



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FILOSOFIA SEM FUNDAMENTOS
UMA LEITURA DE RICHARD RORTY

Maria Lútilia de Souza Sardinha

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho

Coorientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura.

Salvador, dezembro de 2009.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FILOSOFIA SEM FUNDAMENTOS
UMA LEITURA DE RICHARD RORTY

Maria Lútilia de Souza Sardinha

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet (PUC-Campinas)

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza (UFBA)

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA) – coorientador

RESUMO

O presente trabalho é uma leitura do sentido e do objetivo das críticas e propostas do filósofo norte-americano Richard Rorty (1931-2007) à filosofia. Rorty, um filósofo pós-analítico, recombina diferentes estilos e escolas de pensamento redescrivendo-os com vistas a ampliação do campo de entendimento. Assim a filosofia deveria se libertar da busca pelo "fundamento" e se transformar em uma área de conhecimento engajada e informada, onde o papel do filósofo seria o de um intermediador no debate público e onde a busca pelo conhecimento pudesse ser substituída pela esperança

PALAVRAS-CHAVE: Pragmatismo, Verdade, Conhecimento, Sujeito, Democracia, Filosofia Analítica.

ABSTRACT

This research is a reading on the meaning and the objective of the critiques and propositions made by the North American philosopher Richard Rorty (1931-2007) about Philosophy. Rorty, who was a post-analytical philosopher, recombines different styles and school of thoughts by rewriting them with the primary goal of expanding the field of understanding. This way, philosophy should abandon the fundamental search. Instead, philosophy should be an area of well engaged and well informed knowledge, where the role for a philosopher should be one of a mediator in the public debate and where the search for knowledge could be replaced with hope.

KEYWORDS: Pragmatism, Truth, Knowledge, Subject, Democracy, Analytic Philosophy

INDICE

AGRADECIMENTOS	.6
INTRODUÇÃO	.7
1. RORTY CONTRA A FILOSOFIA	
1.1 A busca da verdade redentora	.13
1.2 A construção de uma imagética especular	.24
1.3 A guinada linguística: da experiência à linguagem	.29
1.4 O mundo intelectual secularizado	.34
2. PRAGMATISMO E CONTINGÊNCIA	
2.1 Pragmatismo e verdade	.43
2.2 Linguagem e contingência	.54
2.3 Pragmatismo e subjetividade	.61
3. A SOLIDARIEDADE COMO OBJETIVO DO CONHECIMENTO	
3.1 Democracia e pragmatismo	.70
3.2 Darwin e o progresso social	.77
3.3 A filosofia edificante	.80
3.4 Sem metafísica e com justiça	.86
CONCLUSÃO	.91
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	.95

AGRADECIMENTOS

Ninguém que se dedica à pesquisa acadêmica está sozinho. Apesar das madrugadas insones, uma luz perdida na escuridão da cidade, do tempo roubado ao convívio familiar e social, da angústia da tela em branco e de, nesses momentos, nos sentirmos irremediavelmente solitários, muitos são aqueles que nos acompanham nessa jornada. Tenho muito a agradecer aos que me ajudaram a chegar até aqui.

A minha família, por ter paciência.

Aos meus professores da graduação, que construíam mitos em um dia para derrubá-los no outro, me ensinando que em filosofia não existe crença pia.

Ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura, fonte de estímulo desde os tempos de minha graduação e que hoje me dá a honra de ser meu coorientador.

Ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva e ao Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza que compuseram minha Banca de Qualificação e me ofereceram valiosas críticas e comentários.

E, em especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho, que me deu sustentação para que eu prosseguisse até ao fim dessa jornada, de forma paciente, firme e humana, e por me dar a oportunidade de compartilhar de sua generosa visão da filosofia.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma tentativa de elucidação das críticas e propostas do filósofo norte-americano Richard Rorty (1931-2007) à Filosofia. Sua crítica, é claro, não se dirige a “toda” Filosofia, mas principalmente a um certo ambiente da Filosofia de língua inglesa no século XX: uma filosofia sem fundamentos é a proposta de Rorty ao dizer, claramente, que a filosofia escolheu caminhos equívocos ao buscar *fundamentar seus conceitos em uma objetividade científica*. Uma contestação à ideia de que a filosofia nos leva à tocar o “fundo” da realidade para além do mundo de aparências.

Suas ideias apareceram em inúmeros ensaios publicados em diversos periódicos e em coletâneas, mas o marco mais importante foi a publicação do livro *A filosofia e o espelho da natureza*, em 1979. Neste livro, Rorty se volta especialmente contra a pretensão filosófica de fornecer as bases racionais do conhecimento que teve como seus expoentes Descartes, Locke e Kant. Ele estende sua análise à filosofia analítica, em especial a sua primeira fase, denunciando uma permanência de desejo de fundamentação de uma *filosofia primeira*, mesmo com a troca de personagem do palco principal da “mente” (em Descartes) para a “linguagem” (entre os analíticos). Mas sua filosofia não tem um aspecto meramente negativo. Rorty propõe, para além das críticas, um novo posicionamento filosófico, um novo papel para a filosofia. No ensaio autobiográfico “Trotsky e as orquídeas selvagens” (RORTY, 1999b, pp. 3-20), Rorty faz um balanço do seu percurso filosófico e assume que seu desejo inicial com o livro *A filosofia e o espelho da natureza* era unir realidade e justiça em uma única visão. Ele deseja separar o entendimento comum aos filósofos de que a “crença verdadeira bem justificada” os torna especialmente aptos a lutar ou implementar justiça social a partir de regras estabelecidas. Quebrar essa corrente faz parte de seu projeto contra o fundacionismo posto que, para Rorty, não é tarefa da filosofia encontrar fundamentos metafísicos ou epistemológicos.

É no livro *Contingência, ironia e solidariedade* de 2006 que, acredito, Rorty apresenta uma forma mais acabada de seu pensamento ao tempo em que define mais claramente sua proposta filosófica. Ele intercala as categorias de “contingência” e “solidariedade” com a de “ironia”: a ironia é o desencanto do novo tipo de pensador, o “irônico liberal”, que deve assumir uma posição com vistas a tornar-se “suficientemente historicista e nominalista” para, através da intuição, compreender a contingência das suas convicções mais profundas. O novo tipo de filósofo é um neopragmatista a serviço de uma utopia liberal, que, livre da crença de um destino da natureza humana e da crença de uma natureza da história, pode voltar-se inteiramente para os objetivos pelos quais os homens devem trabalhar. Assim, a solidariedade pode ser criada e não apreendida por meio da reflexão.

Um pensador historicista, otimista e engajado no debate público, Rorty é dono de um estilo de pensamento e de linguagem extremamente dialógico, herança do pragmatismo norte-americano, democrático e liberal, aliado a uma visão panorâmica conceitual de amplas sínteses especulativas de estilo mais europeu, que se opõe ao corte cirúrgico do filósofo analítico. Rorty retoma o pragmatismo, e em especial John Dewey, sua principal influência, convergindo-o com as diversas críticas ao absolutismo metafísico, formuladas por correntes do pensamento europeu, contemplando uma visão de filosofia completamente secularizada. John Dewey é para Rorty o modelo máximo de pensador lúcido e democrático, que tentou inicialmente afastar a filosofia de uma busca pela verdade e pela fundamentação, direcionando-a para uma discussão de visões práticas e sociais.

Rorty, formado na corrente analítica, é um expoente do neopragmatismo que deseja passar ao horizonte pós-analítico¹ uma retomada de discussão com o pensamento “continental”, afastado pelo neopositivismo como niilista e obscuro. Ele recombina os discursos de filósofos que pareceriam díspares, como filósofos pós-analíticos² com Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, numa

¹ A noção de “filosofia pós-analítica” foi aventada pela primeira vez pela antologia-manifesto homônima, *Post-Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985), organizada por John Rajchman e Cornel West.

² Alguns expoentes pós-analíticos: na filosofia política: Thomas Nagel, John Rawls, T. M. Scanlon, Sheldon S. Wolin; na teoria da linguagem: Donald Davidson, Hilary Putnam; na filosofia da ciência: Thomas S. Kuhn, Ian Hacking; em estética: Arthur C. Danto, Harold Bloom, Stanley Cavell;

visão pragmatista, histórica e contextualista, “redescrevendo” seus pensamentos sem delimitação de horizontes, com vistas à ampliação do campo da imaginação. Assim, a filosofia se libertaria dos termos kantianos de “tribunal da razão pura”, criando um novo campo de atuação de “um diletantismo informado e engajado”, cujo agente seria um intermediador. Alguém capaz de unir diversos discursos no que tivessem de confluyente, com vistas a um aprimoramento social. Uma filosofia que fosse inteiramente despojada de fundamentos, pois que já percebeu que não há um número finito de interrogações e de respostas, ou um número finito de questões fundamentais, para prosseguir em uma nova era de proliferação e pluralidade, onde a filosofia ressurgiria, conforme Rorty afirma em *Consequências do pragmatismo*, de 1999, sob o novo prisma da “cultura pós-filosófica”.

Na cultura pós-filosófica, a filosofia perderia o papel de rainha das ciências, abriria mão da definição clássica de filósofo platônico como aquele que tem condições de criticar e julgar todas as outras áreas da cultura, livre de um vocabulário “mental”, da busca por uma resposta última do conhecimento, definitivo e atemporal e assumiria uma visão mais humanística, na qual o papel da objetividade seria substituído pela solidariedade. A filosofia seria assim transformada em uma disciplina entre outras, com critérios históricos e contingentes que estudaria e compararia as vantagens e desvantagens de diversas visões de mundo. Conseguiria, dessa forma, fechar as portas à metafísica moderna, à epistemologia e ao fundacionismo. A filosofia se comporia então de um pragmatismo aberto aos vários discursos disciplinares, e de um historicismo, ou hermenêutica, abandonando o “mito” da universalidade científica, voltada inteiramente para o mundo das práticas sociais, como intérprete e como formação. A formação, ou edificação seria orientada para demonstrar a relatividade de qualquer esforço teórico, e, ao tempo em que instaura a dúvida nos valores que herdamos do Iluminismo, intensifica a valorização dos valores de proliferação e pluralidade. (RORTY, 1979, pp.357-394)

Neopragmatismo: Richard Rorty, Richard J. Bernstein; Filosofia da linguagem: Nelson Goodman, Saul Kripke, Barry Stroud, Bas van Fraassen; Gerativismo: Noam Chomsky; Ordinary Language: (Corrente inglesa da Filosofia analítica) John Searle. Rorty cita, critica, dialoga e cruza amplamente estes filósofos com os chamados filósofos continentais, em ligações bastante originais.

A conclusão desejável para Rorty é de que, se a conversação substituir a confrontação, poderemos abandonar a noção de mente como Espelho da Natureza. Se o conhecimento for mais uma questão de conversação e de prática social do que a tentativa infrutífera de espelhar a natureza, então não haverá necessidade da filosofia se arvorar em crítica absoluta de todas as formas possíveis de práticas sociais. Produziria-se, assim, uma filosofia holista, que nada tem a ver com a busca de certezas, mas uma tentativa de conversação, de diálogos mais includentes e amplos.

* *

A obra de Rorty é rica em referências filosóficas, literárias e políticas. Entretanto, na impossibilidade de considerar todo o seu panteão entrecruzado de filósofos e pensadores, meu trabalho centra-se em suas publicações, buscando outros filósofos apenas na medida de elucidação ou refutação de suas considerações. Neste processo, John Dewey foi fundamental para compreender os meandros e transformações do pragmatismo americano de sua origem ao neopragmatismo rortyano em nossos dias. Sellars, Quine, Wittgenstein e Davidson são os nomes que me deram o maior suporte nesta pesquisa para esclarecer como o palco filosófico foi retirado da mente e tomado pela linguagem. Freud e Harold Bloom aparecem para elucidar a noção de sujeito rortyano. E Habermas foi escolhido como um dos principais opositores de Rorty, pelo extenso diálogo e admiração mútuas, apesar das divergências. Outrossim, seu panteão de críticos é tão extenso quanto as suas referências bibliográficas.

O objetivo deste trabalho é apresentar uma leitura do sentido e do objetivo da *filosofia sem fundamentos* de Rorty e os traços mais gerais do ideal filosófico criticado por ele. Em Rorty há uma defesa de que a discussão sobre a natureza e os limites do conhecimento não são, ou não devem ser, o ponto fundamental do debate filosófico. A filosofia deve se envolver com “causas humanas” e, por isso, deve partir de questões sobre dominação, exploração, subjugação, poder; relações que se dão entre as pessoas e as comunidades. Por isso, mais ainda, devemos discutir os limites dessas relações em uma busca com objetivos claros de sociedades mais justas, aperfeiçoadas, inclusivas e compreensivas.

A presente dissertação divide-se assim em três capítulos. O primeiro capítulo tem uma função negativa: de trazer ao centro do palco o inimigo que Rorty ataca. Para tanto, refaço os termos gerais da crítica de Rorty a filósofos canônicos e ao ambiente filosófico norte-americano do século XX: apresento um certo ideal filosófico que seguiu um caminho essencialmente mentalista e essencialista, chegando aos extremos do desejo de cientificação da filosofia com vistas a torná-la segura e profissional. É esse pano de fundo que dá as bases para as críticas de Rorty: o desejo, nunca satisfeito, de apreensão da verdade última, que sanaria as dúvidas e possibilitaria a apreensão do “real”. Apresento os caminhos que construíram um imaginário espelhado no âmbito interno da mente, descrevo a guinada linguística, que troca o ator principal mas mantém a mesma personagem em seu âmago e termino com o novo panorama intelectual, secular.

No segundo capítulo, elucido as críticas e posições neopragmatistas de Rorty nos temas que elegi como mais importantes para compreender seu pensamento: a verdade como objetivo filosófico, o sujeito apartado da realidade, a linguagem, um campo paradoxal de restrição e possibilidades múltiplas. Os itens parecem levar à uma politização da filosofia, que só pode se realizar no palco da democracia.

No terceiro capítulo, apresento as propostas de Rorty para um novo posicionamento filosófico, ao tempo que cruzo o seu pensamento com o de Jürgen Habermas na busca de clarificar suas posições. Ambos concordam com uma filosofia de viés humanitário e voltada à prática. Entretanto, discordam quanto ao papel de uma racionalidade, que Rorty deseja abandonar, por não reconhecer nenhuma autoridade, como a razão, a objetividade ou a realidade “em si”, e que Habermas acredita que é, ao menos ainda, necessária. Para tanto apresento a relação da democracia - único campo político reconhecido por Rorty onde os ideais de realização humana encontram espaço para florescer - com o pragmatismo. Passo pela influência de Darwin no pensamento rortiano, aplicado ao desejo de um progresso social com vistas a sociedades melhores em termos de adaptabilidade às mutações inerentes aos avanços sociais. Sigo as premissas de construção de uma filosofia edificante,

que deve existir ao menos como desejo de superação. Terminei finalmente com a defesa de que uma sociedade mais justa só pode ser alcançada sem metafísica, onde o dogmatismo ceda lugar ao diálogo amplo e inclusivo.

Rorty afirma que a tarefa da filosofia é tornar as práticas humanas explícitas, no lugar de tentar legitimá-las para um ponto que as ultrapasse. Entendo com isso que não há nada nem ninguém que possa vir em nosso auxílio para validar nossas crenças. Só podemos contar com nós mesmos. Parece-me que só o diálogo pode ajudar nesta tarefa e a filosofia e os filósofos têm muito a oferecer nesse novo painel.

Esta dissertação é uma “leitura” da filosofia de Rorty. Não é uma avaliação, não é uma crítica, tampouco significa uma adesão. É, antes de tudo, uma tentativa de compreender uma forma de tratar a filosofia e o papel do filósofo dentro da sociedade seguindo o fluxo de seu pensamento e buscando alcançar as consequências de suas propostas. A hipótese central do trabalho é que não precisamos de fundamentos, apenas de diálogo.

1. RORTY CONTRA A FILOSOFIA

O presente capítulo é uma apresentação das linhas mais gerais do ideal filosófico que Richard Rorty critica e pretende superar. É só com esse painel, acredito, que podemos compreender o sentido da filosofia neopragmatista. Rorty critica um determinado modo de se fazer filosofia e não a filosofia como um todo como, por vezes, é erroneamente acusado. A filosofia de Rorty é antes de tudo, antimentalista, antimetafísica e antifundacionista. Para Rorty, o problema não está na busca de um fundamento ou uma posição universal que nos indique como conhecemos, como devemos agir, o que somos.

1.1 A busca da verdade redentora

Rorty trabalhou a construção de seu pensamento utilizando um amplo espectro filosófico. Apesar de sua base ser a filosofia analítica, ele assume a influência do pragmatismo americano em sua formação (cf. RORTY, 1999b) e seus interesses filosóficos se estendem de Wittgenstein a Heidegger, de Dewey a Derrida, de Freud a Habermas, ao tempo em que cita Harold Bloom, Proust e Nabokov com propriedade. Desde a publicação de *A filosofia e o espelho da natureza*, em 1979, ele criticou sistematicamente a filosofia: suas bases fundacionistas, a busca epistemológica, o afastamento da filosofia de um ambiente de discussão público, o seu papel dentro do contexto social, sua profissionalização. A construção de sua crítica vai de Platão, na Grécia Antiga, a Kant, no Iluminismo e perpassa o pensamento de alguns dos principais nomes do século XX: Dewey, Sellars, Quine, Wittgenstein, Heidegger, além do diálogo incessante com seus contemporâneos Hilary Putnam, Jurgen Habermas, Charles Taylor, Bernard Williams, entre outros.

N'A *filosofia e o espelho da natureza* Rorty traça o percurso de progressão da pesquisa filosófica e faz uma dura avaliação do sentido e lugar que a filosofia tem ocupado na cultura. O objetivo do livro é

[...] minar a confiança do leitor na “mente” como algo acerca do qual deve existir uma “teoria” e que possui “fundamentos”, e na “filosofia” tal como ela tem vindo a ser concebida desde Kant. (RORTY, 1979, p.7)

Em Kant, *grosso modo*, a filosofia passou a ser concebida como um tribunal da razão, onde seriam asseguradas as pretensões ao conhecimento afastando as pretensões sem fundamentos, de acordo com leis eternas e imutáveis. Para construir seus argumentos, Kant assumiu o sujeito filosófico cartesiano que possui uma mente separada do mundo físico, ou do corpo, e o direcionou à busca dos fundamentos do conhecimento através de uma “dedução transcendental” que garantiria sua aplicabilidade objetiva para além da experiência empírica. Rorty não vê a “mente”, como um lugar de acesso privado e especial ao “mundo”, entendido como realidade distinta. Ele não busca apresentar novas teorias, apesar de discuti-las, sugerindo apenas que a busca de teorias é mal orientada e questiona o papel da filosofia dentro do painel cultural contemporâneo.

A filosofia se viu como a disciplina que tem a prerrogativa de endossar ou negar as pretensões ao conhecimento erigidas nas áreas da ciência, da arte e da religião. O conhecimento, a partir do século XVII, seria a representação cuidadosa do que é exterior à mente, e compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento seria compreender o modo pelo qual a mente se torna apta a construir tais representações. A filosofia preocupa-se, prioritariamente, em ser uma “teoria geral da representação”, dividindo a cultura em áreas que representam bem a realidade, que a representam menos bem e que não a representam de todo. A “Filosofia”

[...] tornou-se, para os intelectuais, um substituto da religião. Era a área da cultura em que se tocava o fundo, em que se encontrava o vocabulário e as convicções que permitiam explicar e justificar a atividade própria *como* intelectual, e descobrir assim o significado da vida pessoal. (RORTY, 1979, p. 4)

Os filósofos a que Rorty se refere são em especial os filósofos analíticos, que se preocuparam em manter a filosofia rigorosa e científica, reafirmando essa pretensão da filosofia como tribunal da razão em suas mais variadas instâncias. Mas o que é essa filosofia que Rorty critica? Para compreendermos o pano de fundo que está na crítica rortyana, vamos traçar um pequeno painel histórico. A reconhecida filosofia originalmente americana é o pragmatismo cujos fundadores foram Charles Sanders Peirce (1839-1914) e William James (1842-1910) e teve como seu expoente máximo John Dewey (1859-1952). Caracterizando-se por ser uma filosofia interdisciplinar, pública e argumentativa, que crê que o significado de uma doutrina é idêntico aos efeitos práticos que resultam de sua adoção, o pragmatismo esteve presente na vida acadêmica americana até o início dos anos 30. Influenciado pelas teorias científicas darwinianas, o pragmatismo naturalizou a mente e construiu crenças como hábitos de ação. Peirce, filósofo e cientista que desconfiava dos raciocínios metafísicos em favor de uma mentalidade investigativa, foi o fundador do pragmatismo americano com seu ensaio *How to Make Our Ideas Clear*, de 1872³ onde analisa o significado das ideias, crenças ou concepções, e expõe a ideia de que a verdade é o consenso último da investigação e que a opinião que nela se forma é o real (KUKLICK, 2001, p. 132). O pragmatismo era um centro de oposição ao idealismo absoluto, mas com William James a ruptura não era assim tão distinta. James temia que a interpretação ateística de Darwin, levada às suas últimas conseqüências, retiraria qualquer possibilidade de interpretação espiritual da vida humana, reduzindo as pessoas a meros organismos determinados por forças além de seu controle. Todavia, um núcleo comum do pragmatismo enfatizava as atitudes práticas, o devir humano, as práticas sociais e “especialmente – ao menos em teoria – o trabalho com lógicos e cientistas”. Em 1907, James publica *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*⁴, onde afirma que “a verdade é apenas o que é vantajoso para o nosso comportamento”. A nascente teoria pragmatista possuía duas bases: de um lado, altamente influenciada por Darwin e sua Teoria da Evolução, era científica. Crenças eram hábitos de ação e a verdade

³ Charles Sanders Peirce. **How to Make Our Ideas Clear**. Popular Science Monthly 12, January 1878, pp. 286-302

⁴ William James. **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking**. New York: Longman Green and Co, 1907..

era comprovada pela análise empírica. De outro era uma filosofia que aceitava a existência da fé religiosa, caso ela se mostrasse boa para a comunidade. “Se as ideias teológicas provam que têm valor para a vida concreta, são verdadeiras, pois o pragmatismo as aceita, no sentido de serem boas para tanto.” (JAMES, 1974, p. 19). Neste ponto a grande questão era se a mente individual era capaz de mais do que simplesmente refletir a ordem da natureza.

John Dewey foi a mais exponencial figura do pragmatismo americano. Hegeliano, Dewey tinha grande entusiasmo pelo que fosse vital, dinâmico e progressivo. Ele amplia o alcance das ideias de Peirce e James, enfatizando não a consciência individual, mas uma sociedade de conhecedores. Desconfiado dos dualismos kantiano e hegeliano, ele criticou o idealismo britânico e mudou o seu foco prático da religiosidade para a política. Dewey acreditava que Hegel tinha que ser tornado prático e, para tanto, o método científico deveria ser usado na ética e na descoberta de uma moral da experiência. James proclamou Dewey líder de uma “escola de pensamento” e ele foi visto como o legítimo sucessor de James. O instrumentalismo de Dewey o fez unir as nascentes ciências humanas na busca de melhoria dos problemas sociais, adaptado a uma moderna democracia industrializada. Para Dewey, o conhecimento é apenas aquilo que se encontra garantido pela investigação e não algo de altamente sublime que possa ser contaminado com as transformações práticas (KUKLICK, 2001, p. 185). Escritor extremamente produtivo, podemos destacar *Reconstruction in Philosophy*⁵ (1920) e *A Common Faith* (1934)⁶, como duas de suas importantes obras. Apesar de ter influenciado uma grande quantidade de jovens americanos, as universidades começavam a se popularizar e florescer em grande número no início do século XX, mantendo uma conversa ativa dentro e fora da Academia, sua filosofia de caráter otimista e as dúvidas sobre se sua utilização da ciência não seria uma espécie de nova fé religiosa fizeram com que seu pensamento fosse lentamente abandonado. Do fim do século XIX ao início do século XX, os filósofos na América se transformaram nos intérpretes da perplexidade humana, assumiram a discussão política, mas tentaram harmonizar filosofia e religião. Saídos dos departamentos de filosofia das universidades, seus

⁵ John Dewey. **Reconstruction in Philosophy**. Boston: The Beach Press, 1920.

⁶ John Dewey. **A Common Faith**. Yale University Press, 1934.

escritos eram publicados tanto nos jornais acadêmicos quanto na mídia tradicional. Suas primeiras tendências eram o unitarismo e o transcendentalismo, e carregavam a ideia de que a democratização do pensamento era parte da oratória. "...a filosofia racionalizou o trabalho das novas ciências sociais, as disciplinas que prometiam soluções para os problemas da vida onde antes a religião só havia oferecido conforto" (*Ibid.* p. 107). Esta conversação pública foi fundamental na popularização e respeito que a filosofia adquiriu na América. Porém, mesmo não estando ausente das discussões, o pragmatismo foi lentamente cedendo espaço para novos pesquisadores que conduziam seu foco para uma refinada crítica epistemológica das bases do conhecimento.

Willard von Orman Quine (1908-2000), em 1940, durante a realização da *Conference on Science, Philosophy, and Religion in their Relation to the Democratic Way of Life*, acusou os pensadores religiosos, aliados a Dewey, de possuírem uma estratégia conservadora pela qual pretendiam converter "*the rest of us*" os pensadores. Após a Grande Recessão de 1929, uma visão otimista como a de Dewey parecia distante da realidade, e o desejo não realizado de unir ciência e religião terminou por não confortar nem os religiosos nem os pesquisadores. Estes últimos desejavam libertar-se das tramas metafísicas e dedicar-se a uma pesquisa estruturada e profunda que poderia levá-los a obter respostas mais eficazes para as suas dúvidas. A filosofia perdeu assim espaço na vida pública americana e ganhou cada vez mais impacto dentro do mundo acadêmico. Cientes do espaço perdido, os filósofos lamentaram a perda, mas só uma parte deles viu isto como resultado da não manutenção de filosofias mais idealistas e creditaram os novos ares a problemas próprios da disciplina.

No início do século XX, vivia-se um período de certa estagnação no campo filosófico americano. O desaparecimento de Peirce, em 1914, havia sido precedido pela inauguração da lógica na Alemanha com Gottlob Frege (1848-1925) e o matemático de origem russa Georg Cantor (1845-1918), precursor da teoria dos conjuntos. Com um papel fundador em relação à Matemática, a lógica recebe sua chancela definitiva com Bertrand Russell (1872-1916) e Alfred North Whitehead (1861-1947), com a composição dos *Principia*

Mathematica entre 1910 e 1913. Estavam criadas as condições para um intercâmbio com o pensamento europeu designado como positivismo lógico ou neopositivismo, cuja linha central era a unidade da ciência e o delineamento correto do método científico que poderia dar fim às disputas dos metafísicos. A utilização da ciência na investigação filosófica foi o ponto em comum encontrado pelos pragmatistas e pelos neopositivistas. O ponto culminante desta troca é o encontro com o Círculo de Viena, nome dado pelo berlinense Moritz Schlick, em 1922, aos seminários nascidos das discussões com Hans Reichenbach (1891-1953) sobre o significado da Teoria da Relatividade de Einstein. Neste percurso, o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), publicado em 1921, contribuiu amplamente para o debate. Em 1932, chega a Viena Willard Quine, brilhante e ardoroso seguidor da lógica matemática, que ligou definitivamente o Círculo de Viena à filosofia norte-americana ao possibilitar o ingresso de diversos dos seus componentes nas universidades dos Estados Unidos, dando abrigo a muitos filósofos que fugiam da perseguição política e racial do nazismo. Pensadores de influência lógico e linguística emigram para os Estados Unidos e se estabelecem em definitivo do outro lado do Atlântico. São eles, entre outros: Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Carl Hempel, Otto Neurath, Herbert Feigl. Levam consigo uma experiência de pesquisa do Positivismo Lógico advinda do Círculo de Viena, e fertilizam suas ideias em solo americano que se encontrava em momento de descanso.

Na América, esse encontro transformou de forma abrangente a tradição pragmatista e de desenvolvimento transcendentalista absorvendo e tomando posse do positivismo lógico, assumindo a postura antimetafísica dos participantes do Círculo de Viena, e passando a definir-se mais como “científica” do que como humanista. Fecham-se as portas à Europa e às correntes existencialistas e hermenêuticas, marcadas, segundo os componentes da filosofia analítica, por pensadores obscurantistas e niilistas.

O Positivismo Lógico, ou Empirismo Lógico, com seu perfil de distanciamento das discussões sem saída da metafísica e desejo de solidificar uma base segura do conhecimento, teve enorme impacto na profissionalização da vida acadêmica norte-americana. O Círculo de Viena havia tornado a lógica

seu tema central e via a ciência como a única ferramenta que daria a possibilidade de se chegar ao conhecimento. Em 1936 com *Language, Truth, and Logic*⁷ A. J. Ayer deu ao positivismo o ponto de vista antimetafísico que ganhou notoriedade antes mesmo da Segunda Guerra, em um esforço de traduzir toda a linguagem em uma linguagem científica. Seu livro tornou-se a mais ampla fonte do Positivismo Lógico e introduziu o mesmo nos círculos anglófonos. Sua ideia central era que a sentença é significativa se, e apenas se, ela é também analítica ou empiricamente verificável. (MARTINICH AND SOSA, 2001, pp. 205-217). Nos Estados Unidos, Rudolph Carnap foi visto como líder de um movimento ainda fragmentado, mas reconhecido como o futuro pelos filósofos profissionais, e seu livro *Der logische Aufbau der Welt* (1928), traduzido como *The Logical Structure of the World*⁸, foi reconhecido como um texto chave para se entender a visão do Positivismo. Seguindo Russel e Whithead, Carnap via o “reducionismo” de ambos como um modelo para a epistemologia. Os positivistas viam a filosofia como uma disciplina especial que tinha por tarefa esclarecer o significado dos conceitos e definições, e assim a natureza da ciência. Aliado ao ataque à metafísica estava o programa de unidade da ciência, que ganhava espaço graças ao sucesso das ciências empíricas, e isso embasava os positivistas na assunção de que a física “era o paradigma do conhecimento” e toda área de estudo que desejasse alcançar o conhecimento deveria abraçar a estrutura lógica. Acompanhando a pesquisa em estrutura lógica, estava a pesquisa em linguagem. Mudando o paradigma metafísico de que a filosofia era um guia para a sabedoria, a corrente analítica via a filosofia como uma atividade de clarificação da conversa ordinária. “Os analistas não tentavam ensinar como viver uma boa vida, mas encontrar a forma como nós deveríamos usar a palavra ‘boa’”. (KUKLICK, 2001, p. 243). Se a tradição filosófica americana de origens transcendentalistas tinha sido fortemente marcada pela metafísica, que emperrava a aceitação dos avanços científicos da época, o encontro entre os herdeiros do pragmatismo e os positivistas lógicos foi a perfeita união para uma nova visão apolítica, marcadamente secular, que via a filosofia como um campo de estudos

⁷ A. J. Ayer. **Language, Truth and Logic**, 2nd edn., London: Victor Gollancz. (originalmente publicado em 1936).

⁸ Rudolph Carnap. **The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy**, Berkeley: University of California Press, 1967. (originalmente publicado em 1928).

profissional, conectado apenas tangencialmente com os problemas da vida e da morte, o movimento da Filosofia Analítica Americana, marcada pelo rigor e pela busca da clareza.

Para Rorty, esse desejo de “cientifização” que a filosofia busca realizar desde então reflete uma tradição que remonta a Platão e se realiza em Descartes e Kant. Platão estabeleceu a ideia de uma suprarrealidade, uma realidade mais real e perene do que o mundo de ilusões ao qual estamos presos. Para Platão, a filosofia seria o caminho para alcançar a sabedoria que iria além dessa realidade: uma realidade mais profunda e intangível que a vida cotidiana constituída por simples aparências. Platão deseja nos oferecer um roteiro que nos encaminhe, nós, seres caprichosos e inconstantes presos ao mundo dos sentidos, aos estados estáveis e certos, que apenas vagamente vislumbram a inteligência, o “Bem” supremo. Em Platão esse “Bem” tem um objetivo único a ser atingido, se é que é possível atingi-lo, ao fim da travessia filosófica. O “Bem” é uma das formas, que são independentes do mundo físico, reais, divinas, invisíveis e imutáveis. A sua apreensão constitui o conhecimento, ao contrário da crença, relacionado ao mundo cotidiano e mutável, que na melhor das hipóteses é uma questão de opinião. O “Bem” é a ideia suprema que torna inteligível o mundo. O conhecimento é uma ponte entre o homem e as coisas, os estados da natureza, o mundo, a busca pela estabilidade essencial no mundo divino. Conforme encontramos na República

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos. (Platão, VII, 533d)

Alcançar esse “autêntico princípio”, o conhecimento, seria reencontrar/recordar as formas, antes de nossas almas imortais ficarem prisioneiras dos corpos. Somente o eterno poderia ser “conhecido” com certeza. A distinção

aparência/realidade seria a primeira de uma série de curvas equívocas, que foram progressivamente afastando a filosofia do mundo da vida. Rorty acredita que a ideia de “fundamentos do conhecimento”, que tem origem em Platão, é um produto da escolha de metáforas perceptuais. “Para Platão” diz Rorty,

[...] esse ponto (do conhecimento) foi alcançado pela fuga aos sentidos e a abertura da faculdade da razão – o Olho da Alma – ao Mundo do Ser... O que queremos ter como objeto do conhecimento é precisamente aquilo que não é uma aparência [...] (RORTY, 1979, p.160)

A nossa tendência “natural”, ou intuição, seria assim buscar o que é certo, imutável, seguro, para além da transitoriedade da vida, buscarmos a sabedoria.

Mas a imagem que fixou de forma indelével o pensamento ocidental foi a cartesiano-kantiana. Do ponto de vista de Rorty, as *Meditações metafísicas* (1641) de René Descartes (1596-1650), ofereceram o modelo do tipo de problema que a investigação filosófica deveria se ocupar em resolver. O cético cartesiano estabelece uma dúvida sistemática sobre todo e qualquer aspecto de sua consciência dos objetos externos. Na busca por uma verdade indubitável, ele chega a própria consciência: pode-se duvidar de tudo, menos de que se duvida. Mesmo que esteja sonhando, que cada sensação seja um conjunto de autoenganos, mesmo assim, é necessário estar pensando. “Percebi, então, que a verdade ‘penso, logo existo’ era tão sólida e tão exata que sequer as mais extravagantes suposições dos cétricos conseguiriam abalá-las” (DESCARTES, 1998, p. 66). Dessa forma, foi erigido um reino mental separado do mundo dos objetos físicos que de algum modo é determinante para nós, seres humanos, e determinante para como podemos conhecer.

Após isso, meditando sobre o fato de que eu estava duvidando e, por consequência, o meu ser não era inteiramente perfeito, pois para mim era claro que a perfeição maior do que duvidar era conhecer, veio-me à

mente a ideia de descobrir de onde aprendera a pensar em alguma coisa mais perfeita do que eu, e encontrei a evidência de que devia existir algo de natureza mais perfeita. (DESCARTES, 1998, p. 68)

Essa distinção entre o eu interno, o observador, e a natureza, a realidade, é o início do dualismo – sujeito x objeto – que marcará a filosofia nos séculos vindouros. Rorty entende que a novidade de Descartes consiste na noção de um único espaço interno, o espaço das sensações e da percepção, “das verdades matemáticas, as regras morais, a ideia de Deus, as disposições do espírito e todo o resto a que chamamos de ‘mental’”, que compunham a arena interior – compreendida como o espaço de observação interna – que possuía um observador interno.

Essa “metáfora ocular”, para Rorty, é apenas uma metáfora instigante, que teve seu lugar num determinado momento histórico, mas é uma imagem penetrante, que se fixou em nosso imaginário e que obstrui o discurso filosófico.

Com Kant, vemos – ainda segundo Rorty – esse processo se aprofundar. Emmanuel Kant (1724-1804) parte da fusão do empirismo com o racionalismo e abre as portas ao pensamento do idealismo e do positivismo. Acreditando que o método psicológico era insuficiente para solucionar os problemas filosóficos, Kant vê como única solução o método crítico para indagar a forma e o valor dos princípios supremos da razão. Na “Crítica da Razão Pura”, publicado em 1781, seu intuito é abranger todas as categorias usadas no pensamento. Ele afirma que “a filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos *a priori*.” (KANT, 1989, p. 25). A análise de Kant parte do pressuposto de que nenhum conhecimento precede a experiência, mas que existem alguns que não nascem exclusivamente dela. Ele faz a pergunta: será possível um conhecimento independente da experiência e das impressões dos sentidos, ou seja, um conhecimento *a priori*? Para responder a questão, Kant separa os juízos em duas categorias: analíticos e sintéticos, onde os juízos analíticos são aqueles em que no próprio corpo do conceito está embutida a

sua explicação – juízos privados de conteúdo empírico – e os juízos sintéticos são aqueles em que são necessários dados externos – sua verdade depende, além de fatores linguísticos de fatores externos. Assim,

[...] deve ser possível chegar com ela a uma certeza ou ignorância dos objetos e poder afirmar algo sobre os objetos dessas questões ou sobre a potência da razão e, por conseguinte, a estender com confiança seu poder ou colocá-la em limites seguros e determinados. (KANT, 1989, p. 34)

Sua principal pergunta: como é possível o conhecimento sintético *a priori*? Tem como resposta isolar categorias legítimas e fornecer-lhes uma “dedução transcendental”, sem as quais a própria experiência é impossível. Em Kant, a unidade da consciência pressupõe uma experiência organizada segundo leis universais e necessárias. Na crítica de Rorty, o que Kant faz é “fundamentar” a filosofia, alçando-a à posição de juíza suprema do conhecimento em todas as áreas da cultura.

Kant... conseguiu transformar a velha noção de filosofia – a metafísica como “rainha das ciências”, em virtude da sua preocupação com aquilo que fosse mais universal e menos material – na noção de uma disciplina “mais básica”, fundacional. A filosofia tornou-se “primeira”, já não no sentido de “mais elevada”, mas no sentido de “subjacente”... a epistemologia pôde ascender ao papel metafísico de garantidor dos pressupostos da moralidade... concebida como uma ciência fundamental, uma disciplina de cátedra capaz de descobrir as características mais “formais” (ou, em versões posteriores, “estruturais”, “fenomenológicas”, “gramaticais”, “lógicas” ou “conceituais”) de qualquer área da vida humana. (RORTY, 1979, pp.132-139)

Assim, o campo estava aberto para que os profissionais de filosofia se vissem como os ocupantes de um tribunal da razão pura, com condições de determinar e definir os limites das outras disciplinas impostos pela “estrutura” de seus objetos de estudo.

Descartes tentou tornar o mundo seguro para as ideias claras e distintas e Kant tentou torná-lo seguro para as verdades sintéticas *a priori*, assim a “ontologia filosófica”⁹ foi dominada pela epistemologia na busca de responder a questão: Como é possível o conhecimento? Essa arena interior, dotada de um observador interno, surgiu diversas vezes no pensamento antigo e medieval, mas não foi levada suficientemente a sério até o Iluminismo, período em que o pensamento europeu deu ênfase à experiência e à razão em oposição à religião, e ao surgimento gradual do ideal das sociedades liberais. Foi o Iluminismo que fez da epistemologia a questão central da filosofia, permitindo a consolidação do “véu das ideias”.

1.2 A construção de uma imagética especular

Habitualmente, assume-se que todos sempre souberam como separar o mundo em mental e físico: assumiu-se que os estados ou entidades mentais poderiam de alguma forma permanecer mesmo que o corpo fosse destruído. Essa herança do platonismo, que tem sua realização no século XVII com o Iluminismo – a distinção filosófica entre aparência e realidade, mente e mundo, feito e encontrado, sensível e intelectual, etc. – que Dewey chamou de dualismo, domina a história da filosofia ocidental.

Desde o século XVII, essa concepção de experiência, como equivalente de consciência particular subjetiva, em contraposição à natureza, que consiste exclusivamente de objetos físicos, tem devastado a filosofia. Ela é responsável pela opinião mencionada no início, segundo a qual

⁹ Ontologia do grego *ontos* “ser”, “ente”, e *logos*, “saber”, “doutrina” é em sentido estrito o “estudo do ser”, no caso Rorty a utiliza em sua acepção aristotélica “existencial”, aquilo que é fundamental ou irredutível.

“natureza” e “experiência” são nomes para coisas que nada têm a ver uma com a outra. (DEWEY, 1974, p. 170)

De fato, haveria um abismo intransponível entre o homem e o mundo. O mundo parece possuir algo que está lá de forma definitiva, que possui uma essência imutável e que escapa ao homem. Essa separação entre o homem e a natureza, entre a mente e a realidade parece irreduzível.

A filosofia florescente no Iluminismo concretizou um lugar – a mente – que teria a tarefa de examinar a natureza do conhecimento através de representações internas exatas de uma realidade externa, ou seja, um espelhamento. Uma “ideia” passou a ser aquilo que está diante da mente de um homem quando ele pensa. A epistemologia encarregou-se por fim de “fundar” e definir os limites do conhecimento. Desta forma o conhecimento passou a ser a representação de um espelhamento mental da realidade.

A partir de Descartes, tomamos o *fenomênico* como *imaterial*, pois passamos a assumir a certeza de que o conceito de “dor”, por exemplo, remete a uma realidade que existe exclusivamente na percepção e que estabelece de modo claro e distinto a separação entre “substância”, “pensamento” e “movimento”. Pensamos no fenomênico como imaterial porque pensamos nas sensações através de metáforas oculares. Como tendo um estranho gênero de particular diante do olho da mente. (RORTY, 1979, p. 31). Passamos, então, a afirmar que não conhecemos nada de objetivo – o conhecimento das coisas como elas são independentemente da constituição subjetiva humana – porque não podemos ultrapassar as nossas condições subjetivas, as condições da “mente”.

Descartes criou a noção de mente, o local onde a realidade é apreendida e o conhecimento verdadeiro, em oposição a mera opinião, pode ser construído e avaliado, através de um exame minucioso, feito pelo olho interno da mente, que levaria à verdade. Desta forma, nasce o problema da filosofia como epistemologia, no desejo de apreender a realidade através de seu espelhamento na “arena interior”, local de dissipação do “véu das ideias”, a

ser dissecado pelo “olho interno da mente” para se chegar à verdade única e imutável. Foi dessa forma que a epistemologia teria se tornado a questão central da filosofia. (RORTY, 1979, p. 51)

São mais as imagens do que as proposições, mais as metáforas do que as afirmações, que determinam a maior parte das nossas convicções filosóficas. A imagem que retém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, que contém várias representações – umas precisas, outras não – e que pode ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos. (RORTY, 1979, p. 12)

O problema central da epistemologia moderna, sobretudo na tradição pós-cartesiana, é a ideia de *representação* dos objetos e eventos que estão *dentro* da mente do sujeito. Representações essas as quais temos acesso através de algo como um “Olho Interno” que vigia tais representações na busca por uma fidelidade. Se o ceticismo no mundo grego havia sido uma questão de atitude moral, um estilo de vida, o ceticismo cartesiano é um desafio à razão para estabelecer de modo seguro e infalível procedimentos e critérios que nos permitam distinguir a crença que é verdadeira e é conhecimento, das crenças que pensamos ser verdadeiras e não são conhecimento. O modelo aristotélico – hilmórfico – pode nos parecer absurdo e, ao contrário, o ceticismo cartesiano – representativo – o perfeito modelo do pensar filosoficamente, mas eles não passam de descrições opcionais, segundo Rorty. Descrições de homens brilhantes e criativos, que se ajustaram e nos serviram durante um determinado momento histórico, mas no fim apenas descrições opcionais, que não carregam verdades absolutas.

Para Rorty, o principal diferencial encontrado por Descartes é a indubitabilidade e não seu ceticismo. A afirmação de serem as dores, os pensamentos e a maior parte das convicções, de uma ordem tal que o sujeito não pode ter dúvidas de que as possui, ao passo que é possível duvidar sobre tudo o que é físico...

Se respondermos deste modo, poderemos ver aquilo que Royce chamava “a redescoberta da vida interior por Descartes” como a descoberta da verdadeira essência da consciência – a descoberta de que não existe aí distinção entre aparência e realidade, presente em qualquer outra parte. (RORTY, 1979, pp. 54-55)

Essa interpretação dificilmente poderia ser encontrada diretamente em Descartes. Rorty diz que a melhor forma que ele tem para justificar tal afirmação é dizer que “algo” é necessário para explicar o recondicionamento por Descartes dos temas que Aristóteles e Tomás de Aquino tinham separado. E a indubitabilidade é, não a marca da eternidade, mas aquilo a que os gregos não sabiam ainda nomear: a consciência. “Descartes substituíu a ‘percepção clara e distinta’... à indubitabilidade, como marca de verdades eternas” (RORTY, 1979, p. 58). Porque a “posse” consciente de dores mesmo não sendo expressa como uma percepção clara e distinta, não é mais carregada de êxitos do que o pensamento de que eu existo. Assim, é necessário, a partir de Descartes, fazer-se a distinção entre o fundamento metafísico especial sobre as nossas certezas de nossos estados internos e as diversas razões epistemológicas que fundam a nossa certeza sobre todo o resto. Essa é a guinada de Descartes em relação aos gregos antigos que buscavam a sabedoria que levaria à justiça entre os homens.

A busca da certeza venceu a busca da sabedoria ao substituir o entendimento de “mente-como-razão” para “mente-como-arena-interna”. A filosofia se distanciou da sabedoria prática, objetivo dos filósofos antigos, se livrou do desejo de ajudar as pessoas e se profissionalizou, buscando o rigor da análise e dos conceitos. “A ciência, mais do que a vida, tornou-se o tema da filosofia, e a epistemologia o seu centro.” (RORTY, 1979, p. 61). Foi assim que os filósofos se sentiram livres para buscar o rigor do matemático, ou para justificar a necessidade de rigor nesse campo, mais do que para ajudar as pessoas a obter paz de espírito.

Para Rorty, não temos o direito de falar de problemas mente-corpo, ou sobre estados físicos e mentais sem primeiro inquirir o que queremos dizer com “mental”. Nossa pretensa intuição sobre o que é mental provavelmente não passa de uma facilidade de nos enredarmos num jogo de linguagem, que vem a ser especificamente filosófico, visto que é baseado na utilização de um vocabulário de uma descrição opcional. O que costumamos chamar de acontecimentos mentais são de fato acontecimentos físicos, mesmo que mental e físico, pelas descrições adotadas até o presente, pareçam opostos.

Penso que essa dita intuição não é mais do que uma destreza no domínio de um certo vocabulário técnico – um vocabulário que não tem utilidade fora dos livros de filosofia e que não se liga com quaisquer questões da vida diária, da ciência empírica, da moral, ou da religião. (RORTY, 1979, P. 22)

Esse vocabulário técnico serve perfeitamente à Filosofia, entendida aqui como “ciência profissionalizada”, mas não tem função para a filosofia, que Rorty entende como uma prática argumentativa, com vistas ao aprimoramento social.

Na leitura que Rorty faz, esse vocabulário, centrado nas distinções tradicionais da mente, é um emperramento para as nossas esperanças sociais. Esperanças sociais essas calcadas na autocriação, na realização estética, na esperança e no compromisso com sociedades mais justas. A crítica que Rorty lança à filosofia como epistemologia não pretende oferecer uma nova filosofia ou uma epistemologia melhor, que possa resolver definitivamente o desafio cético, mas sugere o abandono de noções como realidade, razão e natureza, pela noção de um futuro humano melhor. Sugere a substituição das distinções dualistas por descrições melhores e mais úteis do mundo. E qual seria o critério para julgarmos o que é melhor? Melhor será o que se mostrar bom na prática, o que vier a ser considerado pela avaliação histórica, o que tiver mais do que for considerado bom contingentemente, ou seja, dentro das circunstâncias históricas, e que tiver menos do que for contingentemente considerado ruim. Obviamente isso implica em uma reavaliação situacional constante, mas isso é

bastante coerente com a posição que Rorty adota, desde que nada pode ser avaliado com vistas a um eterno imutável.

O neopragmatismo de forma mais ampla possui como fundo a reelaboração da herança da filosofia analítica, com o renascimento de um empenho público da filosofia e com renovado interesse pela perspectiva histórica, afastando-se de forma firme da postura científica de orientação analítica. A proposta neopragmatista rortyana convida a nos dirigirmos a um futuro que nos surpreenda, que não se preocupe com o imutável e fixo, visto que não temos como chegar a uma certeza indubitável, mas que aceitemos a transitoriedade e a contingência como fator determinante de nossa liberdade, e que essa liberdade seja a marca de nossa autocriação. (RORTY, 2000)

1.3 A guinada linguística: da experiência à linguagem

No século XX, assistimos ao processo de distanciamento da filosofia dos intelectuais de “humanas”, numa busca de se tornar cada vez mais “científica” e “rigorosa”. O encontro do positivismo lógico com o pragmatismo americano fomentou a formação de uma nova corrente filosófica chamada Filosofia Analítica. Florescente entre os anos 1930 e 1960 a filosofia analítica transforma a tradição interdisciplinar e socialmente engajada americana numa ocupação altamente especializada. Uma característica marcante do movimento analítico foi a oposição aberta ao pensamento continental, ou mais especificamente ao pensamento que não fosse “científico”. Os filósofos do período possuíam uma visão mais secular e distanciaram-se de uma “cultura pública”. “Seu isolamento era parte de uma função do profissionalismo acadêmico, mas também do espaço entre suas próprias visões não religiosas...” e uma ainda premente religiosidade que permanecia no seio de uma classe média alta e educada. A filosofia analítica toma terreno com uma orientação clara à colocação de precisos problemas formais, voltada para a reivindicação de que só a ciência poderia dar acesso ao conhecimento, e com ostensiva oposição a qualquer

pesquisa filosófica que não reconhecesse tal exclusividade. (MARTINICH and Sosa, 2001, p. 3)

A metafísica havia sido durante anos um emperramento para o avanço das descobertas científicas e para sua aceitação, ao depositar na transcendência e no conforto eterno as explicações para os eventos do mundo. Portanto, é fácil entender como esses novos filósofos desejaram tão ardorosamente se verem livres dela. Entretanto, na tentativa de mitigar os espaços metafísicos e se sentirem no seguro caminho de uma ciência, acabam por gerar um isolacionismo disciplinar e geográfico, que marcará profundamente a pesquisa nas universidades americanas. Ligado ao ataque, à metafísica e a toda filosofia que não possuísse base lógica e conhecimento empírico estava o projeto de uma “língua universal” da ciência, dona de uma linguagem ideal e logicamente perfeita, e que passa a ser o desejo dos autores do Círculo, que a queriam baseada no simbolismo lógico de Frege e do *Principia* de Russel e Whitehead. (KUKLICK, 2001, pp. 234-235). Essa seria a arma que utilizariam contra as ambiguidades da linguagem comum. Nesse processo, o discurso privado, reconhecido pela imagem cativante do “interior da mente”, foi substituído pelo discurso público, e a linguagem tornou-se centro do palco filosófico. A carismática descrição de “um olho interno que assiste a tudo em um palco interno de representação do mundo” perdeu força. O sujeito ficou então despojado de um acesso privado privilegiado e especial a sua própria natureza pela autorreflexão ou observação internas.

A corrente analítica assumiu a posição de retirar o trabalho de argumentação filosófica de qualquer perspectiva histórica. Reichenbach em *Philosophy of Space and Time* (1928), onde discute o significado da Teoria da Relatividade, entende a filosofia como pura epistemologia, atribuindo-lhe a tarefa de descobrir os princípios na base do conhecimento científico por meio da análise lógica. Ferramenta de pesquisa de dupla característica: objetiva e meta-histórica, a filosofia analítica libertou a filosofia dos grilhões do tempo. Dois anos após as declarações de Reichenbach, Schlick afirmava que, mais do que uma ciência entendida como conjunto de conhecimentos, a filosofia era um conjunto de atos mediante o qual se esclarece o sentido dos enunciados. Carnap viria a reduzir o significado da filosofia à pura análise lógica do discurso

científico, em seu *The Logical Syntax of Language* (1937). Ele afirma: “A lógica da ciência não é nada mais do que a sintaxe da linguagem da ciência... partilhar essa visão é substituir sintaxe lógica por filosofia.”. O foco agora era uma minuciosa análise da estrutura lógica da linguagem. (MARTINICH and Sosa, 2001, p. 101).

Ian Hacking afirma em seu *Por que a linguagem interessa a filosofia* (1975), que o conhecimento se tornou sentencial. Em sua análise da transformação da filosofia em sentencial, ele assume que “Os filósofos das ciências atuais nos ensinam que uma teoria é um sistema de enunciados ou sentenças.” E que essa transformação é uma “evolução na natureza do próprio conhecimento”, onde o discurso público substituiu o discurso mental e onde os significados conforme “sugere Quine, são um embuste. Tudo de que precisamos são sentenças e suas inter-relações.” Mas, curioso nesse processo, é que o conhecimento agora “consiste no próprio tecido de sentenças e não no que essas sentenças significam.” Hacking afirma que “No tempo de Espinosa, as ideias eram exatamente como as sentenças hoje em dia, a *interface* entre o conhecedor e o conhecido” [grifos meus]. (Hacking, 1999, p. 181). Persiste um traço em comum com a “mente”, que antes era o espaço de representação da realidade, e agora a linguagem torna-se um meio de representação da realidade. A realidade ainda está apartada do homem que necessita de instrumentos para apreendê-la.

Na crítica de Rorty, a “filosofia analítica” é apenas mais uma variante da filosofia kantiana, não rompendo com o conceito de representação, mas transformando-o em mais linguístico do que mental. Elegendo a filosofia da linguagem, em detrimento da “crítica transcendental”, ou da psicologia, como “a disciplina que exhibe os fundamentos do conhecimento”. Os filósofos analíticos permanecem fazendo do sujeito cognoscente a fonte de verdades necessárias, em uma tentativa autoilusória de substituir a metafísica por uma questão técnica e objetiva. Mas essa objetividade racionalista é apenas uma nova forma de metafísica. Um novo aparato reverencial ao qual estamos nos devotando. Rorty sustenta

[...] que apenas a noção do conhecimento enquanto “exatidão da representação” nos persuade de que o estudo dos processos psicológicos ou da linguagem – enquanto meio de representação – pode fazer aquilo que a epistemologia não conseguiu. (Rorty, 1979, p. 11)

Ao evidenciar em seu discurso que a noção do conhecimento como montagens de representações exatas é opcional, ele sugere que essa noção pode ser substituída por uma concepção pragmatista do conhecimento, numa tentativa de eliminar o contraste grego entre representação e ação, entre representar o mundo e fazer-lhe frente. Uma visão pragmatista do conhecimento compreende um universo pós-analítico que faz uma análise da identidade analítica com a utilização instrumental da linguagem; a vontade de superar o horizonte analítico, interrogando os erros e os pecados da análise e procurando reconstruir uma linguagem e um espectro de referências novos. É neste contexto que Rorty se insere ao estender a pesquisa para as margens do significado, da linguagem e da verdade filosófica

Reduzir a análise a um estilo de pensamento retira toda a força da epistemologia. A epistemologia também se define em termos de estilo, um gênero de escrita entre outros, com um acesso à verdade não superior ao de qualquer outro gênero narrativo. A escolha do “estilo” epistemológico deriva da eficiência da sua utilização como instrumento de explicação do mundo, aprovada por séculos de história ocidental. Alérgica a toda forma de fundacionismo, tanto analítico como fenomenológico, esta nova cultura pós-filosófica entrega-se ao sonho de uma solidariedade humanística, compartilhada pelas nações, pelos homens e pelas várias disciplinas sobre a base da mortalidade e da contingência dos respectivos vocabulários.

O que está em jogo, na crítica à filosofia de Rorty, não é a negação da metafísica apenas em um sentido de incapacidade de apreensão cognoscitiva, mas a negação de qualquer possibilidade de existência da metafísica. O que liga um ser humano a outro, um sujeito a outro, não é um “traço de

humanidade”, “uma essência humana”, mas o fato de compartilharmos os mesmos parâmetros sociais condicionantes.

Com a busca da certeza, da estrutura e do rigor aliado à tentativa de fazer de si mesma o tribunal da razão, a filosofia pareceu, por algum tempo, afastar-se da epistemologia ao transformar-se em filosofia da linguagem. Mas segundo Rorty, não foi o que aconteceu. A filosofia da linguagem possui duas origens distintas: uma é o feixe de problemas apontados e discutidos, por exemplo, por Wittgenstein no *Tractatus* e por Carnap em *Meaning and Necessity*. Trata do modo como sistematizar as nossas noções de significado e de referência de modo a tirar partido da lógica quantificativa, preservar as nossas intuições sobre a modalidade e produzir em geral uma imagem clara e intuitivamente satisfatória da maneira pela qual noções como “verdade”, “significado”, “necessidade” e “nome” se ajustam entre si. Rorty chama a este conjunto de problemas o objeto da filosofia da linguagem “pura” – uma disciplina que não tem *parti pris* epistemológico nem, na verdade, qualquer relevância para a maioria das preocupações tradicionais da filosofia moderna. A segunda origem para a filosofia da linguagem contemporânea é explicitamente epistemológica. Tem por objetivo manter a imagem da filosofia de Kant como fornecendo um permanente quadro anistórico para o inquérito na forma de uma teoria do conhecimento. (RORTY, 1979, p. 257).

A noção de filosofia da linguagem enquanto “filosofia primeira”, na atribuição de Rorty no sentido kantiano, de fundamental, subjacente, é uma noção equivocada porque tenta manter a noção da filosofia como possuindo fundamentos. A filosofia é um gênero cultural¹⁰, uma “voz na conversação da humanidade” que se centra num tópico em vez de em outro numa dada época, não por necessidade dialética, mas em resultado de vários fatores que se passam numa perspectiva holística do conhecimento – incluindo aí revoluções, descobertas científicas, tópicos da cultura popular – além de indivíduos de gênio que pensam em algo de novo – Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger – ou talvez da resultante de várias forças.

¹⁰ A asserção “a filosofia é um gênero cultural” é fundamental na construção do novo painel filosófico sugerido por Rorty e será mais amplamente esclarecida no terceiro capítulo.

Rorty chama de “pura” uma aproximação da linguagem que seja pragmática, ou de um “jogo de linguagem”, que ele vê como sendo representada por Wilfred Sellars, Ludwig Wittgenstein e por Donald Davidson. A morte da epistemologia fundacional foi frequentemente sentida como deixando um vácuo que precisa ser preenchido:

Deste modo, a epistemologia segue na assunção de que todas as contribuições para um dado discurso são comensuráveis. A hermenêutica, em boa parte, é uma luta contra essa assunção. (RORTY, 1979, p. 316)

O que Rorty sugere é que os filósofos são frequentemente tentados a pensar em novas problemáticas como se fossem antigas problemáticas encaradas corretamente. Mas, baseando-se especialmente na teoria das revoluções científicas de Kuhn, ele diz que não deveríamos encontrar novas formas de lidar com velhos problemas, mas sim de buscar novos problemas, novas descrições do mundo que nos fizessem falar de novos problemas e de suas possíveis soluções. Esse seria o progresso filosófico interessante, apesar de ele não gostar do termo “progresso” preferindo se referir a “alteração filosófica”.

1.4 O mundo intelectual secularizado

A predominância da filosofia analítica na América criou uma linha de trabalho que tinha como desejo atuar sobre um campo estável e de contornos disciplinares bem delineados, que teve como fruto o trabalho de minucioso esclarecimento lógico, no lugar de amplas visões de mundo. Como resultado, surgiram dois efeitos: de um lado o isolamento da filosofia do intercâmbio com o universo de reflexão humanística, gerando um processo de profissionalização científica, e que se esquivava ao debate público; de outro, o deslocamento de

parte dos interesses filosóficos para outras disciplinas. Surgem então novas áreas de debates acadêmicos, conhecidas como “humanas”, que irão absorver as questões filosóficas tornadas, porém, mais literárias e com alta densidade teórica. Os estudiosos de formação literária assumem o diálogo fechado pelos analíticos com o pensamento europeu. Entretanto, o processo de apropriação filosófica por parte das ciências humanas tem como consequência uma interrogação sobre o significado residual da filosofia. Despojada do papel de rainha das ciências, ela ressurgiu mais democrática, de gênero literário, mas ainda carregando o papel de crítica da cultura, ocupando um posto privilegiado de observação.

Rorty faz uma dura crítica à filosofia analítica dirigida mais especificamente à sua primeira fase, mais ortodoxa e cientificista. A segunda fase da vertente analítica a que o próprio Rorty se filiou e com a qual dialoga, que chamamos de pós-analíticos, é composta de autores que Rorty considera fundamentais como Willard Quine, Wilfrid Sellars, e Donald Davidson (sem esquecer o fundamental Ludwig Wittgenstein que não entraria na classificação de filósofo analítico), autores que Rorty aproxima do pragmatismo. A suas análises pós-analíticas, Rorty credits o lento suicídio dos analíticos.¹¹ Fundamental para se compreender essa perspectiva é a obra de Quine. Figura multifacetada, de um lado apaixonado pela pesquisa lógica, de outro com forte herança pragmática americana, último dos analíticos ou primeiro dos pós-analíticos, Quine realiza uma releitura do positivismo lógico que irá mudar as bases de discussão analítica. Com o ensaio *The Two Dogmas of Empiricism* (1951), Quine refuta o argumento mais importante do discurso vienense: a distinção entre juízo analítico e juízo sintético sobre a qual se concentra a base epistemológica da análise lógica e que dá origem ao nome da corrente da filosofia Analítica americana.

Dadas as dúvidas de Quine [...] acerca do modo de separarmos os momentos em que respondemos mais ao impulso da “linguagem” do

¹¹ Este é um tema bastante caro a Rorty, que em 1966 organizou e publicou *The Linguistic Turn*, reconhecido como um selecionado e significativo livro de textos sobre a filosofia da linguagem. A expressão virada lingüística já vinha sendo usada há algum tempo mas foi com a publicação do livro que ela ganhou popularidade.

que ao impulso da “experiência”, tornou-se difícil explicar em que sentido possuía a Filosofia um campo “formal” de investigação separado e, por conseguinte, como é que os resultados por ela alcançados podiam revestir-se do desejado carácter apodítico. (RORTY, 1979, p. 172)

A crítica de Quine demonstra a impossibilidade de uma nítida distinção entre juízo analítico e juízo sintético. Mesmo admitindo que é possível a organização de juízos analíticos em sistemas lógicos coerentes, como a lógica e a matemática, Quine defende que os juízos analíticos não podem pertencer a uma forma lógica pura já que as afirmações analíticas como “todo solteiro é um homem não casado” não correspondem a um enunciado lógico cristalino (como “todo x é um x”), enquanto a verdade deste enunciado deriva do fato de que x não denota nada, ao passo que a verdade da primeira enunciação depende em grande parte do significado dos seus termos constitutivos.

Em *Word and Object* (1964), Quine desenvolve o que chama de indeterminação da tradução. Por sua perspectiva haveria excessiva liberdade entre as linguagens para se determinar qual seria o melhor sistema de tradução. Mesmo que observássemos todas as nuances possíveis na linguagem de uma determinada cultura completamente desconhecida, soubéssemos cada ocasião em que cada uma sentença fosse ser utilizada, e soubéssemos de antemão todas as consequências vocabulares do pronunciamento de cada uma sentença, ainda assim existiriam uma série de “manuais de tradução”, diferentes e incompatíveis entre si. Cada manual recortaria um universo de comunicação finito (por mais que permanecesse fiel às expressões dos falantes), o que impossibilitaria uma tradução universal.

Apesar de suas posições bastante inovadoras e radicais, que quebram com a base epistemológica do pensamento analítico, Quine mantém uma filosofia da subjetividade, posto que o mundo continua a ser construído por cada um a partir de um dado perceptivo. Quine não é partidário de uma interpretação da linguagem enquanto definidora do mundo, mas o problema

que persiste é como representar uma visão de mundo diferente sem construí-la em termos individuais.

Ludwig Wittgenstein influenciou fortemente o Círculo de Viena com sua primeira obra, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1921, que deu origem a “virada linguística” ao direcionar a investigação filosófica para o estudo da lógica de nossa linguagem e do uso que fazemos dela. Mas é o conhecido “segundo Wittgenstein”, que trabalhou nas *Investigações Filosóficas*, publicado postumamente em 1953, que apresentou uma concepção revolucionária de filosofia. Ao abordar a filosofia da linguagem de forma totalmente nova e a filosofia da mente de forma original, Wittgenstein muda completamente o foco dos problemas até então discutidos. Ele coloca o ser humano como uma criatura viva, no fluxo da vida, e não mais uma ânima ligada a um corpo. São os seres humanos agora reconhecidos como seres que pensam, desejam e agem, e não mentes presas a um corpo. O interno era antes concebido como algo privado, conhecido pelo sujeito apenas por introspecção. Em Wittgenstein, o comportamento humano é impregnado de paixão, vontade, significação e pensamento.

Em Wittgenstein, no livro *Investigações Filosóficas*, a Filosofia difere da ciência, que pode construir teorias, prever e explicar acontecimentos, pois não pode haver nenhuma teoria filosófica. A tarefa da filosofia é dissolver os problemas filosóficos por meio do esclarecimento dos significados. Conforme Hacker, “No sentido em que a ciência explica fenômenos – isto é, por meio de hipóteses causais e inferenciais hipotético-dedutivas a partir de enunciados de leis e condições de iniciais – não há explicações em filosofia.” As únicas explicações possíveis em filosofia são explicações por descrição do uso de palavras.

O mundo mental era o mundo da experiência subjetiva, constituído tanto quanto o mundo físico de objetos, estados, impressões, eventos, mas que deviam ser possuídos por um sujeito. Não poderíamos ter dúvidas acerca do mundo interior, apenas do mundo físico. Essa imagem amplamente incorporada como correta é um erro para Wittgenstein. Ter uma dor não é possuí-la, como não possuímos o avião que temos para embarcar. Uma dor não é um objeto particular. Quando falamos de coisas que estão na mente não

podemos vê-la como um palco de representação privada. A posse privada da experiência é uma ilusão porque os significados são públicos. Os significados estão inseridos dentro de um jogo de linguagem que lhe emprestou valores públicos, e com o qual jogamos as nossas asserções. Essas asserções só fazem sentido dentro de um espaço de compreensão mútua. O discurso introspectivo é metafórico, pois a introspecção existe, mas apenas como reflexão interna e não como detentora de objetos internos.

Wittgenstein afirma:

Não bastaria assegurar a alguém que eu sei o que acontece num certo lugar – sem lhe dar fundamentos que o convençam de que eu tenho possibilidade de saber.” (§438)

Mas se eu disser “tenho duas mãos”, o que poderei acrescentar para indicar que a informação é de confiança? Quando muito, que as circunstâncias são normais. (§445)

Mas porque é que eu estou tão certo que isto é a minha mão? Será que todo o jogo de linguagem não assenta nesta espécie de certeza?

Ou: esta certeza não estará (já) pressuposta no jogo da linguagem? Nomeadamente em virtude do fato de que não se está a jogar o jogo ou se está a jogar mal se não se reconhecem os objetos com certeza. (§446)

(WITTGENSTEIN, 1990)

O que dá sentido a uma forma de enunciação é o contexto no qual ela foi proferida, seus antecedentes, o tom de voz do falante e seus propósitos. E esse sentido só é compreendido no discurso público, dentro de um jogo de linguagem.

Complementar às mudanças causadas pelo ensaio de Quine que invalidou a distinção entre sentença analítica e sintética, e a Wittgenstein que levou ao abandono do fundacionismo, encontra-se Wilfrid Sellars. Criticado na América por possuir uma Filosofia obscura, Rorty advoga que isso se deve

mais a seu amplo espectro histórico da filosofia que, frente aos filósofos analíticos que não possuem tal conhecimento, se apresenta como um dificultador para compreensão de sua obra. Com seu ensaio *Empiricism and Philosophy of Mind* de 1956¹², Sellars ataca a teoria dos dados dos sentidos, o ponto crucial do fenomenalismo dos participantes do Círculo de Viena. Sellars, como Wittgenstein e ao contrário de Kant, identifica a posse de um conceito como o domínio do emprego de uma palavra. O domínio de uma linguagem é então para ele a condição necessária da experiência consciente. Como ele diz na seção 30 de *Empiricism and Philosophy of Mind*: “Toda consciência de tipos, de aparência, de fatos, etc., enfim, toda consciência de entidades abstratas – e, de fato, toda consciência de particulares – é um fato linguístico”. Ou seja, não se pode extrair fatos epistêmicos de fatos não epistêmicos. Há uma diferença entre ter uma sensação – eu vejo uma parede branca – e saber de algo – eu sei que a parede é branca. O ponto crucial é que o conhecimento de um episódio ou de um estado não nos oferece uma descrição empírica deste episódio ou estado, mas nós o situamos dentro de um espaço lógico de razões, de justificativas e de atitudes que justificam o que afirmamos (seção 37). Não se pode conhecer sem antes ter adquirido uma competência linguística. Conhecer para Sellars envolve um processo inferencial e uma dimensão social. Dimensão essa que foi diagnosticada com excelência pelo último Wittgenstein.

Assim, o mito nos ajuda mais uma vez a compreender que os conceitos relativos a certos episódios internos – no presente caso as impressões – podem ser fundamentais e essencialmente intersubjetivos, sem no entanto, serem reduzidos a sintomas comportamentais manifestos, e que o papel final destes conceitos, sua participação na introspecção, o fato que cada um de nós tem um acesso privilegiado a nossas próprias impressões, tudo isso compreende uma dimensão dos conceitos que repousam sobre o seu lugar no discurso intersubjetivo aqui pressuposto. (SELLARS, 1992, seção 62)

¹² Artigo apresentado pela primeira vez na University of London Special Lectures on Philosophy for 1955-56.

A conclusão para Sellars é de que todo o conhecimento pressupõe aprendizado, conhecer um conceito está por trás de nossa capacidade de compreender algo que vislumbramos, mesmo que ainda não saibamos como explicar.

Rorty analisa que isso quer dizer que o conhecimento não pode ser separado de uma prática social, consistente o suficiente para justificar as próprias asserções de quem afirma aos olhos de seus semelhantes. Dessa forma, não se completa a esperança do positivismo lógico de que os fatos epistêmicos pudessem ser avaliados isoladamente. Não é possível chegar-se a uma análise dos fatos descobrindo os fundamentos do conhecimento empírico por uma apreensão direta dos objetos que se apresentam ao espírito. Rorty afirma, no prefácio à edição francesa do ensaio de Sellars,

A crítica ao mito do dado feita por Sellars foi decisiva ao permitir a filosofia analítica romper com os motivos fundacionistas dos empiristas lógicos, e contribuiu para colocar em dúvida a própria ideia da epistemologia e da realidade dos problemas que os filósofos discutem sob esse epíteto. (RORTY, 1992, p.13)

Não há como fundamentar o conhecimento empírico em dados sensoriais, pois o pré-requisito é o domínio de uma linguagem. Dessa forma refuta-se uma ideia de mente compartilhada, vinda de tradições empiristas e racionalistas.

Donald Davidson irá mais longe na desmistificação dos dogmas do empirismo de Quine ao romper com a ideia de que a linguagem seja um meio de representação ou de expressão. Para Davidson é preciso inserir no debate o tema ético e linguístico da intersubjetividade. O mundo é parte de um único esquema conceitual de matriz e desenvolvimento intersubjetivo, não sendo nem a linguagem nem a mente que organizam a realidade. Assim, até a tese de Quine sobre a incompatibilidade dos manuais de tradução é posta em discussão, a partir do momento que, para Davidson, não é possível perder a faculdade de falar uma língua mantendo, ao mesmo tempo, uma certa

capacidade de pensamento. Pensar significa comunicar. Tanto o universo subjetivo quanto objetivo estão unidos na mesma trama hermenêutica de signos. A realidade é já linguagem e interpretação.

Assim, consegue pôr de lado a ideia de que o eu e a realidade têm naturezas intrínsecas, naturezas que estão ali, a espera de serem reconhecidas. A visão davidsoniana da linguagem não é reducionista nem expansionista. Não propõe, como às vezes fizeram alguns filósofos analíticos, fornecer definições reducionistas de concepções semânticas como “verdade”, “intencionalidade” ou “referência”. (RORTY, 2006, p.11)

O que Davidson traz de novo é que ao sujeito não resta uma mente privada, a análise subjetiva do mundo, mas apenas “eventos” em inter-relações permanentes entre seres humanos.

Rorty crítica a filosofia analítica de dentro de suas bases, que são sua formação, e colocando em relevo o esvaziamento do projeto analítico por seus instrumentos, com Quine e Davidson (RORTY, 1979, p. 172). O neopragmatismo rortyano perspectiva historicamente o projeto analítico, colocando-o como uma entre outras possibilidades descritivas. Com uma visão contextualista de amplas sínteses relacionais, Rorty revê a filosofia interpretando com novas luzes as propostas de pensadores tão díspares como Dewey, Davidson, Heidegger, Nietzsche, Freud, entre outros. Ele retoma para o campo filosófico um diálogo que antes estava restrito aos profissionais de humanas, entre o pensamento da América e da Europa. Sua busca é de redefinição do papel do filósofo e da filosofia, tanto dentro da universidade como no campo social.

Mostrei como, para Rorty, a filosofia se originou preocupada com os fundamentos do conhecimento e da realidade, e como se elevou a um saber acima dos outros assumindo a prerrogativa de dar a resposta última a todas as questões. Indiquei também como, do encontro do pragmatismo americano com

o positivismo lógico europeu nasceu a filosofia analítica, desejosa de ver a filosofia longe das especulações metafísicas e comprometida com a ciência e a objetividade. Para Rorty, essa nova forma de fazer filosófico, a despeito de sua seriedade, não rompeu com a metafísica e busca ainda fundamentar o conhecimento, voltando-se para a ciência em detrimento da vida. A mudança de foco da observação empírica para a análise do discurso apenas erigiu um novo deus. Se antes a mente era o mediador entre o homem e o mundo, agora é a linguagem que “representa” o mundo. E os filósofos analíticos ainda querem fundamentar o conhecimento “vendo” a linguagem como definidora do mundo. Como Quine, Wittgenstein, Sellars e Davidson apontam os caminhos para uma reinterpretação da análise da linguagem não mais como fundamentação, mas apenas como constructo vocabular transitório, impregnado de valores públicos. O conhecimento é imanente a uma prática social.

2. PRAGMATISMO E CONTINGÊNCIA

No presente capítulo, apresento as posições neopragmatistas de Rorty. A crítica à verdade como objeto de investigação, o sujeito visto como incapaz de captar toda a “essência da verdadeira realidade” e seu papel de agente livre para escolher a liberdade de pensamento e ação, e a linguagem, constructo temporal e transitório que define o humano.

2.1 Pragmatismo e verdade

No capítulo anterior, apresentei o modo como Rorty concebe uma longa linha de tradição filosófica que estabeleceu a existência de um abismo entre a mente e o mundo – não importa aqui a precisão da reconstrução histórica, mas simplesmente o modo como Rorty estabelece uma linhagem e organiza um panorama de ideias, teorias e procedimentos que, de certo modo, de fato, têm caracterizado a história da filosofia. Esse abismo entre mente e mundo seria transposto através da utilização de um “meio”, fosse esse meio a “representação” ou a “linguagem”, que possibilitaria a apreensão da realidade. Vale lembrar que a crítica de Rorty aponta que a Filosofia nasce com os gregos buscando a sabedoria, que nos levaria ao caminho do bem viver e no seu processo de cientificação/profissionalização, a filosofia se afasta dessa busca e se volta, na contemporaneidade, para a lógica e os significados das palavras e não mais para a sua utilidade para a vida. A busca da “verdade” e da “objetividade” é que passa a nortear a pesquisa filosófica.

Para Rorty, Wittgenstein e Davidson marcariam um novo rumo para esse movimento de alienação da filosofia. Esses autores tratariam a objetividade e a verdade de um modo radicalmente diferente: a verdade e a objetividade *não podem ser* independentes dos enunciados do falante (RORTY, 2006, p.15-16). Assim sendo, não há nada fora do mundo ou no mundo que possa servir de fundamento para a objetividade. Partindo de um ponto de vista pragmatista, pretendo defender que não há necessidade de colocar no centro das

preocupações de um posicionamento filosófico as recorrentes áreas limítrofes entre ciência e senso comum, ciência e moral, ciência e arte. O que é possível e desejável é a busca pelo intercâmbio entre as diversas áreas do conhecimento humano, entre os diversos homens de gênio capazes de criar novas formas de crítica e avaliação do tecido social formado pela cultura, pelos valores, pelas leis. Pretendo, com isso, sustentar, baseada nos argumentos de Richard Rorty, que não são necessárias pretensões de validade para além da suficiente compreensão racional do mundo, e que expandir o círculo de justificativa das audiências, as audiências que podemos alcançar, as que desejamos alcançar para além de nossos “quintais”, as que nos parecem tão opostas, mas com as quais podemos nos identificar através do conhecimento das construções de seus tecidos sociais, através do diálogo e da busca de compreensão dos posicionamentos diversos, utilizando a abertura ao ouvir e buscar compreender, este deve ser o principal objetivo da investigação filosófica.

* *

Para um pragmatista, “se algo não faz diferença na prática, então não deve fazer diferença para a filosofia” afirma Rorty (RORTY, 2005, p.3). É baseado nessa postura que o pragmatista suspeita da distinção entre verdade e justificção, desde que essa distinção não possua utilidade para as decisões acerca do que se deve fazer. “Se tiver dúvidas concretas, específicas, acerca da verdade de uma de minhas crenças, eu posso resolvê-las, perguntando apenas se essa crença encontra-se adequadamente justificada – buscando e acessando razões adicionais a favor e contra.” (RORTY, 2005, p. 3). É neste contexto de compreensão do mundo que Rorty defende que devemos abandonar a ideia de verdade e substituí-la pela justificção. A justificção é concebida como uma prática argumentativa pública. Uma relação discursiva entre seres humanos que mutuamente se impõem limites e os expandem. Opõe-se a verdade pelo seu não absolutismo. Uma justificção nunca é definitiva, ela é contingente e histórica. Ao sugerir que devemos abandonar a verdade pela justificção não se trata de dizer que a verdade existe ou não, mas que sua busca é tão infrutífera e inócua para a vida que a filosofia deveria libertar-se dela e aceitar que tudo o que podemos fazer é justificar nossas

crenças para determinadas audiências, abrindo mão de toda e qualquer pretensão de atemporalidade como garantia. É fundamental compreender que a justificação não torna a nossa crença mais próxima da verdade.

A verdade não deve mais ser um objetivo a ser alcançado pela filosofia, porque ela é um empecilho teórico no caminho de um aprimoramento social. Ela deve ser simplesmente deixada de lado para a existência de um diálogo mais frutífero e emancipador. Rorty utiliza-se de um recurso: o uso acautelatório da palavra verdade – *cautionary use* – no qual: determinado argumento pode ser justificado hoje, no presente contexto, mas pode não ser justificado no futuro e, inversamente, não justificado hoje, mas justificado no futuro, perante audiências melhores, melhor capacitadas, mais instruídas e livres. Utilizamos assim a palavra verdade para “acautelar-nos” de audiências futuras, na esperança de expandir nossas crenças tanto quanto possível. Não há, no entanto, uma natureza no “conhecimento” que necessite ser descoberta. O que há é simplesmente o processo de justificar nossas crenças para determinadas audiências. Não há a possibilidade de se ter certeza se uma determinada crença é verdadeira, mas podemos sempre ter audiências que sustentem determinadas crenças por concordarem que ela deve ser sustentada. Assim, devemos ver a justificação mais como um fenômeno social, um diálogo entre agentes, do que como uma relação entre o “sujeito cognoscente” e a “realidade”.

Muitos filósofos acusam os pragmatistas de confundirem a verdade, que supõe-se ser absoluta e eterna, com a justificação, que é efêmera, transitória, restrita a uma audiência. O que Rorty assevera, baseando-se em Dewey e Davidson, é que há muito para se dizer sobre a justificação e quase nada sobre a verdade e, portanto, os filósofos deviam ater-se à justificação, que Dewey chama de “assertibilidade garantida”. De fato, nem Dewey nem Davidson afirmaram que se deve abandonar a discussão sobre a verdade. Essa é uma interpretação exclusivamente rortyana. Rorty quer retirar da questão do conhecimento o status de fim em si mesmo, para a questão do que pode aumentar a felicidade humana¹³. (Rorty, 1999b, p. xiii). Para Dewey, “A

¹³ “I want to demote the quest for knowledge from the status of end-in-itself to that of one more means towards greater human happiness.” (RORTY, 1999. p. xiii).

comunicação é consumatória tanto quanto instrumental. É um meio de estabelecer cooperação, dominação e ordem. A experiência compartilhada é o maior bem dos humanos.” (DEWEY, 1974, p. 208). Ao descartar os dualismos estaremos possibilitando a confiança, a cooperação e a esperança social na qual nossa humanidade começa e termina.

Uma das formas de fazer isso é os pragmatistas se recusarem a falar do “jeito platônico”. Se recusarem a falar em termos de objetivo e subjetivo, aparência e realidade, enfim, em termos dualistas, que os oponentes insistem em utilizar. Porque estes termos não possuem nenhum valor para os pragmatistas, eles não querem dizer nada, então os oponentes devem ser persuadidos a falar de novas formas. É claro que esta tem sido a forma do pensamento ocidental durante centenas de anos, é a forma aceita comumente, mas isto não pode ser argumento suficiente para que continuemos a aceitá-la. Rorty defende que devemos abandonar a verdade, limitada pela fundamentação e pela correspondência, e abraçar a justificação, cujos limites são a linguagem, sendo que a linguagem não tem limites (RORTY, 2005, p.8).

Os pragmatistas norte-americanos¹⁴ ao quebrarem com as distinções entre filosofia, ciência e política, através de uma prática discursiva de amplos espectros culturais, naturalizaram a filosofia. Basicamente as questões que nos cercam, e chegaram até nós através de toda uma tradição filosófica dos gregos, dos cartesianos e dos kantianos, levaram-nos a distinção entre aparência e realidade, o que fez com que os filósofos tradicionalistas, preocupados em encontrar os valores supremos e eternos, os vissem como problemas que foram “encontrados” por nossas mentes reflexivas. O que a tradição pragmatista insiste é que estes problemas foram “feitos”, fabricados, e podem ser “desfabricados” se usarmos um vocabulário diferente do utilizado pela tradição filosófica. William James e John Dewey, influenciados por Darwin, naturalizaram nossa autoimagem através da dissolução das tradicionais oposições entre mente e natureza, entre sujeito e objeto, concluindo com o ataque de Davidson, que Rorty vê como um seguidor dessa linha de raciocínio, à distinção esquema-conteúdo, podendo, portanto, embasar uma nova

¹⁴ Peirce, com *How to Make Our Ideas Clear* de 1878, James com *Pragmatism* de 1907 e Dewey com *Reconstruction in Philosophy* de 1920

perspectiva que não seja dual. A imagem do ser humano como uma máquina perfeita, seja construída por Deus ou fruto da evolução, que deve fazer as coisas certas, é comumente aceita como natural. Mas os pragmatistas querem que

[...] nossa cultura descarte essa autoimagem e a substitua por uma imagem de máquinas que se ajustam sem parar a cada comportamento do outro e ao meio ambiente por meio do desenvolvimento de novos tipos de comportamento. Essas máquinas não dispõem de programa ou função fixa; continuamente, elas se autorreprogramam de forma a exercer funções até então não imaginadas. (RORTY, 2005, p.22)

A capacidade de reflexão e compreensão do ser humano deve ser vista mais como um histórico contingente, um processo evolutivo de adaptação às circunstâncias históricas e sociais, que considera o que pode ser uma justificação adequada para uma crença, respondendo, assim, a questões pontuais. Em outras palavras, a representação e, em consequência, as condições cognitivas podem ser criadas no mínimo pelo acordo. Com isso, Rorty conclui, o conteúdo não vale quase nada na determinação da capacidade cognitiva, mas, de outro lado, a alternativa argumentativa sobre os conteúdos de nossas crenças vale tudo, ou quase. Basicamente precisamos saber se podemos ou não separar a nossa contribuição da contribuição do “mundo” no processo de formação do julgamento. Na linha filosófica de Dewey, Wittgenstein, Davidson e Rorty, não podemos. Para esses filósofos, a noção do conhecimento como representação exata, possibilitada por processos mentais internos e compreensíveis através de uma teoria geral da representação, deve ser abandonada. Eles abandonam a noção de “mente”, comum a Descartes e a Kant, como objeto de estudo particular, localizado num espaço interno, contendo elementos ou processos que tornam possível o conhecimento, mas eles não formulam uma teoria do conhecimento ou filosofia da mente alternativa. Eles simplesmente anulam a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis. Se existem predicados diferentes para discursos diferentes é porque a “verdade” é pensada como um objetivo fixo, obnubilada

pela imagem metafísica “do que está lá de qualquer forma”. Ao nos livrarmos dessa imagem e assumirmos que ela é apenas uma descrição entre outras possíveis, podemos dizer que a verdade é um objetivo somente na medida que esperamos justificar nossa crença para um público o mais abrangente possível. Mas esse é um objetivo que sempre se afasta, que não temos a chance de saber quando e se o alcançamos. Em seu artigo *Science as Solidarity* (RORTY, 1991, pp. 35-45), Rorty afirmou que o romantismo e as esperanças idealistas foram elaborados tradicionalmente numa retórica da “busca da verdade objetiva”, mas que nada impede que possam ser elaborados numa retórica da “solidariedade social”,

[...] uma retórica que romantize a busca da intersubjetividade, do acordo não compulsório entre grupos cada vez maiores de interlocutores. Mas concordo com aqueles que insistem que a retórica antiga é a retórica do senso comum contemporâneo. Portanto, acho que o pragmatismo não deveria afirmar ser uma filosofia do senso comum, nem apelar, como David Lewis propõe que a metafísica deve fazer, para a intuição como árbitro final. (RORTY, 2005, p.34)

Para Rorty, a função do pragmatista, do filósofo, seria trabalhar na mediação entre o senso comum de sua comunidade, um senso comum altamente influenciado pela metafísica grega, e uma autoimagem anti-intuitiva esboçada por Darwin e em parte complementada por Dewey, em um esforço conjunto de alterar a retórica, o senso comum e a autoimagem de sua comunidade. Ou isso ou aceitar que o “realismo” e o “representacionismo” serão vencedores por se apoiarem exatamente nesse senso comum. Uma situação bastante incômoda, mas da qual o pragmatista não tem muito como fugir, pois que não pode apelar para premissas neutras ou crenças amplamente compartilhadas, restando a ele apenas evidenciar a aparente futilidade da metafísica, da mesma forma que um dia os filósofos evidenciaram a aparente futilidade da atividade religiosa. Ao jogarmos com os vocabulários e culturas diversas, entrecruzando-os, podemos produzir novos e melhores modos de falar e de agir. Melhores não por

referência a um padrão determinado, mas melhores no sentido de parecerem claramente melhores que os anteriores no aumento da compreensão mútua.

A discussão sobre a origem do conhecimento divide o debate entre racionalistas e empiristas tendo como foco quais de nossas ideias poderiam ser “claras e distintas”, sendo as que puderem ser uma ou ambas as coisas fundacionais; se o mundo é fundamentalmente ideal ou material, etc. Essas são ideias que dependem, fundamentalmente, de um abismo radical entre o “eu” e o “outro”, entre o “sujeito” e o “objeto”, entre a “mente” como um espelho e a “natureza” que ela espelha. Assim,

[...] afirmar a possibilidade de uma cultura pós-kantiana, em que não exista uma disciplina abrangente que legitime ou fundamente as restantes, não implica necessariamente a discussão de qualquer doutrina kantiana particular, não mais que entrever a possibilidade de uma cultura em que a religião não existisse, ou não tivesse ligações com a ciência e a política, implicaria a discussão da tese tomista de que a existência de Deus pode ser provada pela razão natural. (RORTY, 1979, p. 6)

O que Rorty quer é abalar a confiança da filosofia como disciplina que fundamente o que quer que seja, a concepção pela qual o mundo, ou o ser humano, possui uma natureza intrínseca ou oculta a ser representada, que a verdade seria algo a ser revelado ou descoberto, algo que está lá, em algum lugar no mundo.

O ponto central de uma teoria pragmatista da verdade seria então fornecer um modo não idealista, historicista, para evitar o conflito entre ciência e religião ou consciência moral. Para tal, teria de colocar “expediência” no lugar de “precisão” ou “concretude” para se validar epistemicamente. Mas este é um ponto de vista rortyano, que se apodera de apenas uma das formas da teoria pragmatista da verdade em sua interpretação de Dewey, qual seja a afirmação de James de que “o verdadeiro’ [...] é apenas o expediente no processo de

nosso pensamento, do mesmo modo que ‘o direito’ é somente o expediente no processo de nosso comportamento.” (JAMES, 1974, p.32). Uma das características de Rorty é, ao interpretar um filósofo, utilizar o que ele considera importante e eliminar o que não acha que seja relevante ou mesmo o que acha que seja completamente equivocado. Com Dewey ele aproveita o que chama de “mapas básicos da história da filosofia ocidental”, e descarta as tentativas deweyanas de fornecer “mapas básicos da experiência humana”. (RORTY, 2005, p.368). Para Rorty, James e Dewey não conseguiram se decidir entre abandonar a epistemologia ou inventar uma nova e melhor epistemologia. Rorty, um autointitulado neopragmatista, diz que devemos, e é o que deveriam ter feito James e Dewey também, abandonar a epistemologia, abandonar o termo “experiência” sem tentar redefini-lo, devemos concordar com Peirce que a sensação e a cognição estão separadas por um imenso abismo, que a cognição só é possível para os usuários da linguagem e que a única ruptura relevante estava entre os usuários com linguagem e os usuários sem linguagem.

Dewey queria que a teoria pragmatista da verdade fosse avaliada de forma a não se opor às descrições da experiência dos empiristas britânicos contra os gregos antigos, nem no desejo de saber qual entre os termos vitalistas ou mecanicistas descrevem melhor a natureza, desde que todas as descrições da experiência, da natureza e da relação entre elas “serão avaliadas simplesmente em termos de expediência – da adequação quanto a determinado propósito.” (RORTY, 2005, p.376). A afirmação de James de que as “ideias (que são elas próprias, apenas partes da nossa experiência) tornam-se verdadeiras exatamente na medida em que nos ajudam a obter uma relação satisfatória com as outras partes de nossa experiência”, é assim descartada por Rorty.

Se “a filosofia é o tempo apreendido em pensamento”, conforme Hegel¹⁵, este seria um bom motivo para compreender as tentativas de Dewey de ver o emaranhado percurso filosófico apenas como reflexões de desenvolvimento socioculturais. Claro que para isso teríamos de afastar Hegel

¹⁵ G. W. F Hegel. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. Trad. Artur Mourão. Prefácio, 1820. (www.lososofia.net)

da Ideia, como ele tentou afastar Kant da coisa-em-si. As comunidades humanas não são expressões de algo maior do que elas mesmas, mas sim expressões de necessidades temporárias, localizadas e contingentes. Rorty propõe uma avaliação da verdade não para além de nossas possibilidades, não como capaz de nos tirar da obscuridade e das dificuldades, mas como a eleição de uma melhor possibilidade, circunscrita a determinados propósitos, num determinado momento da história. Vista como parte de uma perspectiva filosófica geral, “uma teoria como essa faria parte de uma tentativa de capturar *nossa* época em pensamento.” (RORTY, 2005, p. 378). Essa afirmação não se pretende absoluta para todo e qualquer tempo e lugar, mas pode ser o melhor modo a se pensar a partir de agora.

A não universalidade comum nas teorias pragmatistas da verdade encontra forte oposição entre os filósofos. Jurgen Habermas considera que Rorty vai longe demais ao negar a validade universal como objetivo da investigação. Ele concorda com Rorty contra a ideia de uma natureza humana e com a crítica da razão centrada no sujeito, mas insiste em um ideal de validade universal. O pragmatismo diz que a verdade é o que funciona, mas não nos diz funciona para quê. Nos aponta caminhos mas não nos dá os propósitos. Possui, em sendo isso possível, uma ética situacional.

É por isso que Rorty considera que Dewey preferia Hegel a Kant, porque seria essa a ética de Hegel, em oposição ao escolasticismo dos imperativos categóricos de Kant. Mas Rorty considera que, como Hegel, Habermas não dá o passo final ao não desistir de uma confluência do humano com o divino. Habermas permanece leal à racionalidade e busca o que chama de “um outro da razão”, que faria conexão com a fé religiosa, a força da imaginação, a inspiração poética, etc. (SOUZA, 2005, pp. 254-255). É assim que Rorty prefere Dewey a Hegel. Segundo Rorty, a contribuição fundamental de Dewey

[...] para a filosofia moral sempre foi considerada a sua insistência num “*continuum* meios-fim” – ou seja, a afirmação de que nós mudamos nossas noções do Certo e do Bom com base na mistura particular de sucesso e fracasso produzida por nossos esforços anteriores de agir corretamente e fazer o que é bom. (RORTY, 2005, pp.378-379)

Para Dewey os fins que valem a pena perseguir, os que são relevantes para indivíduos e sociedades, são a articulação, a variedade e o caráter, mas para sustentar essa crença ele só tem a afirmar que: “ajam assim para aumentar o significado da experiência do presente”. Não podemos esperar uma epifania ou o alcance da suprema perfeição ou se estamos fazendo ou não algum progresso com essa mudança de direção. Esperar que qualquer mudança nos dê de antemão uma resposta segura se é a mudança correta, se estamos seguindo o caminho melhor, é cair de novo numa autoilusória necessidade de fundamentação. Tudo o que podemos é fazer o que nos parece melhor em um processo de maior flexibilidade, maior liberdade e variedade que diminua a injustiça e a iniquidade em nossas comunidades. Sabemos mais do que nossos antepassados porque estamos em uma situação intelectual e moralmente melhor do que eles exatamente por conta de suas lutas, seus erros e acertos. Possuímos as ferramentas de avaliação e críticas necessárias neste momento de nossas vidas. Quando Rorty ratifica a afirmação de Dewey de que verdade é o que funciona, é o que é útil para nós agora, é porque se baseia nos resultados de se acreditar no contrário, ao tentar encontrar uma relação histórica e absoluta com a realidade que se busca chamar de verdade. É que ele considera que os resultados dessa busca, de “divinizar e eternizar determinada prática social”, se mostraram inúteis.

Tanto na filosofia epistemológica quanto na moral, em resumo, observamos os resultados infelizes das tentativas de pensar em termos normativos, como se “verdadeiro”, “bom” ou “certo” designassem relações de “concordância” ou de “correspondência” entre algo humano e algo não humano. (RORTY, 2005, p.382)

Seguindo Dewey, Rorty considera que “o próprio crescimento é o único fim moral”, e essa é a teoria que nos é útil agora. Os pragmatistas não veem o conhecimento como um fim em si mesmo, mas a serviço dos desejos humanos. Estamos em um tempo em que podemos não mais acreditar que algum poder maior está ao lado do conhecimento, pois a liberdade humana,

pode ser tomada não em um sentido metafísico, mas em um “sentido político e concreto da capacidade dos seres humanos de viverem juntos sem se oprimirem uns aos outros, ocupando o lugar da Verdade e da Realidade como nossa finalidade”. (RORTY, 2005, p. 383).

O fato é que os avanços do século XX – a descoberta de Freud dos conflitos morais internos, o conhecimento de formas alternativas de culturas e vida social, o experimentalismo na literatura e nas artes – tiveram como consequência um crescente “apagamento” do Iluminismo e de suas questões centrais, como a busca da verdade derradeira, deixando o espaço do palco ser ocupado paulatinamente pela Linguagem, com o crescente reconhecimento de que podemos descrever a mesma coisa de modos diferentes e com propósitos diversos. Mas a linguagem não pode substituir a verdade e ser vista como um fim em si. Seguindo Wittgenstein, devíamos abordar a linguagem de forma a “desdivinizar” o mundo. A verdade é uma propriedade das frases, formadas por vocabulários construídos por seres humanos.

A noção deweyana de linguagem como instrumento mais do que como representação está correta, pelo menos até onde alcança. Mas devemos ter cuidado em não frasear esta analogia de maneira a sugerir que podemos separar o instrumento, a Linguagem, daqueles que o usam e inquirir da sua “adequação” para cumprir os nossos propósitos. Esta última sugestão pressupõe que existe alguma maneira de romper para fora da linguagem a fim de a comparar com uma coisa diferente. Mas não existe maneira de pensar, quer sobre o mundo quer sobre os nossos propósitos, a não ser usando a linguagem. (RORTY, 1999a, p. 19).

Não existe maneira de nos colocarmos fora de nossas convicções. Não existe maneira de nos colocarmos fora de nossa linguagem. Nenhuma imagem do mundo expressa pela linguagem é mais próxima da realidade do que outra. A mudança de foco da mente para a linguagem ajudou o pragmatismo a se tornar aceitável, pela sua “doutrina da relatividade dos julgamentos normativos em

relação aos propósitos atendidos”. Ficou assim cada vez mais fácil substituir questões kantianas como: “‘O que devo fazer?’, ‘O que devo esperar?’ e ‘O que é o homem?’ por questões deweianas: ‘Qual é o tipo de pessoa que devo tentar tornar-me?’.” (RORTY, 2005, p.383). A filosofia pode dessa forma tornar-se um instrumento de melhoria da vida e não uma busca daquilo que é permanente e eterno em qualquer tempo.

2.2 Linguagem e contingência

Até o momento, seguimos o percurso de Rorty em sua crítica aos paradigmas do pensamento filosófico da modernidade. O platonismo, o cartesianismo, a filosofia entendida como epistemologia, o representacionismo, o desejo sempre inalcançável da ideia de conhecimento, a necessidade de fundamentação. Todo esse percurso se estende até a filosofia da linguagem contemporânea, baseando-se em uma ideia de que a filosofia é a representação de uma natureza essencial, de uma objetividade verdadeira que se encontra no mundo, que o filósofo tem a capacidade de contemplar em sua essência e que pode apreender através da reflexão a da representação do mundo no palco interno da mente.

Tradicionalmente se diz que a representação se mostra verdadeira se aquilo que ela representa na mente encontra o seu recíproco no estado de coisas no mundo. Esta ideia se mostra falsa, pois nossas descrições e representações do mundo são construídas dentro de práticas sociais contingentes, históricas, contextuais. Os filósofos analíticos, supondo-se afastarem-se da epistemologia, elegeram a linguagem como o novo fazer filosófico, mas para Rorty eles apenas mudaram as referências. Não existe uma relação de correspondência entre linguagem e mundo. A linguagem é de fato criadora de mundo. Nada há que seja independente de práticas sociais e de processos de justificação que correspondam à ordem de nossos discursos. Não existem mecanismos que nos possibilitem irmos além de nossas próprias práticas, exceto a imaginação que pode nos levar a práticas melhores, nem

como sabermos com certeza se estas práticas são melhores, exceto por referências às vantagens trazidas aos propósitos humanos. Quando Rorty afirma que a tarefa da filosofia é tornar as práticas humanas explícitas, ao invés de legitimá-las em relação a algo que vai além delas, ele está afirmando que não há nada, nem ninguém, a quem possamos apelar a não ser a nós mesmos. (RORTY, 2005, p.149).

É necessário fazer uma distinção entre as afirmações de que o mundo está dado e a verdade está dada. A maior parte das coisas no espaço e no tempo são efeitos de causas que não incluem os estados mentais humanos, são os dados do mundo que temos que admitir, pois que concretos. Mas ao afirmar que a verdade não está dada apenas estamos a dizer que não há verdade sem frases, que as línguas humanas são criações humanas. Não pode haver verdade independente da mente humana, porque não pode haver frases sem a mente humana. “O mundo não fala. Só nós o fazemos” (RORTY, 2006, p.6). O mundo existe, é um fato, mas a descrição do mundo só existe a partir de uma mente, e apenas essas descrições podem ser verdadeiras ou falsas, o mundo em si não pode sê-lo.

Não escolhemos os elementos de nossa linguagem baseados em frases regidas por critérios. Elas estão inseridas dentro de um jogo de linguagem, em constante intercâmbio com seu entorno social e das nossas relações com outras pessoas. A linguagem não é algo morto que define as coisas de uma vez para sempre. Ela é uma atividade humana situada histórica e culturalmente. O jogo de linguagem atribui significados às coisas através de uma interação intersubjetiva. É por isso que o mundo não decide quais são as suas descrições verdadeiras, desde que não existe um vocabulário no mundo adormecido a espera de que o descubramos.

Nossas afirmações falam sobre as coisas, mas não respondem a algo, não definem como algum ou todos consideram as coisas, não podemos utilizá-las para dizer como as coisas realmente são. É a noção de representação que carrega o peso de responder ao mundo, e a história da epistemologia nos mostra que não existe nada a ser respondido. A manutenção dos epítetos de representação e resposta nos jogam na circularidade de um jogo de linguagem puramente filosófico, que nos impossibilita de nos atermos ao que é

verdadeiramente importante no diálogo que é a troca profícua no caminho da ampliação do universo de entendimento.

A versão rortyana do pragmatismo se compraz em jogar fora a maior parte da filosofia tradicional, defendendo que os filósofos exercem sua principal função social não reconciliando suas intuições, mas mudando-as. Rorty deseja tratar as intuições como vozes do passado. Elas são impedimentos para a criação de um futuro melhor. Elas devem ser consideradas de forma respeitosa enquanto opiniões da humanidade, mas o progresso intelectual e moral só será possível se as pessoas puderem, excepcionalmente, não dar ouvido a essas vozes.

Ao tratarmos da mudança de um jogo de linguagem para outro, os critérios perdem seu sentido, pois não se trata de substituir critérios objetivos por subjetivos ou que a razão deva ser substituída pela vontade ou pelo sentimento. E estes critérios não vêm ao caso simplesmente porque a realidade se mostra, na maioria dos casos, indiferente a nossas descrições dela. O ser humano é construído pelo uso de um vocabulário e não por se expressar adequada ou inadequadamente. A verdade é assim construída e não encontrada, pois que as linguagens são feitas e não descobertas, e é uma propriedade de entidades linguísticas e não do mundo.

Rorty não diz que não existe verdade alguma. O que ele defende é que devemos abandonar o desejo de ver a verdade como uma questão profunda para atender melhor aos propósitos humanos e sociais. A “natureza da verdade” é um tema pouco proveitoso que substituiu a “natureza de Deus”, constituindo-se num objeto de deificação a qual os filósofos perseguem em sentido analítico, mas que se mostra injustificável.

E é aqui que encontramos a grande importância da obra de Donald Davidson para a guinada neopragmática de Rorty (RORTY, 2006, p.10). Davidson teria rompido com a ideia de que a linguagem seja um *meio* de representação ou de expressão. Rorty explica o termo *meio*: os seres humanos são tradicionalmente vistos não como simples redes de crenças e desejos, mas seres que **têm** tais crenças e desejos. Haveria um “eu” nuclear com a capacidade de examinar essas crenças e desejos, escolhê-los, usá-los e expressarem-se por meio deles. Poderiam criticá-los não apenas por suas

coerências internas, mas em relação a algo externo “à rede da qual eles são fios”. A possibilidade de crítica às crenças se daria por elas não serem correspondentes à realidade, a possibilidade de crítica aos desejos por eles não corresponderem à natureza do ser humano, sendo irracionais ou antinaturais. Têm-se assim um ser humano com núcleo bipartido: de um lado a rede de crenças e desejos e, do outro, a realidade, sendo a rede o meio de interação entre ambos os lados, pendularmente expressando um e representando o outro. Essa é a formulação da ideia do sujeito-objeto que por diversas vezes tentou-se substituir, sem sucesso. A fase mais recente dessas tentativas de substituição foi a troca da mente pela linguagem, elegendo a linguagem o *meio* a partir do qual as crenças e desejos são construídos. Um novo elemento de intermediação entre o eu e o mundo

Mas Davidson ajuda a sairmos dessa nova armadilha, ao não ver a linguagem como um meio de expressão nem de representação. Para Davidson, não existe linguagem, pelo menos não como os filósofos tradicionalmente a veem. Com isso, ele descarta a ideia de que o eu ou a realidade possuem natureza intrínseca, que esperam apenas serem reconhecidas. Nem tenta, como alguns filósofos analíticos, dar definições reducionistas de concepções semânticas como “verdade”, “intencionalidade” e “referência”, nem tenta ser expansionista divinizando a linguagem e transformando os seres humanos em meras emanções, à maneira heideggeriana.¹⁶

Não vejo diferença entre uma perspectiva correspondente da verdade e a ideia de que os enunciados (ou as sentenças) “representam”, exceto, talvez, que se alguém tiver compreendido a ideia, esse alguém poderia falar do que as sentenças falsas e as verdadeiras representam. Mas, se não há nada a que as sentenças correspondam, não há nada tampouco para elas representarem. (DAVIDSON, 2002, p. 145).

¹⁶ Rorty e Davidson não concordam de todo com os mesmos pontos. Ambos se declaram fora do campo fundacionista, e consideram que a análise lógica da linguagem, na tentativa de mostrar uma conexão entre linguagem e mundo, garantindo tranquilidade metafísica, está fora de questão. Entretanto, mantêm discrepâncias em suas interpretações dos modos socráticos e platônicos de agir. Além disso Davidson acha que o fato da verdade ser indefinível não quer dizer que não há nada interessante a se dizer sobre ela.

Davidson não quer ser um reducionista no tocante à linguagem, nem tem a pretensão de fornecer um substituto sobre as crenças ou a referência. Ele solicita que se pense no termo linguagem não como um meio entre o eu e a realidade, mas como um desejo de utilização de um certo vocabulário para lidar com usuários da linguagem. Davidson não concorda com a visão de Rorty da verdade, que ele vê como identificada à justificação. Mas o importante aqui é que Davidson naturalizou a linguagem ao transformar em perguntas causais as indagações a respeito da relação delas com o resto do universo.

Rorty, ao assumir um ponto de vista darwinista herdado de uma perspectiva deweyana, considera que só há sentido em se perguntar como ocorreu o processo da irreflexão para a reflexão no desenvolvimento do ser humano se as perguntas forem feitas como perguntas causais diretas. É assim que passamos a uma visão da história intelectual vista como a história da metáfora. Trata-se de ver a história da linguagem, que compreende as artes, as ciências e o senso moral, como a história da metáfora ao abandonar a imagem persistente de que a mente ou a língua humana caminharam para se ajustar cada vez melhor com o propósito de atingir seu destino natural ou religioso. Encarar que esse processo foi muito mais um ajuste na necessidade de sermos cada vez mais capazes de nos expressarmos e nos comunicarmos. Se não encararmos a linguagem como meio, a ideia de que ela teria um fim desaparece. Temos de aceitar a linguagem como uma forma de redescrição metafórica da natureza, não um instrumento de descoberta da natureza intrínseca da natureza. Redescritões essas que não estão mais próximas da “coisa em si” quando utilizadas pela ciência física ou biológica do que as oferecidas pela crítica contemporânea da cultura.

Temos de parar de pensar na linguagem como um meio para nos libertarmos da tradicional imagem filosófica do que é ser humano. Não servimos a fins superiores, nossa história não está impregnada de sentido para um fim último, não podemos aceder à transcendência ao nos agarrarmos a sentidos eternos e imutáveis inexistentes, não possuímos consciência pré-linguística, não possuímos nenhum senso profundo de como as coisas são. A tarefa da filosofia não pode ser, portanto, chegar a nenhum desses patamares, posto que são inalcançáveis.

Ao longo da história da filosofia, tentamos nos libertar do amor a Deus inicial substituindo-o pelo amor à verdade, transformamos a ciência em uma nova divindade, depois tentamos substituir o amor a verdade pelo amor a nós mesmos, vendo-nos portadores de uma essência espiritual ou “uma natureza poética profunda” que nos mantinha em contato com o divino. Na linha filosófica assumida por Rorty, parece que chegamos ao ponto em que podemos finalmente não cultuar mais nada, em que nada precisa ser tratado como uma divindade, em que podemos tratar tudo “nossa linguagem, nossa consciência, nossa comunidade – como produto do tempo e do acaso.” (RORTY, 2006, p.22). Dessa forma é possível entender que a descrição opcional de que a verdade, bem como o mundo, existem, é o fruto de uma época dominada pela imagem de que o ser humano *possuía* uma linguagem própria. Enquanto estivermos presos a essa imagem, estaremos em busca da “verdadeira expressão do eu”, em busca de um vocabulário que nos dê a totalidade, presos na busca filosófica tradicional que nos indique quais vocabulários podem nos dar essa totalidade. Assim não nos permitiremos ver que a verdade é construída e não encontrada, as linguagens são feitas e não descobertas, a verdade é uma propriedade das entidades linguísticas, das frases. O mundo é linguagem.

Para Rorty, a criação de novos vocabulários é o que permite o avanço, a mudança, o progresso. Pessoas de gênio ousaram falar do mundo utilizando novos vocabulários, mostrando usos nunca antes imaginados para novas ferramentas. Para aceitar isso, Rorty nos exorta a compreender o uso que Davidson faz de sentido literal e sentido metafórico. Não se trata de uma distinção entre dois tipos de interpretação, mas uma distinção entre usos conhecidos e desconhecidos “de ruídos e marcas”. O uso literal é o uso conhecido, o que podemos facilmente manejar nas conversações sob diversas condições. Entretanto, o uso metafórico é sugerido de uma nova forma. Não deveríamos pensar na utilização das metáforas como frases que dizem uma coisa querendo dizer outra. Para Davidson elas estariam dizendo exatamente o que querem dizer, mas de uma nova forma, de uma forma inusual. Enquanto elas continuarem sendo apenas metáforas, elas não interessam, mas quando elas passam a ser incorporadas nos vocabulários e passam a possuir valor

próprio, passam a ser entendidas por aquilo que dizem, elas passam a ter lugar no jogo de linguagem. Essa imagem da metáfora nos ajudaria a parar de pensar na linguagem como um meio e nos afastarmos da imagem filosófica tradicional do que é sermos humanos. Essas novas utilizações vocabulares das metáforas seriam mais frutos do acaso, num contínuo movimento de adaptação ao encontro de ferramentas que se ajustam melhor aos usos que damos a elas. Rorty entende que mudar nossa maneira de falar é “mudar, para nossos propósitos, aquilo que nós somos”. Teríamos assim uma cultura em que a literalização da metáfora dissolveria os problemas filosóficos mostrando-os tão temporários quanto os problemas poéticos e tornando explícito que não existem problemas que unam todas as gerações numa suposta “humanidade”. Só podemos comparar linguagens e metáforas umas com as outras e não com algo além da linguagem, posto que o mundo não nos dá capacidades especiais na escolha de metáforas alternativas.

Ao ver o progresso intelectual como literalização de metáforas escolhidas Rorty acredita que o sujeito pode redescrever algumas coisas ao tempo em que rechaça outras, na busca de contornar as objeções e ampliar o alcance “de suas metáforas favoritas”. Isso porque ele acredita que o vocabulário do racionalismo iluminista, o vocabulário do mental e do fundamento, é um empecilho “à preservação e ao progresso das sociedades democráticas”. Toda a crítica rortyana à filosofia tradicional tem como ideal último uma politização da filosofia, que tem seu potencial de realização dentro das sociedades democráticas e liberais. Seu pensamento se volta para as ideias de metáfora e autocriação que ele vê como ferramentas melhores para esse fim do que a busca da verdade, da racionalidade e da obrigação moral. Um sujeito livre dos dogmas universalistas estaria mais apto a usar a imaginação para criar a solidariedade, para solidificar sociedades que diminuam cada vez mais a injustiça e fortaleçam a esperança social ao construir o sentido de sua vida em outros seres humanos, como ele finitos, mortais e de existência contingente.

2.3 Pragmatismo e subjetividade

Podemos concluir que, em Rorty, a verdade é uma prática social de cada um que envolve os indivíduos à sua comunidade. Livre de um vocabulário que foi útil durante um tempo, mas que já cumpriu sua função, o ser humano poderia trabalhar para a criação da solidariedade com outros seres humanos, de culturas tão diversas das suas com os quais pode, entretanto, se identificar ao encontrar neles pequenas semelhanças idiossincráticas. O conhecimento é resultado dessa prática social, indissociável do discurso, eliminando assim o conceito de objetividade. A verdade é aquilo que os membros de uma comunidade decidem que seja, é o que é útil para a própria comunidade. Mas ao permitirmos a substituição do conceito de verdade como representação por um acordo intersubjetivo colocamos o ser humano em uma situação frágil, ao tempo que privilegiada, diante dos acontecimentos. Negando a verdade absoluta e reforçando a permeabilidade, as sociedades liberais têm a oportunidade de lutar contra as tiranias e injustiças que tanto já se utilizaram dessa mesma verdade, mas passam a carregar uma responsabilidade maior por seus atos e crenças, já que não podem mais fundamentá-los em nada para além do humano. Nesse aspecto a filosofia se sente desolada, pois sua preocupação com o “supremo mais elevado”, não nos tornou mais conscientes de nossa própria natureza. Ao negar a existência de universais coloca-se em perigo o caráter único do ser humano. “Sugerir que a mente é o cérebro é sugerir que segregamos teoremas e sinfonias como a nossa bÍlis segregava os humores negros” (RORTY, 1979, pp. 43-44). E os filósofos não gostam desse tipo de afirmação, porque eles mantêm, em seus diferentes modos de tratar a filosofia, a imagem do ser humano como único. Ver o ser humano apenas como um animal com vantagens adaptativas carrega um peso “herético”.

Na antiga filosofia grega não havia maneira de separar os acontecimentos, de uma vida interior – os estados conscientes ou de consciência –, dos acontecimentos do mundo externo. O homem era um com o mundo, com a sua cidade, o local no qual podia se realizar plenamente. Quando a sentença de Sócrates é o banimento e ele prefere a morte é porque para o homem grego não existe vida apartado de sua cidade. Essa é uma

imagem interessante. Evoca-nos “o homem é um animal social” que foi substituída pela assertiva “o homem é um animal racional”. Ambas reducionistas é fato, mas elucidatórias dos rumos do pensamento. Posteriores tentativas metafísicas e teológicas tentaram em vão unir a luta pela perfeição ao sentimento de comunhão com o intuito de reconhecermos uma natureza humana comum. Com Descartes, o sujeito passa a ter duas características quase paradoxais: é identitário ao indivíduo, o humano intrínseco, e ao mesmo tempo dotado de uma racionalidade que lhe garantiria a universalidade. Ou seja, é sujeito epistemológico e sujeito moral, com condições de distinguir verdadeiro de falso e certo de errado, com a certeza não sendo um estado exclusivamente individual, mas universal, desde que ele é dotado de razão. Entretanto, quem pode negar que o mesmo nazista que condenava aos fornos crematórios mulheres, crianças e homens famélicos era humanamente distinto do piedoso cristão ou ateu que refugiou outras dezenas ou centenas de perseguidos? Para Rousseau, o homem é bom por natureza e a sociedade é que o corrompe, para Hobbes o homem é o lobo do homem e como fera deve ser encarado. Ao abrir mão de uma natureza intrínseca, talvez fique mais claro e compreensível que não somos nem uma coisa nem outra, mas apenas um constructo vocabular, que necessita ser constantemente revisado, na busca por menos iniquidades. Iniquidades essas constatadas pela análise de nosso percurso histórico. Seres humanos são, assim, apenas o fruto original do acaso e da adaptação, adquiridos por polegares opositores e capacidade de fala. Pessoas que utilizam sinais e sons como ferramentas para alcançar propósitos específicos. Para Rorty, a “nossa inviolável singularidade assenta na nossa capacidade poética de dizer coisas únicas e obscuras, não na nossa capacidade para dizermos coisas óbvias somente para nós próprios” (RORTY, 1979, p. 123). Não há nada além da história e do processo de socialização que possa ser sugerido como definidor do humano.

Rorty considera que houve um avanço intelectual importante no século passado com o aumento do desinteresse pelo debate entre Platão e Nietzsche sobre o que realmente somos. Esse desinteresse se salienta na substituição da questão “Qual é a nossa natureza?” pela questão “O que podemos fazer de nós?”. Assim

Estamos muito menos propensos do que nossos ancestrais a levar as “teorias sobre a natureza humana” a sério, muito menos propensos a escolher a ontologia, a história ou a etologia como guias para nossa vida. Estamos muito menos inclinados a colocar a seguinte questão ontológica “O que somos?”, pois compreendemos que a principal lição, tanto da história quanto da antropologia, é nossa extraordinária maleabilidade. Começamos a nos considerar como um animal flexível, versátil, automoldável, em vez de um animal racional ou cruel. (RORTY, 2005, p.203).

Rorty defende, e este é um dos aspectos de seu debate com Habermas, que nada há de relevante a separar os seres humanos dos animais, exceto fatores historicamente contingentes do mundo, situações culturais. A filosofia deveria então ter como prioridade tornar a nossa própria cultura – que ele considera a cultura dos direitos humanos – mais autoconsciente, crítica e significativa, ao invés de buscar apelos de uma suposta superioridade dela em relação às outras culturas, através de algo que ultrapasse a própria cultura, algo transcultural. Para ele, a cultura dos direitos humanos nada deve a um maior conhecimento moral – que não foi efetivamente alcançado, mas deve muito a histórias tristes e sentimentais, com as quais podemos nos identificar. É com isso que ele conclui, como pragmatista, que não existe o conhecimento como Platão o descreveu e como parece não haver trabalho útil em insistir em uma natureza humana supostamente não histórica “provavelmente não existe tal natureza ou, pelo menos, não existe nada de relevante para nossas escolhas morais nessa natureza” (RORTY, 2005, p. 206).

A presença ou ausência de um senso de solidariedade é, para Rorty, o cerne do problema. Ele cita como exemplo uma famosa afirmação de Jean-Paul Sartre que se encontra em *O existencialismo é um humanismo*

Amanhã, após a minha morte, é possível que alguns homens decidam estabelecer o Fascismo e outros sejam tão covardes ou negligentes a

ponto de deixá-los fazer isso. Assim, o Fascismo será a verdade do homem, e então tanto pior para nós. (SARTRE, 1959, p. 10).

Rorty acha que Sartre não poderia ter dito que o Fascismo será a “verdade do homem”, pois para ele não existe tal coisa.

O que ele deveria ter dito é que a verdade (sobre certos temas muito importantes, como quem pode matar e quando) pode ser esquecida, tornar-se invisível, perder-se – e, então, tanto pior para nós. “Nós” aqui não significa “nós humanos” (pois os nazistas também são humanos). Significa algo como “nós, liberais tolerantes e antiproibicionistas”. (RORTY, 2005, p.51)

Existiria, supostamente, uma necessidade humana de acreditar em determinadas verdades absolutas, mas, citando John Dewey, Rorty diz que esta necessidade humana teria existido em um estágio anterior da história humana, e que estaríamos agora em um novo estágio, em condições de superar o anterior. E mais: que é possível e útil nos livrarmos disso. Essa proposta encontra oposição por ser contraintuitiva, mas Dewey considerava que o momentâneo mal estar causado pelo esforço de alterar nossas intuições filosóficas seria superado pelo bem obtido a longo prazo por essa libertação. Essas distinções intuitivas não foram um mal em si. Elas foram utilizadas como instrumentos pelos filósofos antigos na busca de melhorias de condições sociais, mas sobreviveram muito além de sua utilidade. A “civilização como um todo sobreviverá à suposta necessidade de acreditar em verdades absolutas” (RORTY, 2005, p.82), da mesma forma que os cristãos sobreviveram ao deslocamento da fé da realidade objetiva,

O sujeito, assim despojado de toda a metafísica, nada tem de fixo ou idêntico a si mesmo, não pode ser visto em sua nudez ontológica, ou pesado e medido em sua materialidade porque ele é uma matéria de decisão, que só

existe sob descrição, o sujeito é o sujeito da linguagem. Só é possível a sua descrição e compreensão na linguagem. A ideia de uma mente dotada de um olho interior que vê o mundo sob uma ótica privilegiada e exclusiva, porque de cada um, é uma crença opcional, historicamente datada, aceita em um determinado contexto cultural, afirma Rorty. É apenas uma dentre outras possibilidades de descrição do mundo. Uma crença que pode ser substituída em outro momento em que surja uma crença melhor, linguisticamente melhor construída.

O sujeito é apenas uma construção de sentidos linguísticos. A capacidade de observar, analisar, raciocinar não é uma natureza imanente, que nos conecta com uma instância superior, seja a alma, Deus ou a natureza. São capacidades que só existem no universo da palavra, do conceito, dos sentidos atribuídos dentro de uma comunidade de falantes a estas palavras e conceitos, onde me comunico e sou entendido. O sujeito é o sujeito da linguagem, num dado momento histórico, social, vocabular.

A proposta de Rorty não apenas nega a metafísica para além de outros modelos. Ela propõe uma relação entre humanos baseada na ideia clara de que somos constructos e não em um inseguro conceito de “humanidade”. Parece utópica porque crê mais nos homens do que qualquer metafísica jamais ousou acreditar. Rorty diz que a palavra “eu” é tão oca quanto a palavra “morte”, pois as criações e o “eu” do sujeito são apenas exemplos melhores ou piores de tipos conhecidos. Harold Bloom chama a isso de “angústia do poeta forte”, o pavor de descobrir-se como apenas sendo uma cópia ou uma réplica. (RORTY, 2007, pp. 58-59). O talento seria assim o paradigma da individualidade, na qual o poeta não vê a idiosincrasia como uma objeção à sua obra. É com Hegel que passamos a pensar na consciência de si como autocriação. A disputa da filosofia e da poesia se traduzem neste esforço de chegar à universalidade pela transcendência e o esforço de chegar a autocriação pelo reconhecimento da contingência.

Os filósofos importantes do século XX são aqueles que tentaram dar continuidade aos poetas românticos, rompendo com Platão e vendo **a liberdade como o reconhecimento da contingência**. São esses os

filósofos que procuram desvincular a insistência de Hegel na historicidade do idealismo panteísta hegeliano. Eles aceitam a identificação nietzschiana do poeta forte, do criador, como herói da humanidade – em vez do cientista, que é tradicionalmente retratado como um descobridor. Em termos mais gerais, tentam evitar qualquer coisa que cheire à filosofia como contemplação, como tentativa de ver a vida uniformemente e de vê-la inteira, para insistir na pura contingência da existência. (RORTY, 2006, pp. 25-26) [Grifos meus]

Diante dessa marca universal, as contingências particulares não seriam importantes. Nietzsche ao definir verdade “como um exército móvel de metáforas”, sugeriria assim que abandonássemos toda a ideia de chegar à verdade, criticando a concepção de, através da linguagem, “representar a realidade”, e descobrir um significado único para a vida humana. Para Nietzsche, a vida humana só triunfa quando escapa às descrições herdadas das contingências de sua existência e encontra novas descrições.

Rorty reinterpreta Freud traçando mais claramente a sua ideia de sujeito. Ao explicar o porquê de situações e pessoas muito concretas despertarem culpa, angústia intensa ou ódio surdo, mostrando assim como se forma a consciência moral, Freud traz o que Rorty considera o relevantemente novo. A compaixão se operaria através de uma “origem narcísica”, onde o identitário é que traria à tona os sentimentos de solidariedade. É através daqueles com os quais o indivíduo se identifica que é possível desenvolver essa solidariedade. Através das histórias e vivências particulares, das idiossincrasias e gestos comuns que o ser humano pode se reconhecer e não através de um núcleo universal comum.

Resta um “eu” que é apenas uma trama de contingências, e não um complexo organizado de setores. Freud não vê a humanidade com uma natureza intrínseca, com um conjunto intrínseco de potenciais a desenvolver ou a deixar de desenvolver. Ele teria rompido com o platonismo residual de Kant e com o platonismo às avessas de Nietzsche nos permitindo ver o super-homem nietzschiano e a consciência moral comum kantiana apenas como duas das

muitas formas de adaptação exemplares. Duas possibilidades de embates conectivos para lidar com as contingências da autocriação, com a necessidade de diferenciação.

Para Freud, o que diferencia o gênio do mais obtuso dos homens é uma casca de aparências. Ao examinarmos o interior dos homens, suas marcas históricas, seus passos ora incertos ora seguros no mais trivial dos caminhos, encontramos sempre um poema, uma via ímpar, gravada na fantasia do inconsciente. Ao contrário de Nietzsche, que vê a humanidade como medíocre, e apenas alguns poucos homens com gênio, Freud carrega consigo a vasta maioria da humanidade. Nenhuma vida está tão aniquilada pela dor que não possa aprender uma linguagem, nem tão tomada pelo trabalho que não possa gerar uma descrição de si mesma. “Freud considera que cada vida é uma tentativa de se revestir de suas próprias metáforas” (RORTY, 2007, p. 77). O que compartilhamos então todos nós, usuários da linguagem, é a faculdade de criar metáforas.

Cada ser humano realiza, consciente ou inconscientemente, sua própria fantasia idiossincrática, seu desenvolver em ato, evento ou palavra de sua própria história. Se olharmos para todos e para cada um dos sujeitos dessa forma estaremos exatamente redescrivendo-os, ou redescrivendo-nos num ato afirmativo. Qualquer coisa, dentro de um conjunto aleatório e diverso, pode dar o significado de uma vida, mesmo que seja algo que só seja compreensível para uma pessoa. Freud mostraria assim que mesmo o que socialmente seja considerado inútil ou vil para a sociedade é o que o indivíduo possui por distintivo de quem ele é. Freud desejaria dar-nos uma redescrição, que juntamente com inúmeras outras é mais um vocabulário alternativo “mais um conjunto de metáforas que ele pensa ter a possibilidade de ser usadas e, portanto, literalizadas” (RORTY, 2006, p. 39). E a literalização das metáforas traz um novo vocabulário, com novas ferramentas para a adaptação e o aperfeiçoamento.

É assim que a redescrição é um instrumento e não a descoberta da essência humana. A “rede de crenças e desejos” não substitui o “sujeito”. Ela se mostra por numerosas narrativas que, ao longo da história, permanecerão ou serão descartadas. Assim, é possível compreender que um novo

vocabulário não é a substituição de todos os vocabulários anteriores, algo que representasse a realidade, mas apenas um projeto humano a mais, “a metáfora favorita de uma pessoa” (RORTY, 2006, p. 39). O que define para cada um quem se é, o seu traço distintivo entre os outros.

Desistirmos de encontrar a verdade “lá fora”, para além das práticas humanas, seria a aceitação final de que o único poder que podemos ter esperança de exercer sobre o mundo seria permitir a poesia vencer a filosofia – as metáforas de autocriação vencerem as metáforas da descoberta. É o reconhecimento da contingência e não da necessidade a definição final de liberdade, ao abandonarmos a idealização da inteireza do ser humano, em um cenário imutável, pelo ideal de nos vermos em nossos próprios termos numa redenção de “Eu quis assim”. E no fim ainda será apenas um projeto e não um resultado, “um projeto que a vida não dura o bastante para concluir” (RORTY, 2006, p. 40). Toda e qualquer vida humana é apenas a elaboração de uma “sofisticada fantasia idiossincrática” e a morte é o ponto onde essa fantasia é interrompida antes de completar-se. E não se completa porque “há apenas uma rede de relações a ser tecida outra vez, uma rede que o tempo alonga a cada dia” (RORTY, 2006, pp. 42-43) não há nada a completar.

Ao conseguirmos substituir objetividade-como-representação-acurada pela objetividade-como-intersubjetividade realizamos então o movimento pragmático chave, pois é possível ter seriedade moral, levar os seres humanos a sério, sem ter seriedade “realista”, sem levar a sério a natureza intrínseca da realidade. As práticas cotidianas, políticas ou acadêmicas não serão transformadas porque abandonaremos as filosofias representacionistas da linguagem e da mente, mas esse seria um instrumento para mudar as nossas atitudes em relação a essas práticas. Nosso

[...] novo entendimento sobre o que estamos fazendo será, por si só, tão indemonstrável, e tão intuitivo, como era a Tradição Racionalista Ocidental. Mas os pragmatistas acham que será melhor, não apenas porque ele livrará os filósofos da perpétua oscilação entre ceticismo e dogmatismo, mas também porque eliminará mais algumas desculpas utilizadas pelo fanatismo e pela intolerância. (RORTY, 2005, p.90)

Poderíamos dessa forma substituir o conhecimento comumente almejado pelos filósofos por esperança. Se o mundo da experiência interior depende da linguagem, que vem a ser uma produção de caráter eminentemente social é através não mais do estudo da filosofia, mas por meio da filosofia, que haveria uma contribuição específica para a vida.

* *

Apresentei neste capítulo as razões que levam Rorty a defender que a verdade não deve ser um objetivo da filosofia, desde que tudo o que podemos fazer é justificar nossas crenças de forma temporal. Assim, ao descartarmos os termos dualistas platônicos estaremos livres para falarmos em novos termos, novas metáforas criadas pela imaginação ilimitada, que se incorporarão aos vocabulários de forma a ampliar o espaço dos direitos e do diálogo. De como o espaço ocupado pela linguagem ampliou o conhecimento de diferentes descrições do mundo, mas não pode substituir a verdade como um fim em si, pois o papel da linguagem é “desdivinizar” o mundo. A linguagem está inserida em um jogo intersubjetivo, impregnada de valores culturais e o ser humano é um constructo vocabular. Sozinho em seu percurso ele nada tem em que se apoiar a não ser em si próprio. O sujeito é uma matéria de decisão, existindo apenas sob descrição e a “rede de crenças e desejos” que constitui o sujeito é apenas um projeto humano a mais. Este constructo humano depende da linguagem em caráter eminentemente social. É dessa forma que a busca do conhecimento poderia ser substituída pela esperança.

3. A SOLIDARIEDADE COMO OBJETIVO DO CONHECIMENTO

A filosofia de Rorty tem afinal um objetivo e não é apenas um discurso vazio. No presente capítulo, pretendo deixar claro qual o objetivo de Rorty,. Para tanto, me utilizarei do filósofo alemão Jurgen Habermas, por ter sido um debatedor constante no diálogo com Rorty, ora próximo, ora distante, mas com o traço comum de uma clareza e inegável honestidade na busca de novos caminhos. Se não últimos, ao menos razoáveis. O desejo principal de Rorty é nos libertar da imagem que deu início à filosofia da subjetividade, a imagem metafísica de que possuímos algo de profundo em nosso interior, próprio e exclusivo dos seres humanos, não influenciado pela contingência histórica do tempo e do acaso, que nos dá acesso a um campo privilegiado de deliberação moral. Dessa forma, nesse capítulo, seguiremos o percurso da visão pragmatista da democracia como o espaço da esperança, que só pode se realizar plenamente em um espaço democrático que permita os diversos discursos existentes, restringindo e ampliando o campo de ação com o objetivo não de alcançar o conhecimento mas de aumentar a justiça social. Direi como Darwin influenciou a visão política/social do pragmatismo e a leitura que Rorty faz disso. Chegaremos ao papel social do filósofo através da proposta de Rorty de uma filosofia edificante, que define um perfil do tipo de filósofo interessante para uma sociedade democrática. Termino, finalmente, com a descrição de uma sociedade onde o único objetivo seja o alcance da justiça e onde a metafísica não encontre mais refúgio.

3.1 Democracia e pragmatismo

O pragmatismo norte-americano foi ligado à política de forma bastante contundente com John Dewey. Para Dewey, o estudo da filosofia levado empiricamente deixaria de ser o estudo da filosofia e se tornaria o estudo, através da filosofia, da experiência-vida (DEWEY, 1974, p. 184). A jovem nação que realizou os ideais do Iluminismo francês possui em seu cerne o

desejo de uma plena realização democrática. A América do Norte formou um país a partir de estados federados e de diferentes povos imigrantes. Uma diversidade que originou conflitos históricos e imensas dificuldades de adaptação, mas que paralelamente imbuíu seus participantes de um desejo de unificação e conquista de uma totalidade representativa. John Dewey, leitor ardoroso de Hegel, possui um hegelianismo naturalizado e darwinizado, uma busca de totalidade, mas com ênfase na prática, negando o plano metafísico de origem platônica e cartesiana. O núcleo de discussão da democracia é centrado nos pragmatistas clássicos e nos neopragmatistas como Rorty, na discussão sobre a verdade, que aparece diversas vezes nesse estudo sob várias formas.

Rorty se orgulha e retoma a tradição pragmatista, e sua discussão busca mantê-la unificada e voltada para a construção de um futuro. As bases do passado são jogadas para adiante, com vistas a um aprimoramento social de uma sociedade que se baseie na liberdade e não na verdade. Mas, para isso, a discussão da verdade retoma diversas vezes o palco, sendo que em Rorty o desejo é de superar essa discussão. Ele a enfrenta na medida que seus pares retomam este fio como ponto fundamental, ainda não esclarecido, e se negam a deixá-lo de lado acreditando que sem seu esclarecimento não se pode dar um passo adiante. Para Rorty, ao contrário, enquanto não nos libertarmos da discussão acerca da verdade, estaremos presos num mesmo ponto sem solução, e não trabalharemos na busca de realização da justiça social necessária ao fim do sofrimento de nossos pares, iludindo-nos com a importância do papel do filósofo rigoroso e profundo, mas sem nenhum valor para a vida prática. É por isso que ao escolher os filósofos em sua análise da filosofia ele separa o que acha relevante, o que pode contribuir para o seu ponto de vista, ignorando o que não considera edificante para sua argumentação.

As teorias da verdade podem ser divididas em dois grupos: um dos que a fortalecem, substantivam, aumentam sua importância, sendo aí incluídas as teorias correspondentistas, coerentista e a própria teoria pragmatista. De outro, de forma mais geral, as teorias deflacionistas. Rorty assume a teoria pragmatista da verdade mas de uma forma muito autoral, com um enfoque

muito próprio, não assumindo de todo o deflacionismo que parece ser a sua real identificação. As teorias que inflacionam a verdade consideram-na uma propriedade importante dos elementos tidos como primariamente depositários da verdade, aí incluídos suas sentenças, declarações, proposições. As teorias deflacionistas, ao contrário, se baseiam apenas na afirmação de que uma proposição “p” é equivalente a afirmar que “p” é verdadeira.

O que o pragmatista quer debater é justamente este ponto. Não quer discutir condições necessárias e suficientes para que uma proposição seja verdadeira, mas precisamente se a prática que espera encontrar uma maneira filosófica de isolar a essência da Verdade tem, de fato, tido resultados. (RORTY, 1999a, p. 30)

Eles dispensam o predicado “é verdadeiro”, e justificam a sua utilidade apenas por economia de expressão ou como função performativa, no auxílio aos falantes para sua compreensão mútua. “P é verdadeiro” não teria uso explicativo. (KIRKHAM, 2003, pp. 78-85)

Não me prolongarei mais sobre as diferenças e explicações das teorias da verdade. Para meu objetivo no presente estudo, focarei diretamente a relação da verdade com o pragmatismo e por consequência com a democracia.

Os pragmatistas acreditam que a forma de melhor entendermos a verdade e quaisquer outros conceitos é considerarmos seriamente a prática e as alterações na prática. Em Peirce, a verdade era o resultado último da investigação, levada a cabo por uma comunidade de investigadores, o resultado dos hábitos de ação exercidos de comum acordo. Em James, as crenças verdadeiras tornam as relações humanas mais consistentes, estáveis e duráveis. Dewey, de outra forma, vê a verdade como a solução de um problema, afirmação garantida, comprovada. Rorty faz a leitura dessas posições como antagônicas às teorias correspondentistas.

Dewey encontrou o que queria afastando-se inteiramente da filosofia como uma atividade distintiva e orientando-se para o mundo vulgar – os problemas do homem, vistos de novo através do abandono das distinções que a filosofia tradicional desenvolvera. (RORTY, 1999a, p. 111).

Para Rorty, os pragmatistas não estão interessados em dizer algo sobre a natureza da verdade, mas sim voltados à elucidação dos procedimentos de justificação, que surgem quando temos como problema o “é verdadeiro” ou o “não é verdadeiro”. Uma dúvida concreta só pode ser elucidada ao perguntarmos se a crença está adequadamente justificada. O problema persiste, pois uma crença pode ser plenamente justificada mas não ser verdadeira. Mas aí Rorty muda o foco e diz que nesse caso a palavra “verdadeiro” não é utilizada com uso explicativo, mas sim com o uso acautelatório. Uma utilização preventiva da palavra verdadeiro, que nada explicaria, mas que teria uma atuação negativa. Essa atuação se efetivaria para uma pretensa audiência, que quanto melhor informada e mais imaginativa aceitaria ou se contraporiria a cada afirmação. Na perspectiva de Rorty, este processo é infinito, com limites margeados apenas pela linguagem que, como a imaginação, é ilimitada.

Assim, Rorty apropria-se de Davidson advogando que os jogos de linguagem não são um meio – de representação ou de expressão – ligando sujeito e objeto nas formas tradicionais epistemológicas. São antes um conjunto de instrumentos usáveis e descartáveis, conforme as mudanças históricas e culturais, que utilizamos para controle e previsão. É assim que surge a metáfora com seu papel de provocação e incitação ao novo, a novas formas de lidar com velhos problemas. As metáforas surgem como revolução dentro do estabelecido e gradualmente se incorporam ao discurso até serem absorvidas e aceitas em seu sentido literal, tornando-se familiares dentro do jogo de linguagem. Essa concepção de Rorty coloca a linguagem no espaço da contingência, e em um sentido carregado de darwinismo, dentro de um espaço

de evolução adaptativa, não com um propósito específico, mas aleatório e contingente.

Dessa forma, a verdade perde seu caráter necessário, condizente com o “conforto metafísico” e lança-nos no mundo da mudança e da transformação sem alicerces nem essências. Ao renunciar ao conforto metafísico e aceitar a contingência entramos no plano da experiência democrática.

A democracia tem por pressupostos a busca de harmonização entre a vontade da maioria e o respeito às minorias e aos indivíduos, por isso é recheada de vocabulários alternativos e inesperados. É o espaço próprio da mudança e do novo com vistas a garantias de direitos cada vez mais amplos e incluídos, a busca da diminuição das injustiças, a proteção dos fracos e oprimidos, a renovação constante do espaço de direitos para quantidades cada vez maiores de pessoas, aceitando suas diversidades e escolhas particulares, dentro do convívio social respeitoso. O novo vocabulário pragmatista permitiria a redescoberta do mundo e das pessoas aceitando as diferenças sem a aniquilação dos desejos privados e com a colaboração da imaginação para uma sociedade mais igualitária.

Rorty quer abandonar a verdade porque desconfia que ela prejudica a liberdade, não apenas a liberdade privada, mas a liberdade social, a ideia mesma de democracia dentro de uma sociedade livre na medida de sua justiça, com todos tendo acesso a possibilidades e oportunidades de desenvolvimento pessoal.

Em *Para realizar a América*¹⁷, Rorty defende que os intelectuais liberais e progressistas americanos, inclusive entre eles os filósofos, perderam o rumo quando ao se oporem à guerra do Vietnã e após o seu fim, assumiram um antiamericanismo, afastando-se dos movimentos sociais e da política real. Cortaram laços com a opinião pública e se fecharam dentro das universidades, vendo a política com olhos desconfiados e superiores.

Rorty acredita que é necessário voltar a envolver-se com os fluxos de pensamento americano para retomar a política real, porque é nesse palco que as conquistas sociais se operam, em direção a mais justiça e igualdade. Ele

¹⁷ Richard Rorty. **Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América.** Trad. Paulo Guiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

assume um ponto de vista etnocêntrico, em concordância com suas posições filosóficas históricas e contingentes, de que não há forma de nos colocarmos fora de nossos horizontes para falarmos do que quer que seja. Desse ponto de vista, Rorty defende que não há, até o presente, um melhor modelo político do que a democracia, com todos os seus erros e defeitos, porque só ela permite o espaço público para a discussão livre desses mesmos erros com vistas à sua correção e melhoria. Quando Rorty valoriza o patriotismo americano, seu objetivo é exortar os intelectuais a reencontrarem suas raízes democráticas na tradição histórica americana, como única forma de sair de um ostracismo e isolamento social e cultural que marcaram os últimos anos da vida acadêmica. É no exercício de uma prática democrática que Rorty estende sua discussão e seu cruzamento entre as mais diversas correntes e pensadores, entre variadas formas de cultura e de pensamento, porque entende que este é o exercício democrático legítimo do qual a academia não deve se furtar, mas ao contrário abraçar e ajudar no processo de ampliação desse espaço.

Essas pessoas não seriam aquelas que sabem um Segredo, que conquistaram a Verdade, mas simplesmente pessoas que seriam boas a serem seres humanos... Seriam intelectuais para todas as tarefas que estariam prontos a oferecer um ponto de vista sobre quase tudo, na esperança de o tornar compatível com tudo o mais. (RORTY, 1999a, p. 41).

Esse seria o papel do intelectual dentro, e não apartado, do contexto social, de sua época, de sua sociedade. “Embora a filosofia não tenha uma essência, tem uma história.” (RORTY, 1999a, p. 121). E essa história deve ser mudada para que a academia americana deixe de ser o santuário privilegiado no qual se tornou e assuma um papel na reconstrução da ordem social. Os filósofos poderiam oferecer algum conselho sobre o que ocorrerá “ao se combinar certas ideias” baseados em seu conhecimento do passado. Abandonar a filosofia enquanto assunto técnico de especialistas é para Rorty uma forma de manter a Filosofia viva.

A pretensão de que a Filosofia é e devia ser um assunto técnico, que esta recente profissionalização é um bem importante, não é em geral defendida diretamente apontando com orgulho para a importância das questões que os filósofos discutem ou para os paradigmas da investigação filosófica bem sucedida. De preferência, é defendida indiretamente, apontando com desprezo para o baixo nível do rigor argumentativo entre os competidores – na Filosofia deweyana dos anos 30, na filosofia continental contemporânea, e no criticismo cultural dos intelectuais. Mesmo os filósofos que gostariam de sair do seu isolamento profissional tendem a insistir em que a sua especial contribuição será na habilidade argumentativa. Não é, dizem os filósofos, que saibam mais sobre alguma coisa em particular, mas que têm um tipo de sensibilidade às distinções e pressuposições que é particularmente seu. (RORTY, 1999a, p.121).

Mudar o papel do filósofo e da filosofia dentro da sociedade democrática não é decretar o fim da filosofia e dos filósofos em geral. É recontextualizar o seu papel social de forma que a Filosofia tenha uma aplicação social. É aceitar que a filosofia é apenas um gênero cultural na conversação. Uma possibilidade a mais na ampliação do diálogo, não mais importante que a literatura ou o jornalismo ou a sociologia ou as descobertas científicas. É abrir mão de um tribunal da razão aceitando a contingência e cientes de que nossas escolhas são opcionais e temporais. Substituir conhecimento por esperança é a ideia central de Rorty. O que importa para o ser humano é ser cidadão de uma democracia plena ainda por alcançar, e não a sua capacidade de apreender a verdade. Neste contexto, Dewey preenche plenamente o desejo de Rorty ao afirmar:

Se o que está escrito nestas páginas não tiver outro resultado que o de criar e promover respeito pela experiência humana concreta e por suas potencialidades, dar-me-ei por satisfeito. (DEWEY, 1974, p. 186).

Ao contrário de nos conduzir a desesperança como afirmam alguns de seus críticos, como Bernstein, Rorty nos exorta a viver plenamente a experiência democrática, a política como inerente ao homem, e por consequência ao filósofo e intelectual, na construção de uma forma de vida que não será obra de Deus ou do acaso, mas pela qual seremos plenamente responsáveis.

3.2 Darwin e o progresso social

As teorias científicas de Darwin influenciaram fortemente o pensamento filosófico do início do século XX. Rorty vê Dewey como alguém que foi capaz de ver essa história de forma a libertar os pensadores das noções representacionistas, e Putnam e Davidson como aqueles que deram continuidade a esse passo. Em Rorty “darwinismo” é uma história em que seres humanos são animais dotados de capacidades especiais, principalmente a capacidade da fala que possibilita a comunicação. São essas capacidades que respondem por muito do que nós somos e desejamos, mas isso não significa que haja uma capacidade especial de representação com a natureza intrínseca das coisas. Não mais que qualquer capacidade específica de qualquer outro animal em se adaptar em terrenos e circunstâncias adversas.

De fato, é difícil conciliar a autoimagem idealizada de Platão e Kant com a teoria da origem das espécies. Isso não quer dizer que Platão e Kant estavam de todo errados. Para Rorty, eles serviram perfeitamente bem em um determinado momento do percurso histórico da humanidade. Rorty acredita que não devemos falar de pseudoproblemas, mas de problemáticas e vocabulários que “teriam de provar ser de algum valor, mas na verdade não o fizeram.” (RORTY, 2005, p.39).

Não é que Darwin descreva a nós, seres humanos, melhor do que qualquer outro. Mas é que seu modo de descrever os seres humanos quando se encontra com a história da evolução cultural torna-se extremamente útil para que evitemos o erro de nos apegarmos a vislumbres de aparatos especiais, e com isso se percam em caminhos equivocados, com falsos problemas cuja resposta poderia nos assegurar a condição privilegiada que pretensamente

possuímos. O surgimento de um novo órgão é análogo ao surgimento de um novo vocabulário. Corresponde à necessidade de nos adaptarmos sempre às novas situações que surgem. Essa é em especial a mensagem de Rorty: mudem para adaptar-se e sobreviverem.

As conquistas dos avanços da ciência nos séculos XIX e XX melhoraram as condições de vida da humanidade e levaram em seu encalço os avanços morais. O fim da escravidão ou o respeito a autodeterminação dos povos são exemplos desse progresso. E quem alavancou a discussão sobre essas melhorias foi a intelectualidade que floresceu nos países ricos e, em especial, democráticos. E é daí que vem a segurança de que é apenas na história que podemos nos validar e aprender. Não em fatos não históricos. Em Darwin, vemos a oportunidade de nos recriar a nós próprios, se não o lermos como mais uma teoria que diz quem realmente somos, mas como alguém que dá “as razões que explicam porque não precisamos perguntar o que realmente somos.” (RORTY, 2005, p. 210). O que evolui para Rorty é a experiência, e “experiência” deveria ser sinônimo de “natureza”. É assim que Rorty enfatiza o historicismo de Hegel e não seu idealismo, as afinidades de Darwin com o positivismo e não com o vitalismo. E por historicismo Rorty quer dizer “a doutrina de que não há relação de ‘proximidade de ajuste’ entre a linguagem e o mundo” Nenhuma imagem do mundo projetada pela linguagem é mais representativa do modo como o mundo realmente é do que outra. É por isso que Rorty não concorda com o “cientificismo” que dominou a academia a partir do início do século XIX. Como se a ciência natural fosse uma área privilegiada em relação a outras áreas da cultura, posição anteriormente ocupada pela filosofia e que parece dar a razão pela qual a filosofia teria se aproximado tão intimamente da ciência. Apenas mais uma ilusão de que com essa “ferramenta” se estaria mais próximo da realidade:

Se quisermos unir o historicismo e o cientificismo, então providenciaremos o casamento entre Hegel e Darwin, não buscando um modo holístico e panpsiquista de descrever as relações entre a experiência e a natureza, mas um modo historicista e relativista, ou seja, um modo de ver a ciência natural em geral, e Darwin em particular, como simplesmente mais uma imagem do mundo a ser

colocada ao lado de outras, e não como *aquela* imagem que corresponde à realidade. (RORTY, 2005, p.366).

Possuímos apenas mais uma voz na conversação da humanidade. Não podemos justificar nossas crenças para todas as audiências, mas podemos buscar o melhor diálogo possível com aquelas pessoas cujas crenças são próximas das nossas. Isso não restringe o nosso círculo. Nos aproximamos e buscamos diálogos com pessoas que são próximas de outras que desconhecemos, mas de familiaridade em familiaridade nosso círculo só tende a se expandir.

Apesar de não concordar com esse “círculo expansionista”, Habermas também é influenciado por Darwin, já que sua “racionalidade comunicativa” aprende com o percurso histórico. Como afirma em *Consciência moral e agir comunicativo*.

O agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o iniciador, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é também o produto das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. (HABERMAS, 1983, p. 166).

É a possibilidade de falha que favorece desenvolver capacidades mais complexas de conhecer a realidade. A evolução se dá assim através dos erros, representando uma garantia contra as regressões metafísicas e seus desdobramentos autoritários.

3.3A filosofia edificante

Não deveríamos basear nossas crenças em que a racionalidade, através do impulso platônico de reconhecimento de uma qualidade objetiva interna denominada “humanidade”, poderia nos dar o discernimento necessário para questões de princípios morais. Os “fatos” que podem ser descobertos para aplicarmos o princípio não serão descobertos independentemente dos sentimentos. As nossas emoções dependem de uma inter-relação com a nossa capacidade imaginativa, esta sim, sem limites. Só a definição autoilusória da filosofia, como disciplina capaz de nos dar fundamentos necessários e suficientes para a compreensão do mundo, nos mantém presos a acreditarmos que “a mais cuidadosa análise filosófica” nos faz separar o justo do injusto. É antes uma questão de sentimentos e capacidade de empatia que nos faria “estabelecer uma linha de demarcação entre a dureza de coração e a sentimentalidade néscia.” (RORTY, 1979, p. 191).

A diferença básica de perspectivas consiste na visão de filósofos que pensam que os direitos e as responsabilidades dependem daquilo que a sociedade concede e os que pensam que existe algo no interior dos homens que a sociedade reconhece quando faz suas concessões. Ambas as escolas não discordam sobre saber que os seres humanos possuem direitos pelos quais vale a pena morrer, mas antes, sobre se existe algo mais para conhecer além do que se apresenta no diálogo e nas leis. Diferem sobre a existência de “fundamentos ontológicos para os direitos humanos”, e se após termos compreendido onde e por que razão foram adotadas e abandonadas várias convicções, “resta ainda algo chamado ‘relação do conhecimento com a realidade’ para ser compreendido”. (RORTY, 1979, pp. 177-178). Se abandonarmos definitivamente a epistemologia, ou um qualquer seu substituto, como a psicologia empírica ou a filosofia da linguagem, parece que estamos a defender que não existe acordo racional possível.

Para Rorty, o papel do filósofo seria, antes de ser um contemplador ou um investigador, aquele que se dispõe a conversar, falar e ouvir, propondo alternativas razoáveis para o bem viver, não podendo possuir uma agenda fixa, pois cada caso será um caso a ser avaliado em suas idiossincrasias.

(GHIRALDELLI, 2005, p. 15). Haveria assim dois papéis para o filósofo. O primeiro seria o hermenêutico, onde se veriam as relações entre os vários discursos, sem necessidade de um fundamento balisador,

A hermenêutica vê as relações entre vários discursos como a dos fios numa possível conversação que não pressuponha nenhuma matriz disciplinar que una os locutores, mas onde nunca se perde a esperança de acordo enquanto a conversação dure. Esta esperança não é a esperança da descoberta de um terreno comum anteriormente existente, mas *simplesmente* a esperança de acordo, ou pelo menos, de desacordo excitante e frutuoso. (RORTY, 1979, p. 318).

O segundo seria o epistemológico, suficiente para uma sociedade estática, que não tivesse política e fosse governada por tiranos que procuram impedir a mudança, onde o filósofo não seria outra coisa que alguém a serviço de um tipo de religião de Estado. “A epistemologia vê a esperança de acordo como um testemunho da existência de terreno comum que, talvez sem o conhecimento dos locutores, os una numa racionalidade comum.” Na hermenêutica nunca se perde a esperança de acordo enquanto a discussão dure. Para a hermenêutica,

[...] o inquerito é conversação de rotina. A epistemologia vê os participantes como estando unidos naquilo a que Oakeshot chama *universitas* – um grupo unido por interesses mútuos na obtenção de um fim comum. A hermenêutica os vê como unidos naquilo que ele chama uma *societas* – pessoas cujos caminhos pela vida se encontraram, unidas mais pela civilidade do que por um fito comum, e muito menos por um terreno comum. (RORTY, 1979, p. 318).

Para Rorty, o papel do filósofo seria o de um intermediador dos diferentes pontos de vista. Alguém apto a ouvir e falar com os mais diversos segmentos, com o intuito de expandir o diálogo. A função da Filosofia “[...] está mais em limpar a estrada para os profetas e poetas, em tornar a vida intelectual um pouco mais simples e segura para as pessoas que visualizam novas comunidades.” (RORTY, 2005, pp.263-264).

A partir de tal horizonte, a linha diferencial entre epistemologia e hermenêutica não poderia ser traçada como “ciência da natureza” de um lado e “ciência do homem” de outro. Seria antes algo mais flexível e permeável, utilizando a epistemologia onde a compreensão fosse perfeita, mas se desejasse uma codificação que a ampliasse e estendesse. E sendo hermenêuticos, onde a compreensão não fosse total, mas tivéssemos a necessária honestidade de admitir nossas dificuldades. Portanto, a comensuração epistemológica só é possível onde já existirem práticas de inquérito acordadas – a exemplo dos discursos acadêmicos, parlamentares, científicos. Entretanto ela é possível, não porque possuímos ou descobrimos algo acerca da “natureza do conhecimento”, mas simplesmente porque após anos de prática persistente, construímos convenções que a tornaram possível. A nossa noção utilizável de “objetividade” é, por fim, “acordo” e não “espelhamento”. (RORTY, 1979, p. 337).

Se assim Rorty pretende liberar a filosofia de suas pretensões de fundamentação não fica claro como seu papel final, de uma intermediadora nas conversações, poderá ser alcançado sem que com isso ela retome o discurso fundamador, já que se baseará em diálogos argumentativos. A crítica de Habermas é bastante contundente neste aspecto.

Mas a questão se o solo do acordo racionalmente motivado, sob os pés dos participantes da argumentação, treme um pouco menos no caso da disputa de opiniões na física do que no caso da disputa de opiniões na moral e na estética é a tal ponto uma questão de grau, como mostra a epistemologia pós-empirista, que a normalização dos discursos deixa de ser um critério para uma distinção nítida entre a ciência e o diálogo de edificação filosófica. (HABERMAS, 1983, p. 29).

Na avaliação de Habermas tanto a filosofia pragmatista quanto a filosofia hermenêutica conferem autoridade epistêmica às comunidades daqueles que se comunicam intersubjetivamente. Para além dos limites dos acordos intersubjetivos, as razões precisam ser sempre validadas, podem ser criticadas, mas não deixam de perder seu *status* de razões. É por isso que nas ações discursivas em busca de entendimento resiste um “fator de incondicionalidade”, que por sua vez valida nossas concepções dentro das práticas sociais.

É na ampliação do espaço de discussão e da contínua conversação que se forma uma filosofia edificante, que não se direciona para a busca da verdade, subordinando esta ao diálogo. O papel cultural do filósofo edificante é ser o mediador que ajudaria a desviar-nos da autoilusão. A autoilusão é a crença de que nós conhecemos a nós próprios ao conhecermos o mundo através dos fatos objetivos. Os átomos que formam as pedras ou as cadeiras não são diferentes dos que nos formam e só a autoilusão nos faz acreditar que possuímos algo como uma natureza profunda, oculta e metafisicamente significativa. Algo que nos dá uma sensação de garantia e segurança de sermos melhores do que somos, segurando-nos no que é intangível.

O objetivo da filosofia edificante é, portanto, fazer prosseguir a conversação e não encontrar a verdade objetiva. A verdade “cuida de si sozinha”, ou por fim chega naturalmente ao fim do discurso que prosseguiu até os limites possíveis. A tarefa da filosofia edificante é não permitir o fim da conversação mediante propostas de “comensuração universal”, não deixando que um discurso seja mais privilegiado que outro. Tudo que a filosofia edificante pode fazer é enviar o discurso em novas direções, que podem gerar novos discursos formais, novas ciências, novos programas de investigação filosófica e novas verdades objetivas. Mas elas não são nunca o fim, pois que o homem só pode conhecer sob descrições opcionais e se sempre teremos novas opções não existe fim a ser vislumbrado. (RORTY, 1979, p. 378-379). Assim,

[...] não devemos tentar obter um tema sucedâneo para a epistemologia, mas (que) devemos em vez disso tentar libertar-nos da noção de que a filosofia se deve centrar em torno da descoberta de um quadro permanente para o inquérito. (RORTY, 1979, p. 380).

Esse quadro permanente de inquérito assusta os filósofos que o veem como o “armagedon” da filosofia. Mas Rorty defende que a filosofia não chegará a um fim assim como a religião não chegou com o advento do Iluminismo, nem as correntes artísticas com suas sucedâneas. Sempre haverá algo de filosofia do outro lado dessa travessia. Rorty não tenta ser profeta dizendo que tipo de filosofia seria essa, mas não acredita que Platão, Nietzsche e Heidegger desapareceriam da face da terra. Que papel estaria reservado a esses pensadores numa nova forma de fazer filosófico que não buscasse as respostas finais é também impossível dizer. Não se pode dizer, também, é claro, que a filosofia edificante triunfará sobre a sistemática. Rorty afirma sobre o novo papel filosófico.

Talvez a filosofia se torne puramente edificante, de modo que a autoidentificação como filósofo se faça puramente em termos dos problemas que se deseja resolver. Talvez se encontre uma nova forma de filosofia sistemática que nada tenha a ver com epistemologia, mas que, não obstante, torne possível o inquérito filosófico normal. Estas especulações são fúteis e nada do que eu disse faz com que uma delas seja mais plausível do que outra. O único ponto em que gostaria de insistir é que a preocupação moral dos filósofos deveria ser a continuação da conversação ocidental, em vez da insistência num lugar para os tradicionais problemas da filosofia moderna dentro dessa conversação. (RORTY, 1979, p. 394).

Neste aspecto, Habermas considera que Rorty deverá carregar o ônus da prova ao insistir em não deixar a linguagem como ela está. Se por um lado os pragmatistas se orgulhavam de acompanhar o senso comum, os neopragmatistas “gabam-se de seu papel ateu numa cultura predominantemente religiosa” (SOUZA, 2005, p. 207). Com o fim de tornar compreensível e aceitável sua interpretação histórica da filosofia, Rorty diagnostica a história da metafísica ocidental como um declínio. Para Habermas, falta um ponto normativo que equilibre e apoie o discurso. O projeto de Rorty supõe que sejamos capazes de sairmos do universo dos preconceitos platônicos, profundamente arraigados em nosso vocabulário. Teríamos de ser capazes de sairmos de nosso vocabulário, que é formado por conceitos de verdade e recheado de intuições realistas, - a suposição de um mundo objetivo, a representação dos fatos, etc. Mas como e porque um dado interlocutor deveria procurar acordo para “p” “para além das fronteiras do próprio grupo”? Por que buscaríamos audiências cada vez maiores fora de nossos círculos, se reconhecêssemos uma verdade boa e justificada para nós? De onde viria o desejo de tanto acordo quanto possível? Habermas diz que se Rorty defende seu próprio “ethos” como o grupo diante do qual se sente obrigado a se explicar, que razão há para a expansão dessa comunidade? Habermas diz que Rorty defende que “devemos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo, mesmo que não haja nenhuma justificativa não circular para fazê-lo”. (SOUZA, 2005, p. 210).

Mas Rorty parece se sair bem dessa encruzilhada. Ele acredita que a mais desprezível forma de cosmopolitismo é aquela que defende que os direitos humanos servem bem às culturas eurocêntricas, mas que o melhor conjunto para as necessidades de outras culturas é aquele que defende a existência de polícias secretas e intelectuais subjugados e prisões com torturadores. (RORTY, 2000, p. 139).

Para Rorty, a alternativa para este cosmopolitismo espúrio é ter uma imagem clara do tipo de um futuro cosmopolita humano “a imagem de uma democracia que se amplia em escala planetária, uma sociedade na qual a tortura ou o fechamento de uma universidade ou de um jornal do outro lado do mundo é o mesmo que em nossa casa.” (RORTY, 2000, p. 139). Um

cosmopolitismo que seria tão multicultural e heterogêneo como sempre, mas onde as tradições culturais teriam deixado de ter influência nas decisões políticas.

Haveria na política uma única tradição: a da constante vigilância contra as tentativas dos ricos e fortes de tirar vantagens dos pobres e fracos, nunca desconsiderando o “princípio de diferença” de John Rawls. Não aceitando qualquer desculpa pela desigualdade de oportunidades.

A realização dessa utopia reserva aos filósofos um papel periférico, mas ainda importante. Esse jogo de persuasão não se resolveria de uma vez e o filósofo como intermediador será necessário para nos persuadir a modificar nossos hábitos de tomar decisões políticas nas diferenças entre pessoas como nós, os paradigmáticos, e os infiéis, estrangeiros, mulheres, homossexuais. Distinções que se estabeleceram em nossas tradições culturais e dessa forma se arraigaram em nosso vocabulário. O projeto de mostrar que essas distinções não possuem nenhuma relevância real é o papel reservado ao filósofo, o intermediador de uma filosofia edificante. Um processo gradual e lento, que a história mostra só ser possível dessa forma. Não há como impor a democracia ou a liberdade. Rorty acredita que existe ainda uma função para o filósofo, e é exatamente este tipo de persuasão. Falarmos “menos sobre verdade e mais sobre honestidade, menos sobre a possibilidade de trazer a verdade ao poder e mais sobre a possibilidade de manter o poder honesto”. Mesmo que a verdade seja eterna e duradoura é difícil saber quando e se ela foi alcançada. A honestidade e a liberdade podem ser tão temporais quanto a verdade, mas ao menos podemos saber quando elas foram alcançadas.

3.4 Sem metafísica e com justiça

Ao negar a existência de uma razão ou natureza humana que possibilite o alcance a um ponto neutro, Rorty é acusado de reduzir o desentendimento moral a uma mera luta por poder. O que Rorty tem a dizer é que a necessidade de um ponto neutro, não histórico, para ratificar as nossas afirmações, é já um

“sintoma oculto de poder”, pois se não temos algo grande e poderoso ao nosso lado então nem precisamos perder tempo tentando. (RORTY, 2005, p. 258).

A proposta de Rorty não está ligada a nenhum tipo de fundamento. Tudo o que ele tem a nos oferecer são algumas poucas cargas de munição contra alvos específicos. Ao negar que a verdade é uma questão de correspondência com a realidade ele parece querer dizer que uma crença verdadeira é algo coerente com o maior número possível de pessoas. Se a realidade é oculta pelas aparências e necessita ser desvelada para o avanço do pensamento moral ou social e ele diz que essa realidade não existe, parece não contribuir em nada para o pensamento emancipatório.

Mas o que ele tem a dizer é: não podemos dizer que tipo de vida vale a pena, pois essa ideia muda constantemente. Não temos como escolher nossos objetivos com base em afirmações claras e explícitas sobre a natureza da realidade, pois não temos um procedimento a ser seguido que nos guie no caminho seguro da verdade. Tudo o que temos para contar é “a experimentação corajosa e imaginativa”. No espaço da metáfora, quando as práticas linguísticas não querem participar dos antigos significados e ainda não conseguiram firmar um novo vocabulário, tudo o que temos é a ausência de significado. Mas esse é o espaço de possibilidade de expansão e “por conseguinte, a possibilidade de um apelo à coragem e à imaginação, em lugar de a critérios supostamente neutros.” (RORTY, 2005, p. 269). Em Rorty, a redescrição permeia tudo. O que o ser humano é em termos morais depende em tudo de como ele descreve a si próprio. Rorty acredita que podemos alterar a linguagem de forma a tornar algo abominável ou eliminá-lo, e esse é o primeiro passo em direção a uma concepção não universalista do universo.

A proposta de Rorty é não ver os grupos oprimidos como grupos que se descobrem a si próprios em situações limite e vão pouco a pouco se revelando para si próprios e para os outros, fazendo com que os preconceituosos mudem de opinião por passarem a enxergar a realidade. Porque, no fim, a personalidade dos grupos oprimidos aos olhos dos opressores não possui atributos intrínsecos. São os grupos oprimidos que passam a inventar a si próprio, criando novos signos, mudando o prisma da história, redescrivendo-se com novos atributos até que o passar do tempo assimile os novos vocabulários

redescritivos e eles passem a fazer parte do contexto social de tal forma que não se sabe como era antes de ser assim. É dessa forma que hoje são recontextualizados o lugar dos negros, homossexuais e mulheres em nossa sociedade. Eles se redescreveram e mudaram a “nossa” forma de situá-los no espaço público de ações.

Se para Rorty, a verdade não é o nome de um poder que a tudo supera, é porque a verdade não está apartada da sentença em que é proferida. Uma frase é ou não é verdadeira pelo conjunto de crenças que costuma ser usado para apoiá-la. Rorty quer clarear a noção de que captar o significado de uma afirmação não passa da capacidade de conseguir colocá-la em contexto, em relação com outras coisas, e não de extrair sentido de quem a profere.

A forma para a filosofia se livrar da ideia de que seja um tipo natural é termos mais e melhores reconstruções históricas contextualistas e mais autoconfiantes. Temos de assumir que as questões que consideramos as mais importantes atualmente não passam de questões por certo melhores que a de nossos ancestrais, mas não precisam ser as mesmas. Elas não são questões essenciais a todo e qualquer ser humano. Precisamos criar novos e mais fortes estímulos porque podemos fazer melhores perguntas baseados em nosso histórico antecedente. Somos melhores do que os nossos ancestrais porque temos consciência desses problemas. Assim,

[...] podemos pensar nas questões fundamentais da filosofia como questões que todo o mundo deveria ter colocado ou como questões que todo o mundo *colocou* independentemente do fato de ter ou não consciência disso. Uma coisa é dizer que um grande filósofo morto teria sido levado a ter certa opinião sobre determinado tópico caso tivéssemos tido a chance de conversar com ele e fornecer-lhe as ferramentas para ver quais são realmente as questões fundamentais da filosofia; outra coisa é dizer que ele tinha uma opinião ‘implícita’ sobre determinado tópico que pode ser extraída dos textos que escreveu. Em geral, o fato interessante a respeito desse grande filósofo é que ele nunca imaginou que precisaria ter alguma opinião sobre esse tópico. Esse é justamente o tipo de informação interessante que obtemos das reconstruções históricas contextualistas.” (RORTY, 2005, p. 325).

Ao atacar o desejo de cientificação da filosofia, Rorty o faz por não considerar possível, pelo menos historicamente, o alcance de um rigor e apuro científicos que são atributos da ciência, no aparelho de funcionamento filosófico. A filosofia vista como elevada e pura, que busca o conhecimento de tópicos permanentes e duradouros por profissionais especializados nesse tipo de atribuição, tenta se opor aos intelectuais, ativistas políticos ou sacerdotes. Estes últimos vistos como aqueles que “acham”, em oposição aos que “buscam”, posto que não sabem. O fim dessa oposição rebaixaria a filosofia aos olhos profissionais para um debate entre meras opiniões. Ou a filosofia se reduziria à retórica e à persuasão, perdendo seu caráter quase científico.

Mas Rorty nos convida a ver a história da filosofia como a de pessoas especiais que tiveram a coragem de ousar e imaginar, mas erraram ao tentar deixar um legado de persuasão de que seus pressupostos e ambições eram únicos e irremovíveis. Intercambiar o legado intelectual deixado pelos cânones filosóficos, literários e científicos pode ser um trabalho apaixonante e imenso o suficiente para não vislumbrarmos seu fim, mas com ele poderemos manter o diálogo apaixonado e não dogmático que o espaço democrático possibilita.

Enquanto estivermos presos a um poder não histórico que tem acesso a justiça – algo como verdade ou racionalidade –, não seremos capazes de tomar as rédeas de nossa sociedade. O caso é que a metafísica platônica nos legou uma imagem do homem que só está preocupado consigo próprio, mas a história e mesmo nosso cotidiano nos mostra continuamente pessoas que se solidarizam com o seu círculo imediato de relações – a família, os amigos. E essa relação de solidariedade pode ser expandida através de relatos que unam os homens nos detalhes idiossincráticos.

Redescrevendo, Dewey Rorty defende que a política democrática possibilita aos filósofos alterar a nossa noção de razão, passando para o que Habermas chama de “razão centrada no sujeito” para “razão comunicativa”. O equivalente a mudança de perspectiva cristã e aristotélica para a perspectiva ateuista e galileana. Não mais perguntarmos: em que medida meus conceitos se relacionam com o real? Para perguntarmos: em qual medida eu compartilho ou

posso compartilhar meus conceitos, minhas distinções e práticas com outras pessoas?”. Essa é a virada pragmática para Rorty, que nos possibilitaria passar do amor à verdade, concebida como uma relação com a realidade, à necessidade de justificação, concebida como uma relação com os outros seres humanos. O ponto central da política não é, assim, o verdadeiro, o certo, mas tornar as pessoas livres para que possam tomar suas próprias decisões sobre o que é verdadeiro e certo.

Neste último capítulo, esclareci a relação íntima entre democracia e pragmatismo, iniciada por Dewey. O espaço democrático é o ideal para a realização plena das aspirações de justiça social porque é o único conhecido que permite a existência da crítica e da refutação, portanto do diálogo necessário em busca de um aprimoramento social. É nesse espaço que a teoria evolucionista de Charles Darwin faz conexão com o pensamento de Rorty que a utiliza para mostrar que não possuímos uma essência que nos conecte de forma especial com o mundo. Somos apenas animais com uma incrível capacidade de adaptação, dotados de fala e de polegares opositores. Compreender Darwin para Rorty é compreender que a única coisa que progride é a experiência. E a experiência e a comunicação são as ferramentas de que dispomos para buscar o diálogo. Nesse espaço, do diálogo, é que se situa o papel do filósofo, não como detentor da verdade ou de alguma capacidade especial de compreensão do mundo, mas como alguém apto a falar, discutir e apontar caminhos em uma ampliação constante da compreensão e aceitação das diferentes culturas e formas de vida. Nessa perspectiva, poderíamos abrir mão de toda e qualquer metafísica, linguística ou epistemológica, e assumirmos finalmente nossa responsabilidade em busca da melhoria e avanços contra a injustiça, a opressão e a dominação.

CONCLUSÃO

Richard Rorty defende que os problemas filosóficos devem ser dissolvidos mais do que resolvidos. A sua visão da filosofia é historicista. Sua proposta nega que a filosofia deva se ocupar de problemas perenes, não porque eles não sejam problemas legítimos, mas porque sua importância é historicamente contingente ou no mínimo opcional. É uma escolha dentre outras em um determinado momento histórico e devemos estar atentos a quais são “os nossos” problemas históricos.

Sua discussão recorrente sobre a verdade demonstra sua herança pragmatista e sua formação analítica. Ele discute com seus pares e busca uma linguagem na qual possa ser compreendido. Essa posição variou ao longo de seus escritos. Inicialmente, a verdade era justificação, próxima a um acordo no senso comum (RORTY, 1979, p. 176) em seus últimos escritos, como Verdade sem correspondência com a realidade de 1994 (RORTY, 1999b, p. 32), a verdade não era mais um objeto de discussão relevante. O fio condutor de sua filosofia é um radical antiessencialismo que não deseja oferecer uma nova teoria do conhecimento ou da fundamentação. Para ele, verdade não é algo que possamos teorizar. “Devemos cuidar da liberdade que a verdade cuida de si sozinha.” Ela chegará naturalmente ao fim da conversação bem sucedida.

Ele também foi fortemente criticado por ter uma filosofia irracional e relativista. Ele negou ambas as acusações. Sua Filosofia destituiu a razão como senhora absoluta da humanidade mas prega o acordo e a compreensão. Seu horizonte delimitado em uma comunidade de falantes que possuam os mesmos paradigmas, os mesmos signos culturais não deixa espaço para o relativismo. Quando ele diz que as teorias filosóficas que permearam a história da Filosofia foram escolhas opcionais ele não quer dizer que vale tudo. Ele quer dizer que outras escolhas poderiam ter sido feitas e seriam com o tempo bem ou mal sucedidas, e substituídas se não cumprissem com seu papel. E ele diz que a busca epistemológica não cumpriu com seu papel porque a verdade absoluta nunca foi alcançada. Não conseguimos nem mesmo chegar perto. Quando mudamos o foco para a análise da linguagem permanecemos no mesmo lugar, porque continuamos a buscar os fundamentos que regem o nosso discurso.

Mas nosso discurso é regido por relações entre frases, dentro de contextos culturais. As frases sozinhas não dizem nada.

Devemos aceitar a irreduzível contingência de nossas pesquisas e argumentos. A ilusão filosófica de que ao tornar-se científica a filosofia assumiria um status inabalável foi solapada pelas próprias descobertas históricas. Leio neste momento um livro interessante. Chama-se *O andar do bêbado*, de Leonard Mlodinow. Escrito por um físico, trata do acaso e mostra como resultados estatísticos, diagnósticos médicos, sucessos de bilheteria e resultados eleitorais são, em larga medida, regidos pelo imprevisível. Tendemos a aceitar análises profissionais como vereditos inabaláveis e Mlodinow mostra que, em sua grande maioria, os resultados de um jogo de futebol, do desempenho de um grande jogador, a última descoberta científica ou a previsão do resultado das próximas eleições dependem de um número tão elevado de fatores que é impossível controlar. Claro, a estatística é uma ciência exata que busca antecipar respostas e mostrar a verdade. Seu objetivo é honesto e seus profissionais são sérios. Mas eventos aleatórios se confundem com eventos não aleatórios e a conclusão é que devemos estar mais preparados para o imprevisível do que para o previsível.

E Rorty nos exorta exatamente a aceitar a irreduzibilidade de nossa contingência. Não podemos prever o futuro, mas podemos nos comprometer com o presente na esperança de realizar um futuro melhor. Exorta-nos a ampliarmos o espaço de diálogo na busca do que se mostrou historicamente interessante para a humanidade. O papel do filósofo como intermediador desse debate, que Rorty advoga, me parece dúbio. Inicialmente afastado do plano político, ele se aproxima em seus últimos escritos de uma posição que torna a filosofia bastante politizada. Ele não defende um papel de juiz para o filósofo, como podemos encontrar em Platão, mas ele defende uma participação política nas questões do seu tempo. Não tenho uma resposta para essa questão. Se por um lado acho que a academia não pode viver dentro de seus muros, por outro acho que a isenção política é um aparato necessário para a liberdade de opinião. Mas em que medida somos realmente isentos? Ou por outra: em que medida podemos não assumir a responsabilidade de tomarmos posições em relação às questões de nosso tempo? Se elas se mostrarem equivocadas podemos assumir o erro e corrigir o percurso. Na visão de Rorty, a imaginação

literária e o jornalismo investigativo fizeram mais pelos oprimidos e excluídos do que a busca do fundacionismo na moral ou na política. Sua visão pós-filosófica, etnocêntrica, liberal democrata, advinda de um país rico, quer a ampliação do espaço de direitos e liberdades que, ele acredita, pode ser conquistado através da ampliação do diálogo. A filosofia edificante não pode cair na ilusão de ser um fim em si mesmo. O novo papel do filósofo é apenas jogar o diálogo em novas direções, sempre mais includentes, estendendo os direitos políticos ao maior número possível de pessoas através de um princípio de solidariedade. Esse princípio de solidariedade pode ser realizado através do conhecimento das pequenas histórias idiossincráticas das pessoas e das comunidades. Ele não depende de uma natureza humana inata que tem se mostrado bem difícil de defender em épocas de fundamentalismo exacerbado. Essas pequenas idiossincrasias não precisam de identificações religiosas ou morais, escolhas essas que podem continuar privadas. Nem devem considerar cultura ou raça. São apenas histórias com as quais podemos nos identificar. Repetindo Freud: toda vida é um poema. E a capacidade de cada um se redescrever, recontextualizando seu lugar no mundo, é a realização deste poema.

Talvez meu trabalho não possua o rigor e a profundidade que caracterizaram a filosofia até hoje. Nesse aspecto só posso me abrigar sob a capa de proteção do próprio filósofo que estudei. Ele também foi acusado de ser vago, literário, quase mundano. Mas a filosofia que acredito e quero exercer é mundana, no sentido de que ela está inserida dentro de um contexto: o meu contexto. Falo do ponto de vista do meu horizonte, dentro de minhas limitações. Termino aqui minha jornada. Minha pesquisa é pequena mas é objetiva e clara e não pretende dar um ponto final. Seguindo Rorty, ela pretende ser apenas mais um passo na conversação da sociedade. Esse é sem dúvida o legado que Rorty me deixa como pesquisadora: o desejo de ser compreendida. Acredito firmemente que o desejo de profundidade deve ser substituído pelo desejo de clareza. Várias vozes continuarão a ecoar nos corredores das academias. E é bom que assim seja. Platão ou Kant não terminam porque alguém disse, e Rorty não disse isso nunca. Estar aberto a multiplicidade dessas vozes é, para mim, o papel que o filósofo deve desempenhar. Absorver conhecimento não nos torna melhores de uma forma

metafísica, essencialmente melhores, mas pode nos tornar mais flexíveis, compreensivos e solidários com os outros discursos existentes. Essa é uma visão filosófica que me interessa, porque toda vez na história que o diálogo foi rompido as perdas para a humanidade foram imensas. É apenas através do diálogo que podemos realizar um futuro humano melhor. Somos apenas metáforas móveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Rorty

- RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. New Jersey, NY: Princeton University Press, (1979). [A Filosofia e o espelho da natureza. Trad. Jorge Pires. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.]
- _____. **Objectivity, Relativism and Truth**. (1991) Cambridge: Cambridge University Press. [Objetivismo, relativismo e verdade. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.]
- _____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. (1999) Escritos filosóficos 2. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, .
- _____. **Consequências do pragmatismo**. (1999a) Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. **Philosophy And Social Hope**. (1999b) Suffolk, UK: Penguin Books.
- _____. **Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América**. Trad. Paulo Guiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999c.
- _____. **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Org. Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000,
- _____. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.
- _____. **Pragmatismo e política**. Introdução – uma nova agenda para a filosofia por Paulo Guiraldelli. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- _____. **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. [Contingência, ironia e solidariedade. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.]
- RORTY, GUIRALDELLI. Richard e Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- RORTY and ENGEL, Richard and Pascal. **What's the Use of Truth**. Edited by Patrick Savidan; translated by Willian McCuaig. New York: Columbia University Press, 2007.

Bibliografia secundária

- BORRADORI, Giovanna (org.). **A filosofia americana: conversações**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- BLOOM, Harold. **O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- CALDER, Gideon. **Rorty e a redescoberta**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2006 (Grandes Filósofos).

- DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. Org. Paulo Ghiraldelli Jr., Pedro F. Bendassolli e Waldomiro José da Silva Filho. Trad. Paulo Ghiraldelli e Pedro F. Bendassolli. São Paulo: Unimarco Editora, **2002**.
- DESCARTES, René. **O discurso do Método**. Trad. Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, **1998**.
- DEWEY, John. **Experiência e natureza**. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme. São Paulo: Abril, 1974. Col. Os Pensadores.
- DOUAILLER S., POULAIN J. et VERMEREN (org). **Le partage de la vérité: critiques de jugement philosophique**. Paris: Éditions L'Harmattan, **1991**.
- ENGEL, Pascal. **Réflexions sur quelques truismes**. Paris: Hatier, **1998**.
- GUIGNON, Charles and HILEY, David R. (org.). **Richard Rorty – Contemporary Philosophy in Focus**. New York: Cambridge University Press, **2003**.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, **1983**.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya. Lisboa: Publicações Dom Quixote, **1990**.
- HACKING, Ian. **Por que a linguagem interessa à filosofia**. Trad. Maria Elisa Marchini Sayeg, revisão de trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, **1999**.
- HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Trad. Artur Mourão. Prefácio, 1820. (www.lososofia.net)
- JAMES, William. **Pragmatismo**. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril, 1974. Col. Os Pensadores.
- KANT, Emmanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de M. P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- KAPOLKAS, Daniel. **Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, **2005**.
- KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade**. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, **2003**.
- KUKLICK, Bruce. **A History of Philosophy in America 1720-2000**. Oxford University Press, **2001**.
- MACDOWELL, John. **Mente e mundo**. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter; ensaio introdutório Hilan Bensusan. Aparecida, SP: Idéias & Letras, **2005**.
- MALACHOWSKI, Alan (org). **Reading Rorty**. Oxford and Cambridge: Blackwell, **1996**.
- MARTINICH A.P. and SOSA David. **A Companion to Analytic Philosophy**. Blackwell Publishers, **2001**. (Blackwell Companion to Philosophy).

- QUINE, Willard Van Orman. **Two dogmas of empiricism.**
(<http://www.ditext.com/quine/quine.html>)
- SARTRE, J. P. **L'Existentialism est un humanism.** Les Éditions Nagel, Paris, 1970.
- SELLARS, Wilfred. **Empirisme et philosophie de l'esprit.** Préface de Richard Rorty. Traduit de l'anglais par Fabien Cayla. Éditions de L'éclat, **1992.**
- SOUZA, José Crisóstomo de (org). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas.** São Paulo: Unesp, **2005.**
- TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad.** Trad. Fina Birulés Bertrán. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, **1997.**
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da certeza.** Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, **1990.**