MacIntyre, que trata do trabalho de Evans Pritchard sobre os Azande, levam o debate além (Cf. WILSON, 1977[1970]).

Os argumentos defendidos por Winch e MacIntyre nesse debate se apóiam sobre diferentes “centros de gravidade”. Winch, começando com a afirmação de que nossa tentativa de compreensão de outras comunidades deve se dar em termos dos próprios conceitos e crenças pertencentes à sociedade que pretendemos interpretar, destaca a possibilidade de existência de diferentes ‘racionalidades’ e lógicas sociais, prevenindo contra a possibilidade de efetuarmos “erros de categoria” ao comparar, reduzindo a uma medida comum, fenômenos cujos pontos de interesse são diferentes. Ressalta que a tradução de concepções de outras pessoas para as categorias próprias da nossa linguagem não deve ser vista como uma via de mão única, pois a verdadeira compreensão do outro deve deixar aberta a possibilidade de que suas concepções possam informar nossas próprias, e portanto, estender/modificar nossa própria concepção de racionalidade.

O contra-ataque de MacIntyre enfatiza que o antropólogo, para fazer uma descrição de outra sociedade, precisa pressupor a tradução dos conceitos nativos para sua própria linguagem e um inevitável encontro e confronto das noções de inteligibilidade daquela sociedade e do próprio antropólogo. Isto quer dizer, uma tradução e descrição bem sucedida das crenças, normas e ações de outro povo pelo antropólogo implica a existência de um espaço compartilhado, de algumas noções compartilhadas de inteligibilidade e racionalidade entre as duas partes. Segundo MacIntyre, ainda que reconheça a força do argumento de Winch de que a primeira tarefa do antropólogo é alcançar os critérios e valores que governam a crença e comportamento de um povo dentro da própria tradição a que pertence, insiste simultaneamente que não é possível aproximar conceitos estranhos, exceto em termos dos critérios do próprio antropólogo. A busca do antropólogo pelos padrões de inteligibilidade de outra cultura ou sociedade, necessariamente evoca seus próprios padrões. E, conforme Tambiah, se o cientista social faz isso de forma consciente, ele tem uma chance maior de se tornar ciente das limitações e distorções de sua própria cultura. Em resumo, MacIntyre argumentou que para descrever com sucesso as regras de uso de outra cultura, o antropólogo (na prática um Ocidental, ou submetido ao doutrinamento Ocidental) aplica ‘padrões de crítica racional’ desenvolvidos no Ocidente contemporâneo.¹³⁸

¹³⁸ Tambiah afirma que quando os estruturalistas funcionalistas demonstram as relações funcionais entre fenômenos, suas contribuições e conseqüências, e fazem julgamentos sobre seus ‘efeitos’, eles empregam uma forma de ‘crítica racional’. Concepções, valorações e crenças têm uma

A esse respeito, Donald Davidson propôs algumas regras de tradução de culturas que podem ser mais elucidativas do que as investidas de MacIntyre. Notando que a atribuição correta de crenças não é mais fácil do que interpretar a fala de um homem, e que, por sua vez, nós não podemos dominar a linguagem de um homem sem conhecer muito de suas crenças, ele propõe que “*The problem of interpretation [and translation] therefore is the problem of abstracting simultaneously the roles of belief and meaning from the pattern of sentences to which a speaker subscribes over the time*”¹³⁹. Davidson propõe como solução o princípio de “caridade interpretativa” que ressalta o “espaço compartilhado” de racionalidade entre o tradutor e seu ‘objeto’. Analisemos mais detidamente os argumentos de Davidson que, ao criticar a posição interpretativa relativista, levanta importantes questões referentes à tradução e comensurabilidade de esquemas conceituais e linguagens.

3.2.RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

Donald Davidson, em seu artigo “*On the very idea of a conceptual scheme*” (1984), pretende demonstrar a incoerência do relativismo conceitual, entendido como a tese de que a realidade é relativa a um esquema conceitual e que existem diferentes esquemas, de modo que o “que é considerado como real em um sistema pode não ser em outro”.

Partindo do pressuposto de que devemos associar esquemas conceituais a linguagens, Davidson afirma que linguagens diferentes partilham o mesmo esquema conceitual se podem ser traduzidas entre si. A relação seria: onde um esquema conceitual difere, a linguagem também difere. A hipótese da possibilidade de esquemas conceituais distintos é, portanto, a hipótese da existência de linguagens intraduzíveis.

‘história’, têm ou tiveram uma determinada importância em seus contextos. Os significados ligados aos fenômenos podem mudar com o passar do tempo. Mas essa crítica não é apenas exterior à forma de vida em questão. No nível sincrônico os fenômenos podem ser diferentemente compreendidos, diferentemente rejeitados ou aceitos pelos membros de uma mesma comunidade. Tambiah ressalta que essas diferenças constituem uma forma de “crítica racional interna”. Assim, se existem críticas e avaliações internas dentro de uma sociedade, então seus agentes têm que exercer alguma escolha entre alternativas e envolver-se em debates sobre a ‘racionalidade’ de suas próprias regras e convenções. Ver: TAMBIAH, 1990.

¹³⁹ DAVIDSON *apud* TAMBIAH.

Davidson pretende, então, argumentar que não podemos defender a idéia de que existem diferenças conceituais radicais entre línguas diferentes, negando, conseqüentemente, a idéia de relativismo lingüístico, de que diferentes línguas contêm esquemas conceituais incomensuráveis.

Essa concepção de relativismo lingüístico foi originalmente desenvolvida pelos lingüistas Edward Sapir e Benjamin Whorf, que afirmaram que a linguagem nos permite classificar e organizar o fluxo da experiência sensível, produzindo uma “ordem do mundo”. Nós pensamos e experimentamos o mundo de acordo com a língua que falamos, e, portanto, nosso pensamento, experiência e realidade são relativos à linguagem que usamos. Línguas substancialmente diferentes dividem o mundo de forma diferente, de acordo com diferentes princípios de individuação, que reconhecem diferentes conjuntos de entidades (diferentes ontologias).

Em seus estudos de línguas nativas da América do Norte, como a hopi, os lingüistas encontraram estruturas gramaticais que não poderiam ser traduzidas sem uma distorção dos significados originais. Isso os levou a conceber um novo princípio de relatividade, a saber, que observadores diferentes não chegam à mesma imagem do universo a partir dos mesmos dados físicos, a menos que seus recursos lingüísticos sejam similares ou traduzíveis entre si. Diferentes gramáticas resultam em diferenças conceituais que moldam a mente do falante e suas concepções de mundo de modo diferente. Duas línguas são intraduzíveis quando suas gramáticas, assim como os esquemas conceituais que elas contêm, são incomensuráveis, quando não há nenhuma estrutura que sirva de ponte, nenhum conjunto de regras ou padrões que cubram ambas as línguas.

Para esclarecer as idéias relativistas que pretende criticar, Davidson confronta duas metáforas, desenvolvidas na filosofia da ciência: Strawson observa que ‘é possível imaginar tipos de mundos muito diferentes do mundo como nós o conhecemos’, e nos convida a imaginar mundos possíveis não atuais, mundos que devem ser descritos usando a nossa linguagem atual, redistribuindo valores de verdade sobre sentenças de formas diferentes. Thomas Kuhn, por outro lado, quer que pensemos sobre diferentes observadores que vêem um mesmo mundo através de sistemas de conceitos incomensuráveis. De acordo com Kuhn, cientistas operando em diferentes tradições científicas (com diferentes ‘paradigmas’) ‘trabalham em diferentes mundos’. Os muitos mundos imaginados de Strawson

são vistos, ouvidos ou descritos do mesmo ponto de vista; o mundo de Kuhn é visto de diferentes pontos de vista. É essa segunda metáfora que representa o relativismo que Davidson pretende discutir. Kuhn argumentou que na história da ciência podemos identificar trocas de paradigmas que ocorrem mediante uma “revolução científica”, na qual a maioria dos conceitos e normas básicas da investigação científica muda. Durante este período de revolução não há mais um paradigma dominante. Kuhn generalizou este vazio entre paradigmas científicos (e suas respectivas linguagens) com a tese da incomensurabilidade: paradigmas científicos diferentes não podem ser objetivamente comparados uns com os outros, porque eles contêm padrões, estruturas conceituais e visões de mundo incomensuráveis (ex. noções de espaço e tempo na física de Newton e de Einstein); e as línguas dos diferentes paradigmas não são mutuamente traduzíveis. Essa metáfora adota uma dualidade entre a linguagem, ou esquema conceitual, e o conteúdo empírico não interpretado ao qual o esquema se aplica. Um novo esquema conceitual surge à medida que se produz uma mudança na significação das frases em consequência de uma nova teoria. O significado ou condições de aplicabilidade das palavras mudam. Embora muitos dos mesmos símbolos sejam usados antes e depois de uma revolução – ex. força, massa, elemento, etc. – a maneira como eles se relacionam com a natureza foi de alguma forma modificada. Essa tese da relatividade lingüística e os relativismos conceitual e ontológico que dela resultam, no entanto, são bastante controversos.

Davidson argumenta que essa tese da relatividade lingüística se encontra em frontal oposição às nossas práticas reais de comunicação intercultural, que não oferecem evidência alguma de que diferenças conceituais entre falantes de línguas diferentes são incomensuráveis. Aponta que a metáfora do relativismo conceitual, descrita acima, denuncia um importante paradoxo. A suposição da existência de diferentes pontos de vista só faz sentido se houver um sistema comum ao qual referi-los; por sua vez, a existência de tal sistema desmente a reivindicação de uma incomparabilidade radical. Esse paradoxo está presente na própria formulação do relativismo, como podemos perceber no empreendimento de Whorf, que ao tentar demonstrar que a língua hopi incorpora uma metafísica tão estranha à nossa que não pode ser ‘calibrada’ à língua inglesa, usa o próprio inglês para transmitir o conteúdo da amostra de sentenças hopi. Da mesma forma, Kuhn utiliza uma linguagem pós-revolucionária para descrever como as coisas se

apresentavam antes da revolução. E ainda podemos acrescentar o caso de Frazer, citado no capítulo anterior, que utiliza sua linguagem e categorias para descrever as crenças mágicas nativas que considera supersticiosas e equivocadas.

Assim, como vimos acima, Davidson, para refutar o pressuposto central subjacente ao relativismo lingüístico – o de que há em cada língua um esquema conceitual que organiza nossas experiências –, afirma que a única evidência da existência de diferentes esquemas que pode ser evocada por relativistas conceituais é a da intraduzibilidade: se há diferenças nos esquemas conceituais encerrados em duas linguagens, elas não podem ser traduzidas uma na outra, quer total ou parcialmente. Estudar o critério de tradução seria, então, uma forma de tratar dos critérios de identidade de esquemas conceituais. Com esse intuito, Davidson faz uma distinção entre a possibilidade de falhas de tradução totais e parciais.

A primeira etapa do argumento de Davidson contra a possibilidade de diferenças conceituais baseia-se na possibilidade de uma *falha total de tradução*. Ele afirma que não pode haver uma língua que não possa ser traduzida de forma alguma para a nossa, e, portanto, não pode haver um esquema conceitual totalmente incomensurável com os nossos. Todas as línguas são, em princípio, mutuamente traduzíveis umas às outras.

Para Davidson¹⁴⁰, qualquer evidência de que alguma forma de atividade que parece ser um discurso não pode ser interpretada em nossa linguagem, é também uma evidência de que a forma de atividade em questão não é um comportamento de fala. Se isso estiver correto, devemos afirmar que uma forma de atividade que não pode ser interpretada como linguagem não é um comportamento de fala. A traduzibilidade constituiria, portanto, um critério para considerar algo como uma linguagem.

Ele acredita que a credibilidade nesta afirmação pode ser aumentada se refletirmos sobre as relações próximas entre a linguagem e atitudes como crença, desejo e intenção. Por um lado, a fala requer uma multiplicidade de crenças e intenções bem discriminadas. Não há dúvidas de que a relação entre ser capaz de traduzir a linguagem de alguém e ser capaz de descrever suas atitudes é muito próxima. Por outro lado, parece improvável que possamos inteligivelmente

¹⁴⁰ Cf. DAVIDSON, 1985[1984], p. 185-6.

atribuir atitudes complexas a um falante sem que possamos traduzir suas palavras nas nossas.

O argumento de Davidson coloca um dilema para os relativistas. Se, por um lado, sons e marcas parecem ser apenas ruídos e rabiscos sem sentido, se são inteiramente ininteligíveis para nós, não temos qualquer razão para acreditar que constituam uma linguagem. Sendo assim, não há evidência de que se trate de uma *linguagem* intraduzível. Por outro lado, se temos qualquer razão para acreditar que algo é uma linguagem, deve ser porque ela nos dá alguma indicação de significados que poderíamos compreender e expressar. Portanto, novamente, não há evidência de uma linguagem *intraduzível*.

Acreditando ter descartado a idéia de que existem esquemas conceituais mutuamente intraduzíveis e incomensuráveis, Davidson passa à segunda etapa de sua argumentação, explorando a *intraduzibilidade parcial* de linguagens e esquemas conceituais. Assim, tendo defendido que todas as línguas são traduzíveis entre si, parte para a defesa da afirmação de que todos os conceitos expressos em uma língua podem ser inteiramente capturados e traduzidos para uma outra língua, sem que se perca nada na tradução.

Poderíamos supor que as diferenças entre esquemas conceituais podem ser elucidadas por referência às partes comuns aos dois esquemas. Entretanto, se fosse assim, seríamos capazes de traduzir ou de interpretar um esquema conceitual estrangeiro ou um enunciado em uma língua estrangeira sem pressupor as crenças, as significações ou os conceitos comuns. As partes que pudéssemos traduzir seriam estudadas para descobrirmos as crenças comuns, e as partes que não pudéssemos traduzir seriam consideradas como formadoras da diferença entre nosso esquema e o esquema estrangeiro.

No entanto, como já foi apontado, existe uma interdependência entre a atribuição de crenças e a interpretação de significados. Não podemos interpretar o discurso de alguém a menos que saibamos bastante sobre suas crenças, sobre o que o falante acredita/pretende/deseja, e, ao mesmo tempo, não podemos especificar suas crenças com precisão se não pudermos compreender seu discurso.

Davidson sustenta que a base de apoio para a interpretação do discurso de um locutor falante de uma língua desconhecida é a identificação da atitude exprimindo assentimento, aplicada às frases. Mas se tudo que sabemos são quais sentenças os locutores consideram verdadeiras, nós não podemos interpretar o que

eles dizem sem pressupor muitas coisas sobre suas outras crenças, pois não sabemos nem o significado que eles atribuem à sentença, nem qual crença a sua afirmação de verdade representa. Já que o conhecimento das crenças só vem com a habilidade de interpretar palavras, a única possibilidade, para começar, é pressupor um acordo geral entre as crenças. A estratégia básica é assumir, de acordo com nossos próprios padrões, que o falante que ainda não compreendemos é consistente e correto em suas crenças. Seguindo essa estratégia, é possível emparelhar sentenças proferidas pelo falante com as nossas sentenças que afirmamos verdadeiras sob circunstâncias semelhantes. Esse emparelhamento, feito de forma sistemática, resulta num método de tradução. A comunicação, de acordo com Davidson, é um processo interpretativo regulado pelo princípio de caridade, e é nesse princípio que se baseia seu argumento contra conceitos intraduzíveis. *“To make a meaningful disagreement possible, this depends entirely on a foundation – some foundation in agreement. Such charity is forced on us ... if we want to understand others, we must count them right in most matters”*¹⁴¹. Se os outros pensam diferentemente de nós, sempre podemos atribuir a diferença às opiniões, e não às estruturas conceituais (o que afetaria todo conjunto de crenças). Uma vez que maximizamos o acordo mediante eliminação de diferenças conceituais, e desde que a maximização do acordo seja uma condição de possibilidade da interpretação, deduz-se que não há diferenças conceituais que sejam inevitavelmente perdidas na tradução.

Enfim, Davidson conclui que não há nenhuma base inteligível sobre a qual possamos defender a existência de esquemas conceituais radicalmente diferentes. Contudo, seria igualmente errado anunciar que toda a humanidade compartilha de uma ontologia e esquema conceitual comum, pois se não podemos inteligivelmente afirmar que esquemas são diferentes, também não podemos afirmar que sejam os mesmos. Assim, a idéia de um relativismo conceitual, de acordo com Davidson, seria incoerente.

Podemos, no entanto, apresentar algumas críticas à cegueira davidsoniana quanto às diferenças conceituais, a fim de defendermos uma forma de relativismo. Em primeiro lugar, Davidson foca exclusivamente em crenças: supõe que compreender uma língua estrangeira começa por conferir condições de

¹⁴¹ DAVIDSON, 1985[1984], p.197.

verdade às frases que os falantes dessa língua consideram verdadeiras. No entanto, não nos diz como podemos identificar essas frases afirmativas (por oposição as imperativas, interrogativas, exclamativas etc.), sem levar em conta às práticas nas quais tais crenças são expressas. E mesmo que fosse possível identificar essas crenças, só poderíamos compreendê-las adequadamente avaliando o papel que desempenham em suas vidas. Como já foi abordado anteriormente ao apresentarmos o método de Wittgenstein, o pano de fundo que faz com que a compreensão seja possível não é um sistema de crenças ou uma rede de proposições, e sim uma ‘forma de vida’. Diferenças conceituais genuínas aparecem sempre que interagimos com pessoas cujo modo de vida é significativamente diferente do nosso. Mas estamos sujeitos a não perceber essas diferenças caso não levemos em conta o fato de que o pensamento e a linguagem estão fundamentados em uma forma de vida e informados por interesses e valores característicos dessa cultura.

Isto é o que a abordagem de Wittgenstein enfatiza ao chamar a atenção para os contextos de ação nos quais somos aculturados, para as práticas nas quais somos treinados. Segundo Wittgenstein:

uma educação bastante diferente da nossa poderia ser também o embasamento para conceitos bastante diferentes. Pois aqui, a vida transcorreria diferentemente. O que seria de nosso interesse, não seria do interesse *deles*. Aqui, conceitos diferentes não seriam mais inimagináveis. De fato, essa é a única maneira na qual conceitos essencialmente diferentes são imagináveis.¹⁴²

Outro traço da abordagem de Davidson que podemos considerar responsável pela invisibilidade da relatividade conceitual é o privilégio da postura do observador¹⁴³. De acordo com Davidson, a perspectiva do tradutor ou do interprete é uma perspectiva de terceira pessoa, de um observador descolado, que tenta atribuir significado aos comportamentos por meio da construção de uma teoria. Neste processo de interpretação, a linguagem dos outros aparece como um conjunto de ruídos não interpretados que apenas o intérprete é capaz de dotar de significado. Quando adotamos essa atitude, o processo interpretativo não é mais um processo de negociação entre interlocutores, que pode levar a uma ‘fusão de

¹⁴² WITTGENSTEIN *apud* MEDINA.

¹⁴³ Cf. MEDINA, 2007, p.146. Essa característica da abordagem de Davidson pode ser pensada como uma herança da filosofia de Quine.

horizontes'; a possibilidade de que os outros possam enriquecer nosso horizonte de compreensão fica excluída. A postura defendida por Davidson não considera a possibilidade do interlocutor nos fornecer uma explicação da significação, não leva em conta a possibilidade de perguntarmos o que uma palavra quer dizer e recebermos explicações, seja por meio de definições ostensivas ou por exemplos expressos na linguagem que se pretende conhecer.

O contextualismo de Wittgenstein também oferece, aqui, uma alternativa ao ponto de vista de Davidson, pois nos estimula a pensar a relação entre interlocutores como uma relação entre pares engajados, juntos em uma atividade. De acordo com esta postura participativa, a compreensão de outras pessoas não é um processo auto-centrado, mas sim um processo intersubjetivo, um processo de interação. Pode haver ou não uma perspectiva conceitual comum, mas quando há, esta é uma perspectiva que emerge de interações comunicativas. O conhecimento compartilhado pressuposto pela tradução se manifesta essencialmente na ação¹⁴⁴.

Hacker, em seu artigo “*Sur l'idée de schème conceptuel chez Davidson*” (1996), desenvolve algumas críticas à teoria de Davidson. De acordo com o autor, o ponto chave de Davidson para refutar o relativismo conceitual é que nada pode nos permitir identificar com certeza se uma divergência a respeito de uma frase deriva de um desacordo sobre o julgamento ou de um desacordo sobre os conceitos. Hacker discorda.

*Admettons qu'à un certain stade de la démarche de traduction, nous parvenions à identifier par exemple, les prédicats de couleur de la langue indigène. Dans ce cas, nous allons sûrement constater que leur système des couleurs diffère du nôtre, qu'ils pensent que des objets sont de la même couleur quand nous disons que certains sont rouges et d'autres orange, et estimons que ce sont des couleurs différents. Ce faisant, nous déterminons un désaccord sur les concepts. Cela est analogue à un désaccord sur les unités de mesure, alors qu'un désaccord dans les jugements est analogue à un désaccord sur les résultats de la mesure.*¹⁴⁵

É possível que em alguma situação particular possamos atribuir uma divergência sobre a verdade de uma frase a um desacordo entre julgamentos no lugar de um desacordo sobre conceitos. No entanto, isso não é suficiente para provar que essa distinção não exista, mas apenas para sugerir que em alguns casos problemáticos não podemos estabelecer essa distinção seguramente.

¹⁴⁴ Cf. WITTGENSTEIN, 1999 [1953], §206.

¹⁴⁵ HACKER, 1996, p. 325-6.

A questão que permanece problemática é saber se, ao aprendermos a falar uma língua desconhecida, poderíamos encontrar expressões que somos capazes de compreender, mas que não seriam traduzíveis. Nesse caso, a intradutibilidade poderia ser trivial, se pudéssemos remediar introduzindo uma nova palavra em nossa língua, ou não trivial, se ela assinala uma estrutura conceitual diferente para uma parte dada do discurso.

Une différence partielle entre des schèmes conceptuels est une différence entre les segments correspondants des grammaires des expressions, une différence d'espace logique, mais non une différence entre des vérités. Le relativisme conceptuel, lorsqu'il prend la forme de la thèse que la vérité est relative à un schème conceptuel, n'est pas moins dans l'erreur que Davidson, quand celui-ci soutient que la vérité est relative à un langage. Ce qui est dit, quand quelque chose est dit dans un langage, est vrai si les choses sont comme il est dit qu'elles sont, et il n'y a là rien de relatif. Une assertion, au sens de ce qui est donné comme vrai, qui serait vraie en français ou vraie en anglais, cela n'existe pas. Car, alors qu'une assertion peut être faite en français, i.e. qu'une phrase française a été utilisée pour la faire – par exemple, la phrase «il pleut» -, ce qui a été donné comme vrai – à savoir qu'il pleut – n'est pas vrai em français, mais vrai (ou faux) tout court.¹⁴⁶

Não é a verdade que é relativa ao esquema conceitual, mas os conceitos. Diferenças entre esquemas conceituais, segundo Hacker, não conduzem a verdades relativas, mas a verdades incomensuráveis. No caso da intradutibilidade parcial de sistemas diferentes de determinação de cor, por exemplo, a comunidade lingüística que emprega uma escala de cor diferente da nossa utilizaria critérios diferentes dos nossos para decidir se duas cores são idênticas ou não (e não somente o espectro de cores pode ser dividido de maneira diferente, mas sua gramática de nomes de cores pode incorporar ainda outros aspectos, como, por exemplo, ser brilhante ou fosca). Dessa forma, não são somente seus conceitos de cor, mas seu conceito do que é determinável como cor que será diferente do nosso. Mas essa diferença deve respeitar certo limite para que possamos considerar que o conceito em questão ainda se refere a um conceito de cor.

Um ponto importante concernente ao relativismo conceitual é que o desacordo entre os conceitos não engendra um desacordo sobre a verdade. Quando indígenas afirmam que a grama é da mesma cor que o céu, eles utilizam critérios para a identidade das cores diferentes dos nossos e, nessa medida, um

¹⁴⁶ HACKER, 1996, p.326.

conceito um pouco diferente. O desacordo está nos conceitos, e os enunciados verdadeiros formados com esses conceitos são incomensuráveis precisamente porque não podemos traduzi-los de um esquema a outro. Não temos, nesse caso específico apresentado, dificuldade em compreender o sistema de representação dos indígenas para o domínio em questão. Mas é impossível sobrepor exatamente esse esquema conceitual ao nosso.¹⁴⁷

Se, para Davidson, intraduzível quer dizer inexplicável, Hacker afirma que ele se enganou. É evidentemente possível apreender formas de representação diferentes. Se a gramática das cores indígenas difere da nossa, nós podemos aprendê-la, da mesma forma que os indígenas, recebendo definições ostensivas dos predicados de cor e treinando sua aplicação. Davidson recusa coerentemente a tese de que a realidade é relativa a um esquema conceitual. Mas engana-se ao sustentar que a verdade é relativa a uma linguagem. Esse erro repousa, na visão de Hacker, sobre um outro erro, o de crer que “verdade” é um predicado metalinguístico e que a verdade é uma propriedade das frases. Mas o relativismo conceitual não pretende que a realidade seja relativa a um esquema conceitual, como se fosse verdade que uma rosa é vermelha em português, mas não em inglês. A tese que deve ser sustentada pelo relativismo conceitual é a de que as verdades expressas em um esquema conceitual podem ser incomensuráveis com as verdades expressas em um outro. De fato, elas são incomensuráveis porque são intraduzíveis.

Existe um caso inteligível que ilustre de uma só vez a intraduzibilidade e a incompreensibilidade? Podemos conceber casos em que os conceitos disponíveis em uma língua nos são inacessíveis? Por exemplo, se encontrássemos algo que se assemelhasse a uma partitura musical, mas que não reconhecêssemos o modelo de sons com relação aos quais suas notas musicais são definidas. Essa inacessibilidade de modelos pode ser decorrente de uma limitação da percepção. Poderíamos pensar no caso dos cegos frente a nossa gramática das cores, ou numa gramática de sons que compreendesse os ultra-sons. Não teríamos aqui uma intraduzibilidade remediável por extensão ou modificação de nossa gramática, mas uma intraduzibilidade somada a uma irremediável incompreensibilidade. Contudo, podemos estar absolutamente certos de que não estaríamos nos

¹⁴⁷ É necessário haver uma similaridade suficiente entre os sistemas de representação que nos permita afirmar que as gramáticas divergentes pertencem a um mesmo domínio.

confrontando com ruídos, ou atos não lingüísticos, mas com um discurso sobre a cor ou som.

Esses exemplos imaginários de gramáticas parcialmente inacessíveis de sons e cores não justificam o relativismo conceitual, se entendemos por isso uma posição que implica a relatividade da verdade. Mas eles confirmam a tese central de muitos relativistas conceituais, a saber, que existem esquemas conceituais diferentes, formas de representação diferentes para certos domínios dados do discurso, e que alguns desses esquemas são incomensuráveis.

Isso nos remete à primeira questão de Davidson, aquela de saber se a idéia de um esquema conceitual inteiramente intraduzível é inteligível. Os seres dotados de um sistema sensorial completamente diferente do nosso poderiam, supostamente, comunicar de uma maneira completamente diferente da nossa e que nos seria completamente inacessível. É nesse contexto que podemos interpretar a afirmação de Wittgenstein de que se “Se um leão pudesse falar, nós não poderíamos compreendê-lo”¹⁴⁸. A afirmação sugere que mesmo que os leões possuíssem uma linguagem felina de rugidos e rosnados, jamais poderíamos chegar a compreendê-la. No entanto, como afirma Hacker, essa questão, não parece ter muito interesse para a filosofia, mas apenas para a literatura de ficção-científica.

3.3.COMENSURABILIDADE E COMPARAÇÃO

Vimos que compreender uma linguagem envolve, de alguma forma, traduzi-la para nosso próprio sistema de conceitos; e o mesmo se dá com crenças, desejos e ações. No entanto, o que se pretende com a máxima “traduzir para nosso próprio sistema” não é auto-evidente, pois, como coloca Tambiah, “*there is a world of difference between establishing a one-to-one correspondence between a concept or practice in another culture and one in our own, and mapping a phenomenon in another culture onto one of our own.*”¹⁴⁹ Este último processo coloca a questão da “comensurabilidade” e “comparação” significativa, pois estabelece as sobreposições e diferenças entre os fenômenos estudados. E

¹⁴⁸ WITTGENSTEIN, 1999[1953], II, p.201.

¹⁴⁹ TAMBIAH, 1990, p.123.

Tambiah levanta ainda outra questão: a noção de Davidson de “uma base de acordo” não especifica a amplitude da base de acordo, ou a *quantidade mínima necessária de conteúdo* do espaço compartilhado, para que possamos garantir a tradução. De forma que deixa aberta a possibilidade de que uma tradução ou mapeamento possa revelar que a “racionalidade universal comum” que é compartilhada como pano de fundo seja menos significativa do que as diferenças não compartilhadas. *“In this case the rationality we have to seek to establish must try to fit the ‘relativities’ into an encompassing framework of absolute truth and rationality, which is both contingent and open-ended (but not indefensible)”*.¹⁵⁰ Tambiah acredita que é essa noção mais complexa da *possibilidade* de razão universal que Winch procurou afirmar, defendendo que, dadas as implicações dialéticas da tradução, “nossos padrões” podem ser estendidos e modificados se pudermos identificar a que remonta a inteligibilidade na vida que estamos investigando, e estabelecendo uma relação racional com nossa própria concepção de inteligibilidade.

*That is, we have to create a new unity for the concept of intelligibility, having a certain relation to our old one and perhaps requiring a considerable realignment of our categories. We are not seeking a state in which things will appear to us just as they do to members of S, and perhaps such a state is unattainable anyway. But we are seeking a way of looking at things which goes beyond our previous way in that it has in some way taken account of and incorporated the other way that members of S have of looking at things. Seriously to study another way of life is necessarily to extend our own*¹⁵¹

E Tambiah afirma que nem Davidson nem MacIntyre iriam rejeitar esta forma de defesa de uma razão humana comum.

Mas ainda precisamos esclarecer a natureza da relação entre tradução de culturas e o conceito de comensurabilidade. Como colocado acima, para avaliarmos se os esquemas de tradução podem ser bem sucedidos em capturar o sentido “real” ou referência de uma linguagem estrangeira, devemos distinguir a possível falta de uma correspondência *one-to-one* em um variado número de conceitos (termos, categorias) entre culturas, da possibilidade de descrever em detalhes os contornos dos conceitos de uma cultura na linguagem de outra cultura, mesmo se a última não possui o conceito verbal em questão. Esse último método é

¹⁵⁰ TAMBIAH, 1990, p.123.

¹⁵¹ WINCH, 1977 [1970], p. 99.

o que tem sido aplicado por antropólogos, e que permite, por exemplo, descrever em português, inglês, francês, alemão, etc, conceitos como *nirvana*, *dharma*, *karma*, etc, familiares a estudantes de Budismo e Hinduísmo, mesmo que não possuam um paralelo conceitual exato nestas línguas. O projeto de tradução de culturas comprometido com a máxima da caridade interpretativa nos leva a atribuir a nossos ancestrais e membros de outras culturas passadas e presentes referências compartilhadas e conceitos compartilhados, embora as *concepções* que possuímos de um fenômeno possam diferir.

*“We could not say that conceptions differ and how they differ if we couldn’t translate.” “... Interpretative success does not require that the translatee’s beliefs come out the same as our own but it does require that they come out intelligible to us”.*¹⁵² Assim, a tradução implica alguma medida de comparabilidade, e comparabilidade por sua vez implica alguma medida de comensurabilidade. Mas essa inferência nos leva de volta ao começo da contestada questão de como devemos entender *comparação* e *comensurabilidade*.

A comensurabilidade pode ser compreendida de duas maneiras distintas. Uma maneira foca na redução a uma medida comum, na mensuração através de uma unidade comum. A outra maneira é o ato de tornar proporcional, que é estabelecer a relação entre porções ou partes, ou entre uma parte e o todo.

Tambiah utiliza um debate da antropologia entre Barreman e Dumont para esclarecer essas duas modalidades de comparação listadas acima. O debate versa sobre a maneira de caracterizar o sistema de castas indiano. O método de Barreman agrupa o sistema de castas indiano com sistemas de classe social no Ocidente industrializado, discriminação racial e dominação nos Estados Unidos e feudalismo Europeu, todos sob a rubrica de Estratificação Social, e então compara esses sistemas de acordo com suas “similaridades” com relação às medidas de desigualdade, taxas de mobilidade social, exercício de poder, bem-estar econômico, etc.

Para Dumont, esse método de comparação viola os princípios organizacionais do sistema de casta indiana como um fenômeno social total. Seu método estruturalista pretende delinear um sistema de relações, e é semelhante ao segundo modo de comparação que busca estabelecer uma proporcionalidade entre

¹⁵² PUTNAM *apud* TAMBIAH.

os fenômenos. O sistema de casta indiano é uma “hierarquia” constituída em termos de uma valoração diferencial conferida às partes de acordo com sua contribuição ao todo. A unidade de tal sistema é o grupo, que assume prioridade sobre indivíduos. Já os sistemas de classe Ocidentais industriais e pós-capitalistas são construídos sobre diferentes princípios estruturais. Seu ponto de partida é o individualismo possessivo. Os indivíduos têm prioridade sobre a sociedade, que é vista como um agregado de indivíduos servindo a seus interesses próprios.

Podemos perceber com isso que o primeiro método, que aspira à comparação por medidas comuns, destaca características de entidades complexas e sujeita-as à medidas comuns de variação; busca derivar generalizações, aplicando medidas gerais independentes do contexto. O segundo método insiste em primeiro construir um modelo total levando em consideração os valores próprios à entidade sócio-cultural a que pertence, levando em conta a tradição em que se insere. Essa ambição para totalização apresenta similaridades com o conceito do antropólogo Marcel Mauss de “fenômeno social total” e com a noção wittgensteiniana de “formas de vida”. A comparação se dá após as totalidades serem construídas. Esse modelo acarreta uma confrontação de sistemas de valorações e de hierarquia de relações, que revela similaridades e diferenças qualitativas. Esse programa se aproxima também das pretensões de Winch, de primeiro compreender um povo em termos de seus próprios conceitos, valores e ideologia, para só depois pensar em possíveis comparações.

A preferência pela construção de totalidades e formas de vida, na verdade, pode nos levar aos limites da comparação e comensurabilidade, no ponto em que o desenho do ‘centro de gravidade’ de uma cultura pode conferir a uma sociedade sua distinção, sua singularidade, como uma organização única e particular de determinados componentes, de forma que um comparativista pode ser levado a concluir que não vale a pena descartar essa peculiaridade e reduzi-la a uma medida comum vis-à-vis outra entidade igualmente distinta e complexa. Esse é o limite ao qual deve nos levar a tradução. A fronteira é uma situação de ‘*incommensurable exclusivity*’¹⁵³, que é semelhante ao limite determinado por Winch, cuja transposição nos levaria a promover “erros de categoria” e comparações deslocadas.

¹⁵³ WILLIAMS *apud* TAMBIAH.

À luz da discussão anterior, podemos tentar esboçar, primeiro, sob que condições julgamentos podem ser feitos sobre a ‘racionalidade’ de um sistema de crenças ou modo de ação, vis-à-vis outro; segundo, sob que condições podemos significativamente comparar dois sistemas e afirmá-los como ‘verdadeiramente relativos’; e terceiro, sob que condições eles devem ser considerados como incomensuráveis. Em outras palavras, podemos distinguir três possibilidades: (1) a comparação é possível – mesmo que parcialmente –, assim como também é possível um julgamento entre verdadeiro/falso, ou superior/inferior; (2) a comparação é possível, mas os fenômenos comparados são verdadeiramente relativos ou alternativos à mesma questão; (3) nenhuma comparação significativa é viável no atual estado de conhecimento; por que os dois fenômenos em questão têm uma base de acordo tão estreita que devem ser deixados em um estado de incomensurável exclusividade ao invés de serem sujeitados a comparações forçadas.

Para estabelecer essa distinção, temos que, primeiramente, concordar com Davidson que a condição mínima para que possamos tornar possível a comparação entre fenômenos é o estabelecimento de uma base de acordo entre eles, sobre a qual os desacordos e diferenças podem ser projetados. As regras fundamentais para essa distinção são delineadas por Tambiah como se segue:

- (a) *Let us call the two phenomena or systems to be compared S1 e S2. The most straightforward case of comparison is where S1 e S2 exclude each other by virtue of proposing conflicting consequences or implications to the same issue or question, which constitutes their base of agreement.*
- (b) *If there is some straightforward decision procedure by which the efficacy or truth of the proposition of S1 or S2 can be decided, then relativism will have been banished, and either S1 or S2 can be declared to be superior or rational, and the other inferior and irrational.*
- (c) *A truly relativistic outcome is one in which the formulations of both S1 and S2 are alternatives to the same problem, in that their formulations, implications and consequences in their own contexts cannot be shown to be untenable or implausible or inefficacious, such that neither side sees a necessity to abandon its position as inferior.*
- (d) *When two phenomena should not be compared at all because their presuppositions are different, and they constitute two different “forms of life”, then there is no basis for setting up the relativism question at all. In these circumstances spurious comparisons may be sought to be made by injecting from*

S1 a set of concepts and issues which are unthinkable in S2 at all. This is a case of “incommensurable exclusivity” (Williams).¹⁵⁴

Podemos, assim como Tambiah, ler com simpatia as seguintes sentenças de Peter Winch a respeito das considerações de MacIntyre sobre os Azande¹⁵⁵:

It may be true, as MacIntyre says, that the Azande do not have the categories of science and non-science. But Evans-Pritchard’s account shows that they do have a fairly clear working distinction between the technical and the magical. It is neither here nor there that individual Azande may sometimes confuse the categories, for such confusions may take place in any culture. A much more important fact to emphasize is that we do not initially have a category that looks at all like the Zande category of magic. Since it is we who want to understand the Zande category, it appears that the onus is on us to extend our understanding so as to make room for the Zande category, rather than to insist on seeing it in terms of our own ready-made distinction between science and non-science. Certainly the sort of understanding we seek requires that we see the Zande category in relation to our own already understood categories. But this neither means that it is right to ‘evaluate’ magic in terms of criteria belonging to those other categories; nor does it give any clue as to which of our existing categories of thought will provide the best point of reference from which we can understand the point of Zande practices.¹⁵⁶

Como vimos, não é necessário aceitar um relativismo radical vulgar, do tipo “qualquer coisa vale”, nem o seu oposto, um universalismo absoluto, que defende que toda e qualquer cultura faz parte de um mesmo esquema universal que responde a um único paradigma de racionalidade. É possível adotar uma posição mais complexa entre esses extremos, nos esforçando na direção de comparações e julgamentos gerais sempre que eles forem apropriados e possíveis, deixando outras questões num estado indefinido até obter melhores condições que possibilitem a comparação. Afirmar que dois fenômenos parecem incomensuráveis não nos coloca automaticamente no campo relativista, e nem nega a possibilidade de mensuração em algum momento futuro.

¹⁵⁴ TAMBIAH, 1990, p. 131.

¹⁵⁵ Suponho que também Wittgenstein leria tal passagem com simpatia.

¹⁵⁶ WINCH. 1977 [1970], p.102.