

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Joaquim Elói Cirne de Toledo Junior

Linguagem, contexto e razão: Richard Rorty e a virada linguística

São Paulo

2008

Joaquim Elói Cirne de Toledo Júnior

Linguagem, contexto e razão: Richard Rorty e a virada linguística

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

São Paulo

2008

Índice

Agradecimentos	3
Resumo	4
Introdução	6
1. A crítica da filosofia científica	11
2. A virada pluralista de Richard Rorty	41
3. Ceticismo, relativismo e etnocentrismo.....	74
4. A transformação da filosofia	120
Conclusão.....	154
Referências bibliográficas.....	168

“Something forever exceeds, escapes from statement, withdraws from definition, must be glimpsed and felt, not told. No one knows this like your genuine professor of philosophy. For what glimmers and twinkles like the bird’s wing in the sunshine it is his business to snatch and fix. And every time he fires his volley of new vocables out of his philosophical shot-gun, whatever surface flush of success he may feel, he secretly kens at the same time the finer hollowness and irrelevance.”

William James

Agradecimentos

Ao orientador deste trabalho, Prof. Caetano Ernesto Plastino, pelo estímulo a meus interesses e projetos desde a iniciação científica, e pela disposição e paciência como orientador de um sujeito que confessadamente demora a entender algumas coisas, principalmente as difíceis;

A todos do núcleo Direito e Democracia, do CEBRAP, um espaço multidisciplinar, democrático e estimulante do qual tenho sido participante, se calado, curioso e entusiasmado. Espero que de alguma forma meu trabalho seja uma contribuição aos debates;

Pela ajuda e companhia durante os últimos cinco meses de elaboração deste trabalho, na biblioteca Joseph Regenstein da Universidade de Chicago: Joshua Abrams, Regina Greene e David Daniell, Prof. David Ingram, Robert Mazurek, Ismail Xavier, Isaura Botelho e Bruno Simões;

Aos meus colegas e alunos da Escola da Vila;

Às famílias Gaspari, Toledo e Guaciara;

À Carol.

RESUMO

TOLEDO JR, J. E. C de. Linguagem, contexto e razão: Richard Rorty e a virada linguística. 2008. 173 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

A virada linguística da filosofia contemporânea implicou a recharacterização de problemas epistemológicos em termos da natureza e estrutura da linguagem (lógica), assim como em termos de interpretações das práticas linguísticas concretas (pragmática). Nesta última forma, a concepção da linguagem como instrumento de interação social, somada à constatação do caráter contextual das situações de interação, conduz em alguns casos a um tratamento das diferentes linguagens como “jogos” fechados em si mesmos, dotados de regras próprias e, nos casos extremos, incomensuráveis. É por esse caminho que Richard Rorty conduz a sua versão da virada linguística. Para Rorty, os desenvolvimentos da filosofia analítica – em especial, a forma como W. O. Quine, W. Sellars e D. Davidson carregam o bastão que julgam receber das *Investigações filosóficas* de L. Wittgenstein – apontam para uma concepção holística (contextual) da linguagem e, conseqüentemente, da racionalidade. Essa maneira de entender a linguagem tem, naturalmente, implicações para o tratamento de outras questões filosóficas – morais, políticas – e para a caracterização da própria atividade filosófica. Este trabalho procura reconstruir e indicar deficiências das elaborações de Rorty em relação a tais questões.

Palavras-chave: virada linguística, contexto de justificação, racionalidade, verdade, pragmatismo

ABSTRACT

TOLEDO JR, J. E. C de. Language, contexto and reason: Richard Rorty and the linguistic turn. 173 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The linguistic turn in contemporary philosophy entailed the restatement of epistemological problems in terms of the nature and structure of language (logic), and in terms of interpretations of linguistic practices (pragmatics). In the latter form, the conception of language as an instrument of social interaction, together with the contextual understanding of interaction situations, leads in some cases to the treatment of different languages as closed “games” endowed with their own rules and, in extreme cases, incommensurable. This is the path down which Richard Rorty takes his own version of the linguistic turn. For Rorty, the developments of analytical philosophy – most importantly, the way W. O. Quine, W. Sellars and D. Davidson follow the lead of Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* – point to a holistic (contextual) understanding of language and, as a consequence, of rationality. This way of understanding language is related to Rorty’s treatment of other philosophical issues (moral and political) and to his characterization of Philosophy itself. This dissertation aims at reconstructing (and pointing to shortcomings of) Rorty’s understanding of these issues.

Key words: Linguistic turn, context of justification, rationality, truth, pragmatism.

Introdução

“*Short views, for God’s sake, short views.*”

Sydney Smith (1771-1845)

O único truque literário que sobra para um autor de uma dissertação de mestrado – um gênero altamente codificado – é a vantagem de poder escrever por último aquilo que o leitor verá primeiro e, com o privilégio da visão retrospectiva, sugerir na sua “Introdução” maior coesão no trabalho do que realmente antevisto e planejado – ou, talvez realizado. É mais fácil defender a existência de um argumento central no trabalho depois que todas as partes a início não claramente articuladas estão, pelo menos fisicamente, organizadas em um corpo único.

Deve ser mais do que recorrente a impressão de que, ao escrever as últimas sentenças do trabalho, uma repentina visão do que *deveria* ter sido feito – quais questões deveriam ter assumido o primeiro plano, quais deveriam ter sido subordinadas às primeiras, como melhor indicar, no meio de diversas questões marginais, o que é que afinal está em jogo – vem à tona. Assim, gostaria, de forma breve, indicar o que parece ser, afinal, a questão central da qual este trabalho se ocupa.

A continuidade entre as duas supostas “fases” da obra de Richard Rorty (da filosofia analítica ao pragmatismo) – continuidade que, *ao contrário da usual sugestão de ruptura*, revela as razões por trás da importância que seus trabalhos têm para o debate filosófico contemporâneo – pode ser indicada pela forma como, a partir da década de 1980, a sua reabilitação de temas do pragmatismo

americano se relaciona às suas reflexões linguísticas e epistemológicas elaboradas na década de 1970.

A virada linguística na filosofia, como se sabe, desencadeia um processo de revisão dos problemas tradicionais da filosofia – epistemológicos mas também morais e políticos – segundo um novo paradigma. São inúmeras as consequências dessa virada. Rorty procura aprofundar e considerar uma delas em particular: como a constatação da centralidade da linguagem força a reconsideração – e o questionamento – da noção de “autoridade epistêmica” ou, dito de outra maneira, das concepções tradicionais do processo de justificação de crenças.

Rorty considera que existem duas versões tradicionais dessa concepção (a e b abaixo), e sugere que a virada linguística introduz uma terceira (c). A sentença “*s é p*” pode ser considerada a expressão de uma crença justificada se

- (a) essa sentença é a expressão de uma “certeza *subjetiva* imediata”. “Eu sou, eu existo” ou “sinto dores” são expressões paradigmáticas dessa concepção de justificação.
- (b) essa sentença é um relato de observação (neutro). “Vermelho aqui agora” é um exemplo desse tipo de enunciado que, dada sua *objetividade*, é expressão de uma crença (por isso mesmo) justificada.
- (c) essa sentença pode ser defendida, de forma argumentativa – indicando a sua compatibilidade e coerência com uma rede de crenças compartilhadas e, pelo momento, não questionadas –, intersubjetivamente. Nessa

concepção, a justificação de crenças não é uma questão nem subjetiva nem objetiva, mas *social*.

Para Rorty, a concepção social de justificação, resultado central da adoção de uma concepção da linguagem como meio de comunicação, não apenas se soma às duas primeiras (subjetiva e objetiva) como as “cancela” – os processos sociais de justificação podem dar origem a infinitas formas de “autoridade epistêmica”. Por mais absurda que pareça aos nossos olhos, uma forma de justificação – revelação divina, por exemplo – pode ser adotada por uma comunidade de forma “racional”, isto é, consensual, regular, coerente. Foram meros acidentes históricos – a invenção da noção (cartesiana) de mente, o desenvolvimento da ciência moderna – que fizeram com que a tradição filosófica moderna desse primazia, por séculos, às concepções subjetivistas e objetivistas. E foi a virada linguística – e, mais especificamente, aquilo que Rorty chama de “destranscendentalização da filosofia analítica”, para ele o último passo para a secularização cultural iniciada com a própria filosofia moderna – que permite a dissolução dessa ilusão do caráter necessário das formas subjetiva e objetiva da autoridade epistêmica.

Para Rorty, essa constatação desencadeia um processo de desconstrução da própria filosofia. Ora, se à filosofia coube tradicionalmente a investigação da natureza da justificação – vale lembrar que, para as concepções a e b, justificação implica *verdade* das crenças – em sua batalha contra a “opinião” ou a “superstição”, a constatação da

natureza contingente, historicamente determinada das formas de justificação parece retirar dela o seu objeto. Assim, no primeiro capítulo, exponho e comento a crítica que Rorty desenvolve à “filosofia científica”, uma determinada forma de compreender a tarefa da filosofia que para Rorty tanto não consegue corresponder às suas próprias exigências de rigor e êxito quanto se dissolve a si mesma uma vez constatada a historicidade dos critérios de justificação.

No segundo capítulo, procuro mostrar o papel que a noção de *vocabulário* desempenha na obra de Rorty. O ponto de partida é um artigo em que Rorty simultaneamente critica o tratamento dado à noção de *mente* pela tradição analítica – um tratamento cujo equívoco principal é assumir que a existência ou não de um domínio “mental” é uma discussão ontológica, e não epistemológica – e apresenta a sua concepção contextual do sentido e da justificação. “Mente”, para Rorty, é a condensação de uma noção epistemológica – “incorrigibilidade” – em uma suposta “substância”. A crítica de Rorty procura vincular o projeto epistemológico moderno à invenção da noção de mente. Ainda neste capítulo, procuro analisar algumas consequências que essa concepção contextual da justificação tem para a noção de racionalidade.

No terceiro capítulo, indico o caminho que leva dessa noção contextual da justificação (e, como procuro mostrar no segundo capítulo, da racionalidade) à tese do “etnocentrismo” que Rorty passa a desenvolver na década de 1980. Para Rorty, a desconstrução das ilusões universalistas da

filosofia moderna devem, necessariamente, desde o epicentro epistemológico, repercutir na esfera da moral e da política.

No quarto e último capítulo, abordo a concepção que Rorty desenvolve da atividade filosófica. Essa concepção está diretamente ligada ao seu tratamento linguístico dos demais temas, assim como à sua recusa de uma imagem científica da atividade filosófica.

Creio que uma das fragilidades do presente trabalho é a oscilação entre o tratamento mais detido das consequências da passagem de uma concepção mentalista, subjetivista e objetivista para uma concepção linguística e intersubjetiva da autoridade epistêmica, tema central da obra de Rorty, e a preocupação com indicar a relação dessa questão com outros temas caros ao autor (democracia, filosofia, etc.). Aproveito, então, para sugerir de forma mais explícita que a questão que está em jogo aqui é justamente as consequências – algumas positivas, outras problemáticas – da atribuição de centralidade à comunidade linguística no processo de justificação de crenças.

*

A fim de exibir a relevância do tema (e, conseqüentemente, da obra de Richard Rorty), procurei introduzir em cada um dos capítulos contrapontos com outros filósofos que compartilham muitos, mas não todos, dos pressupostos de Rorty. Igualmente, na conclusão procuro indicar alternativas mais sistemáticas à concepção contextualista da racionalidade – noção que podemos associar, no contexto deste trabalho, à justificação de crenças – de Rorty.

1. A crítica da filosofia científica

Richard Rorty não é o primeiro nem o único filósofo a diagnosticar, no século XX, uma crise da tradição filosófica moderna. O tema é, aliás, bastante recorrente nos escritos de autores das mais variadas filiações: aqueles que escrevem sob a influência de filósofos tão diversos como Nietzsche, Heidegger, o Wittgenstein das *Investigações filosóficas*, Horkheimer e Adorno, para citar alguns, parecem compartilhar da opinião de que há um esgotamento daquilo que poderíamos chamar de “o paradigma da filosofia moderna”¹. A maneira como essa expressão deve ser glosada, no entanto – filosofia do sujeito, logocentrismo, filosofia “científica”, etc. – é já um ponto em disputa. As propostas de superação dessa tradição e de redefinição das bases sobre as quais fundamentar a filosofia depois do fim do paradigma moderno, igualmente, são variadas e, em muitos casos, incompatíveis. De qualquer maneira, é uma característica comum a boa parte da produção filosófica contemporânea a construção de um diagnóstico dessa crise e a sugestão de formas de superá-la. O objetivo desse trabalho é, fundamentalmente, localizar Richard Rorty nesse cenário histórico-filosófico. Para isso, é fundamental compreender, em primeiro lugar, a caracterização da tradição filosófica moderna oferecida por Rorty; em segundo lugar, as razões que Rorty oferece para indicar que essa tradição chega a um beco sem saída; e, em terceiro lugar, sua proposta de redefinição da natureza e função da filosofia.

¹ Podemos ver variações desse tema na obra, por exemplo, de M. Foucault, J. Derrida, J. F. Lyotard e J. Habermas. A esse respeito, conferir a coletânea *After philosophy: end or transformation?* (BAYNES, K et alii, (org.). Cambridge (MA), The MIT Press, 1987).

A intenção deste capítulo é expor a crítica de Rorty à noção (que Rorty considera tipicamente moderna e que, em seu estilo muitas vezes propositadamente generalizante e alusivo, chama de tradição “platônica-kantiana”²), segundo a qual a filosofia deve ser “científica”, seja porque se ocupa com descobrir, de forma definitiva, a linha que demarca a fronteira entre “opinião” e “conhecimento” e definir um método para alcançar a segunda (Platão), seja porque assume como tarefa fundamentar todo conhecimento verdadeiro (Kant). Para colocar em termos mais precisos, Rorty identifica a tradição filosófica moderna com a pretensão de construir uma *teoria da racionalidade* que pudesse tanto municiar o filósofo com um método preciso que lhe permitisse resolver problemas filosóficos quanto colocá-lo na posição de “guardião da racionalidade” e juiz de toda pretensão de conhecimento. Para Rorty, a tradição lógico-lingüística de G. Frege e B. Russell – a assim chamada *filosofia analítica* – é a última encarnação dessa pretensão, e os impasses a que essa tradição chega indicam as limitações mais profundas de todo o projeto moderno de construir uma teoria da racionalidade em um sentido forte, “universalista”. Para Rorty, a superação dessa concepção da filosofia obriga a uma reabilitação do pragmatismo.

Para uma reconstrução da crítica de Rorty à tradição moderna (e mais especificamente, à tradição da filosofia analítica) e para uma análise inicial de sua proposta de redefinição da natureza e do papel da filosofia, este capítulo tratará, em primeiro lugar, do artigo “Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy” (RORTY 1967) que inaugura, por assim dizer, o seu movimento explícito de afastamento crítico da tradição analítica, então hegemônica no meio acadêmico

² Conferir, por exemplo, a introdução a *Consequences of pragmatism* (RORTY, 1982).

norte-americano, e que abre, com o espírito de um necrológico, a coletânea *The linguistic turn*, e em segundo lugar, da coletânea *Consequences of pragmatism* (RORTY 1982), na qual Rorty expande sua crítica à filosofia moderna e propõe, de forma mais sistemática, a reabilitação do pragmatismo. Serão colocados em questão neste capítulo, no entanto, tanto a forma como Rorty relaciona filosofia moderna e ciência quanto sua versão do pragmatismo.

Não é à toa que o livro que oferece uma versão heróica do movimento analítico, sugerindo que toda a história da filosofia – da “boa” filosofia, centrada mais na lógica do que na retórica, mais na ciência do que na literatura, mais em Kant do que em Hegel – culmina, por força, na filosofia analítica, é intitulado *The rise of scientific philosophy*. Nele, o “emigré” Hans Reichenbach teria argumentado, segundo Rorty, que “a tarefa apropriada da filosofia é resolver um conjunto de problemas identificáveis, problemas que têm origem na atividade e nos resultados das ciências naturais” (RORTY [1981] 1982: 211). O período especulativo da filosofia – basicamente os dois milênios e meio que separam as primeiras tentativas rudimentares de fazer filosofia de Frege e Russell – teria sido uma etapa necessária, mas devidamente superada, que permitiu o surgimento do instrumental adequado para enfrentar os problemas filosóficos fundamentais:

[O presente livro] sustenta que a especulação filosófica é uma etapa passageira, que ocorre em uma época em que problemas filosóficos são levantados sem que estejam disponíveis ainda os meios lógicos necessários para resolvê-los. Sustenta que há, e sempre houve, uma abordagem científica da filosofia. E pretende mostrar que deste solo brotou uma filosofia científica que na

ciência de nossos tempos encontrou as ferramentas para resolver aqueles problemas que em épocas anteriores haviam sido objeto de mera adivinhação [guesswork]. Em uma palavra, esse livro foi escrito com a intenção de mostrar que a filosofia avançou da especulação para a ciência (REICHEMBACH 1951, citado em RORTY [1981] 1982: 211).

Apesar dos evidentes exageros de Reichenbach terem sido objeto de crítica, sua concepção de “filosofia científica”, segundo Rorty, será assumida como pressuposto metafilosófico fundamental de grande parte – a parte dominante – da produção filosófica norte-americana a partir da década de 1950. Segundo esse pressuposto, a filosofia se caracteriza por abordar um “conjunto de problemas identificáveis e recorrentes, que foram tratados de forma desajeitada e pouco sofisticada em tempos passados, e que estão sendo atacados agora com precisão e rigor até então desconhecidos” (RORTY: [1981] 1982: 212). A atividade filosófica – e todo o currículo construído a fim de formar filósofos dentro dessa concepção – passou a ser identificada com a capacidade de resolver problemas filosóficos. A versão norte-americana da profissionalização da atividade filosófica estaria relacionada, embora não exclusivamente, à chegada dos professores europeus fugidos do clima incerto do entre-guerras – Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach – que traziam consigo a associação entre lógica, matemática e filosofia característica do positivismo lógico e a idéia de que os desenvolvimentos recentes nos dois primeiros campos prometiam fazer do terceiro uma atividade acadêmica mais respeitada – isso é, mais científica e menos especulativa. Fazer história da filosofia passou a ser visto como uma atividade no melhor dos casos subsidiária e, no pior, inútil – uma repetição estéril de idéias equivocadas:

Por volta de 1960, um novo conjunto de paradigmas filosóficos estava em voga. Um novo tipo de formação em filosofia se apresentava – no qual Dewey e Whitehead, heróis das gerações anteriores, já não eram lidos, no qual a história da filosofia foi claramente desprestigiada, e no qual o estudo de lógica assumiu a importância que antes era atribuída ao estudo de línguas (...) Como resultado, a maior parte dos professores universitários americanos assimilou alguma versão da imagem de Reichenbach da história da filosofia. Eles foram educados acreditando que tinham sorte em poder participar do início de uma nova era filosófica – a Era da Análise, na qual as coisas finalmente seriam feitas de maneira apropriada. Eles eram recorrentemente levados a desprezar o tipo de pessoa que estava mais interessada na história da filosofia, ou mais genericamente na história do pensamento, do que em resolver problemas (RORTY [1981] 1982: 215)

Essa suposta “Era da Análise”, então, trazia consigo uma imagem da filosofia que dependia de três pressupostos básicos, que justificariam suas pretensões de cientificidade:

- (1) A crença na existência de problemas filosóficos (“recorrentes”, isto é, naturais, não-históricos, “necessários”) que têm origem na atividade científica, isto é, problemas epistemológicos;
- (2) A crença não só na possibilidade de se construir um método rigoroso e seguro para resolver esses problemas, mas também em que esse método já estaria disponível, ainda que precisando de desenvolvimentos (lógica e análise lingüística);
- (3) A crença de que os resultados da atividade de solução de problemas filosóficos, quando devidamente conduzida segundo os métodos

apropriados, desembocaria em um acordo racional definitivo em torno da solução para os problemas em questão.

Rorty, evidentemente, desconfia dessa imagem da atividade filosófica como “ciência”. Sua estratégia crítica será dupla: de um lado, enfrentará o adversário em seu campo, procurando mostrar as inconsistências internas do projeto analítico; de outro, em um espírito historicista, “deweyano”, procurará mostrar como a tradição analítica é vítima de um auto-engano gerado pela ignorância voluntária de sua filiação com determinados pressupostos metafilosóficos que, segundo revelará uma abordagem histórica, compõem uma concepção possível, entre inúmeras outras, da atividade filosófica. Essa abordagem histórica tem sua importância por colocar em perspectiva as pretensões universalistas da filosofia científica – e, por extensão, da filosofia moderna em geral.

A adoção da análise lingüística como método filosófico teria trazido não apenas prestígio acadêmico³ como também a esperança para toda uma geração de filósofos de que a filosofia teria sido finalmente colocada no “caminho seguro da ciência”. A expressão “filosofia lingüística” (*linguistic philosophy*), recorrente no artigo “Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy” (RORTY 1967) indica, segundo a definição de Rorty, a concepção de que “problemas filosóficos são problemas que podem ser resolvidos (ou dissolvidos) ou por uma reforma da linguagem, ou por ampliar nosso conhecimento sobre a linguagem que utilizamos atualmente” (RORTY 1967: 3). A “virada lingüística” – expressão utilizada para

³ Essa questão será retomada no último capítulo deste trabalho.

indicar a mudança paulatina, iniciada no século XIX e que tomou impulso no século XX na filosofia, em direção a essa concepção – introduziu a idéia segundo a qual a análise lingüística seria definitivamente capaz (ou definitivamente incapaz, e nesse caso a filosofia deveria ser abandonada como um produto cultural dispensável) de servir como um método adequado para a solução dos problemas filosóficos.

Para Rorty, porém, o sucesso dessa tentativa de cientificação da filosofia dependeria de seus adeptos serem capazes de mostrar que o método de análise lingüística é “neutro” no sentido de que não repousa sobre nenhuma tese filosófica substancial que precisasse, ela própria, de demonstração (a fim de evitar circularidade) e que esse método é capaz de conduzir a acordos racionais em torno da solução de problemas filosóficos. Para Rorty, nem uma coisa nem outra, no final das contas, acontecem.

Quais seriam então os pressupostos metafilosóficos não-assumidos que contaminariam mais essa tentativa de resolver os problemas filosóficos tradicionais? E seriam os critérios de sucesso estabelecidos realmente capazes de promover um consenso racional em torno da solução desses mesmos problemas?

O conceito-chave da tradição analítico-lingüística é, talvez mais até do que a noção de *linguagem*⁴, a noção de *análise*. O que todos os filósofos que apostam na virada lingüística precisam fazer, na avaliação de Rorty – e o que não conseguem fazer de forma satisfatória, ao menos do ponto de vista de um projeto filosófico “cientificista” – é oferecer uma definição de “análise” ou, ao menos,

⁴ Como veremos, essa tradição pode ser dividida em duas linhagens, uma que defende a necessidade da construção de uma linguagem ideal ou “formal” e outra que defende a necessidade de um esclarecimento filosófico da própria linguagem ordinária ou “natural”.

critérios que permitam saber se uma expressão lingüística foi devidamente “analisada”. Em suma: se para os filósofos de orientação lingüística os problemas filosóficos podem ser resolvidos por meio de uma análise das expressões lingüísticas, então a tarefa central, antes que se possa realmente “fazer filosofia”, isto é, abordar os problemas clássicos, é construir uma noção satisfatória de “análise”.

Podemos nos restringir a resumir duas tentativas de formulação de uma noção de análise que Rorty reconstrói e critica: primeiro, o projeto de Rudolf Carnap da definição de uma “sintaxe formal”, que pode servir como uma forma de analisar expressões e decidir a respeito de seu sentido ou sua falta de sentido; e, em segundo lugar, a estratégia de A. J. Ayer de construir regras semânticas que possam igualmente submeter expressões da linguagem ordinária à análise de seu sentido.

A crítica de Rorty incide menos sobre aspectos pontuais da teoria de Carnap do que sobre seus pressupostos metafísicos. Carnap aposta no valor de uma linguagem ideal na medida em que ela possibilitaria mostrar se uma expressão tem ou não sentido. Um dos alvos de Carnap seriam os enunciados da metafísica. Carnap diferencia a “sintaxe lógica” das expressões lingüísticas – determinada pelo “sistema de regras formais” da linguagem – de suas formas “históricas”, a forma como as expressões são de fato utilizadas, seja pelos filósofos, seja pelo senso comum. Uma expressão – uma afirmação da metafísica, por exemplo – tem sentido se puder ser reconstruída adequadamente segundo os critérios dessa sintaxe lógica. Cabe ao filósofo (ou ao praticante de “lógica da ciência”, como Carnap preferia se referir à filosofia) descobrir essa sintaxe formal

e proceder à análise do conjunto das expressões suspeitas de serem vazias de sentido.

Ayer, por sua vez, aposta em um procedimento semelhante, embora descarte a necessidade da construção de uma linguagem ideal. Propõe que os problemas filosóficos devem ser avaliados segundo a regra: “uma expressão não tem sentido se não podemos estabelecer um método para sua verificação (ou confirmação)”, método que deve ter o rigor da dedução matemática ou da confirmação empírica.

O alcance desses recursos, porém, julga Rorty, é limitado, e se restringe a questões técnicas internas a essas teorias lingüísticas. O projeto de usar esses recursos na solução (ou dissolução) de problemas filosóficos fica comprometido pela confusão acerca dos critérios que definem se uma expressão foi devidamente analisada: a mera impossibilidade de discutirmos algumas questões tradicionais da filosofia nessa linguagem purificada não implica que essas questões sejam sem sentido. O critério segundo o qual os problemas exaustivamente abordados pelos filósofos seriam sem sentido apenas por não poderem ser discutidos nessa nova linguagem não é satisfatório. Deixando de lado, novamente, os detalhes das diversas propostas de construção de uma noção de análise, todas elas pecariam por pressupor que a tarefa da filosofia seria resolver, definitivamente, problemas filosóficos ou então – e, no mais, esse parece ter sido o resultado mais recorrente deste tipo de abordagem – dissolver os problemas por denunciar sua falta de sentido. De que serve uma linguagem que não nos permitiria discutir os problemas que têm sido tradicionalmente discutidos? Ironicamente, Rorty pergunta: uma

linguagem que não nos permitisse praticar a paleontologia seria, apenas por isso, uma linguagem “purificada”?

Um dos valores, talvez, deste tipo de posição seria a contestação da idéia segundo a qual os problemas filosóficos são “reais”, por serem produtos naturais ou do senso comum ou da ciência; problemas aos quais não se poderia escapar justamente porque têm sua origem não no interior do discurso filosófico, mas fora dele, e a filosofia apenas indicaria maneiras de abordá-los apropriadamente. Na formulação de alguns autores ligados à filosofia lingüística (o caso paradigmático é o “primeiro” Wittgenstein), esses problemas teriam origem nas imperfeições da linguagem. Uma linguagem reformulada seria capaz de evitar esses problemas: “segundo essa visão, dizer que ‘problemas filosóficos são problemas de linguagem’ é simplesmente dizer que são questões que nos incomodam porque, historicamente, falamos a língua que falamos” (RORTY 1967: 7)⁵. O projeto de reformar a linguagem em direção a uma dissolução dos problemas anódinos que os filósofos teimam em tentar resolver indicaria uma postura metafilosófica interessante, “desontologizando”, por assim dizer, o discurso filosófico em direção a uma filosofia definitivamente pós-metafísica, que não aposta na existência de seus conceitos e problemas como o discurso religioso aposta na existência de deuses e entidades sobrenaturais. O bebê, como costuma acontecer, no entanto, vai pro ralo junto com a água da bacia: no final, sobra apenas a idéia segundo a qual a filosofia, depois da purificação da linguagem, revela-se um monumental

⁵ Uma resposta a essa tentativa de dissolver a própria atividade filosófica seria dizer que a filosofia é uma atividade que tem valor por sim mesma; mas o ‘espírito cientificista’ dessa corrente filosófica exclui por ora essa opção.

equivoco. Rorty propõe que da constatação da contingência dos problemas filosóficos nós retiremos outras conclusões.

Antes de passarmos às primeiras formulações de Rorty a respeito do “futuro da filosofia” depois da derrocada dessa ultima versão do projeto filosófico cientificista, esboçadas já no artigo de 1967, consideremos a defesa explícita que Michael Dummett, no artigo “Can analytical philosophy be systematic, and ought it to be?”⁶, de 1975, faz do projeto analítico e de suas perspectivas cientificizantes para a filosofia.

Para Dummett, apesar de alguns desvios de percurso em relação à rota segura esboçada por Frege, a filosofia analítica conseguiu estabelecer para si um programa de pesquisa e o esboço de um método que a teriam colocado em um caminho promissor. Considerando que “filosofia analítica é, em uma definição sucinta, filosofia pós-fregeana” (DUMMETT [1975] 1987: 194) e que a conquista mais relevante do próprio Frege teria sido “ter alterado nossa concepção de filosofia, e ter substituído, como ponto de partida da disciplina, a epistemologia por aquilo que chamava de ‘lógica’” (idem), Dummett crê que, apesar de Frege “não ter, de fato, completado a tarefa de nos fornecer nem mesmo um esboço geral de uma teoria da significação do tipo que defendia” (idem: 202), teria ainda sim conseguido provar que “a filosofia da linguagem é o fundamento de toda a filosofia porque é apenas pela análise da linguagem que podemos analisar o pensamento” (ibidem: 195).

A convicção de Dummett depende, explicitamente, de sua opção pelo programa filosófico fregeano em detrimento daquilo que considera ser o programa

⁶ Republicado em BAYNES et alli, 1987, p. 189-215. As traduções dos trechos citados são minhas.

do “segundo” Wittgenstein. Dummett acredita que a proposta de Wittgenstein de partir de uma concepção de linguagem como jogo cujo uso envolve elementos lingüísticos e não-lingüísticos inviabiliza a possibilidade de uma teoria geral da linguagem. A mistura de semântica com pragmática (no sentido lingüístico, isso é, como uma teoria dos usos contextualizados da linguagem) impede a definição de um campo lingüístico puro e, para Dummett, uma teoria da linguagem que fosse merecedora do nome deveria atentar apenas para aqueles “princípios gerais governando o uso de sentenças da linguagem” (p. 206):

Se, assim, existem tais princípios gerais dos quais todo falante tem um domínio implícito, e que servem para conferir às palavras de uma linguagem seus sentidos variados, é difícil ver como pode haver qualquer obstáculo teórico à explicitação desses princípios; e uma formulação explícita desses princípios cujo domínio implícito constitui o domínio de uma linguagem seria, precisamente, uma teoria completa do sentido para a linguagem (p. 207).

Por essa razão, Dummett crê que, qualquer que seja a herança de Wittgenstein, ela não servirá para dar continuidade a um programa coerente de pesquisa filosófica:

Isso significa dizer que os jogos de linguagem elaborados por Wittgenstein a fim de oferecer uma explicação de alguns pequenos fragmentos de linguagem não parecem ser um modelo para uma explicação sistemática de uma linguagem toda; e se nos finais das contas forem, o próprio Wittgenstein não nos mostrou como deveríamos nos guiar por eles. (idem)

A preferência de Dummett por Frege em detrimento de Wittgenstein se deve, então, ao fato de o primeiro oferecer uma razão para acreditar não apenas que a filosofia analítica, em sua versão lingüística, pode ser conduzida de forma científica – com a elaboração explícita de programas e métodos – mas também que a filosofia da linguagem é, ela própria, “filosofia primeira”, o fundamento não apenas de toda filosofia, mas também de outros campos do conhecimento:

Se minha análise é correta, a tarefa mais urgente que os filósofos são agora chamados a cumprir é elaborar aquilo que tenho chamado de uma “teoria sistemática do sentido”, quer dizer, uma explicação sistemática do funcionamento da linguagem (...) (DUMMETT [1975] 1987: 210)

que deve ser assumida como um “empreendimento coletivo, da mesma maneira que os avanços nas ciências são também resultado de esforços coletivos” (idem, *ibidem*). E, irradiando desde a pesquisa sobre a linguagem, esse caráter científico há de ser assumido pelos demais ramos da filosofia:

Esses comentários se aplicam diretamente apenas à filosofia da linguagem, e não a outros ramos da filosofia; mas eu falo na condição de um membro da escola analítica de filosofia, a respeito da qual já afirmei ser o lema fundamental a idéia de que a *filosofia da linguagem é o fundamento para todo o resto da filosofia* (DUMMETT [1975] 1987: 210, grifos meus),

uma vez que

a correção de uma análise levada a cabo em outra parte da filosofia não pode ser plenamente determinada até que saibamos com razoável certeza qual forma uma teoria correta do sentido para a nossa linguagem deve assumir. (DUMMETT [1975] 1987: 211)

Dummett, no entanto, termina com a ressalva cautelosa:

Se, uma vez que tenhamos obtido acordo em torno de uma teoria do sentido, as outras partes da filosofia assumirão um caráter científico semelhante, ou se continuarão a ser exploradas apenas da maneira menos sistemática que tem sido tradicional na filosofia há séculos, não posso dizer. (DUMMETT [1975] 1987: 211)

Deixando de lado certa circularidade do argumento – o estilo de Frege é de fato mais adequado caso se deseje conceber a filosofia nos moldes da ciência – é bastante claro que Dummett assume a perspectiva de uma filosofia científica nos moldes esboçados por Reichenbach em 1951 e já em funcionamento, por assim dizer, desde a aurora da filosofia analítica. É curioso, no entanto, que Dummett não tire conseqüências positivas de uma diferença flagrante no estilo de Wittgenstein: se Wittgenstein apresenta um esboço do que pode ser considerada uma teoria da linguagem, ao mesmo tempo grande parte de sua obra é voltada a desestimular os filósofos que desejam fazer da filosofia um empreendimento sistemático, científico. Falando do estilo de Wittgenstein, Dummett diz:

Esse estilo foi o resultado não apenas de sua personalidade única, mas também de suas doutrinas gerais a respeito da natureza da própria filosofia. Como expliquei anteriormente, essas doutrinas gerais se apóiam na convicção de que a filosofia não se ocupa de nenhum tópico a respeito do qual uma teoria sistemática seja possível. (DUMMETT [1975] 1987: 209)

Para Richard Rorty, é justamente a insistência em querer fazer da filosofia uma atividade sistemática que caracteriza não apenas a filosofia analítica, mas toda a tradição moderna de “filosofia científica”. Ao contrário do que afirma Dummett (para quem Frege, em detrimento não só de Wittgenstein, mas também de Carnap e Austin, ofereceria o ponto de partida definitivo em direção a uma filosofia científica), para Rorty um dos indícios da inconsistência dessas tentativas é o fato de que os esforços de várias décadas para definir um único paradigma a ser aceito e compartilhado em um “empreendimento coletivo” resultaram na existência de uma pluralidade de paradigmas, no mais das vezes incompatíveis entre si:

Nas áreas da tradição analítica que se “sobrepõem” - epistemologia, filosofia da linguagem, e metafísica – existem hoje tantos paradigmas quanto departamentos de filosofia. (RORTY [1981] 1982: 216)

Rorty associa esse projeto de cientificação da filosofia a uma tendência mais antiga, remontando ao século XVIII, de se tentar fazer da filosofia uma disciplina autônoma, com seu próprio objeto e método. O modelo, evidentemente, é a tentativa de Kant de fazer, para a filosofia, aquilo que Newton teria feito para a física – encontrar seus fundamentos – e ao mesmo tempo constituir um tribunal da razão dedicado a avaliar toda pretensão de conhecimento. Na epistemologia enquanto disciplina pura e fundamental, a filosofia teria encontrado o seu objeto exclusivo; na análise transcendental, o seu método. Essa conquista teria

significado a constituição da filosofia como um *Fach*, uma disciplina autônoma, pura:

Desde que a filosofia se transformou em uma disciplina autoconsciente e profissionalizada, pela época de Kant, os filósofos têm tido prazer em explicar o quão diferente seus assuntos são de outros menos importantes, como as ciências, as artes e a religião. Filósofos estão sempre afirmando terem descoberto métodos que não exigem pressupostos, ou que são perfeitamente rigorosos, ou transcendentais, ou de qualquer maneira mais *puros* do que aqueles de não-filósofos. (RORTY, [1976] 1982, p. 19)

Para Rorty, um dos filósofos que fornece uma rota de escape a essa autoimagem da filosofia – que, como vimos no exemplo da tradição analítica, acaba por gerar mais confusão do que consenso a respeito de quais seriam esses assuntos e métodos – é o próprio Wittgenstein. A leitura de Rorty enfatiza justamente aquilo que, para Dummett, era mera idiossincrasia: sua recusa em ver na filosofia um empreendimento sistemático, científico.

Em “Keeping philosophy pure: an essay on Wittgenstein” (RORTY [1976] 1982: 19-36), Rorty procura dar sentido à idéia segundo a qual a obra de Wittgenstein teria significado o “fim” da filosofia. Para Rorty, as intenções “terapêuticas” de Wittgenstein teriam o propósito de oferecer uma perspectiva segundo a qual os problemas tradicionais da filosofia, e o anseio dos filósofos por soluções definitivas destes problemas, seriam vistos como resultados de uma certa imagem do mundo e do conhecimento que nos têm mantido cativos há alguns séculos: “Dizer que as *Investigações filosóficas* podem dar um fim à filosofia significa dizer que esse livro pode, de alguma maneira, ajudar-nos a nos

livrarmos da ‘imagem que nos mantêm cativos’ – a imagem do homem que gera os problemas filosóficos.” (RORTY [1976] 1982: 32). Assim,

para deixar claro o que a possibilidade de um fim da filosofia significa, e para entender o anseio por uma filosofia pura (...) é necessário pensar a filosofia como o nome do estudo de certos problemas definidos e permanentes. (idem)

Esse tipo de abordagem da filosofia – que Rorty, no presente caso, atribui a Wittgenstein – passa a introduzir na argumentação de Rorty contra a tradição filosófica moderna cientificista um viés historicista. Não apenas suas inconsistências – sua incapacidade de se adequar a seus próprios critérios de rigor e clareza – mas também sua especificidade histórica, sua origem em uma determinada imagem contingente da filosofia, mostram a fragilidade do projeto a que a tradição analítica quer dar seqüência. Voltaremos a esse tipo de crítica com mais cuidado no segundo capítulo desta dissertação, que tratará, entre outras coisas, da reconstrução histórica da tradição epistemológica moderna que Rorty oferece em *Philosophy and the mirror of nature*, obra de 1979. Vale ressaltar, no entanto, que é por meio da disputa pelo sentido da obra de alguns filósofos – Wittgenstein, no caso, mas também Heidegger e Dewey em outros momentos – que Rorty constrói grande parte de sua crítica à tradição moderna.

Por ora, nos ocuparemos ainda de duas conseqüências da crítica de Rorty à filosofia analítica, em particular, e da filosofia científica, em geral. Em primeiro lugar, veremos como Rorty considera igualmente frágil a tentativa de vincular, na forma de uma tentativa de “solução”, problemas filosóficos particulares,

“profissionais”, e problemas a que chamaremos, por hora, “existenciais”. A crítica a essa vinculação é feita no contexto da análise que Rorty faz da obra de Stanley Cavell e o problema do ceticismo. Essa crítica reforça a desconfiança de Rorty com a idéia de “solucionar” problemas filosóficos e, mais especificamente, aprofunda o questionamento da centralidade - ou a “inevitabilidade” - das questões epistemológicas tradicionais para a filosofia. Em segundo lugar, veremos como, em um artigo sobre John Dewey, Rorty radicaliza sua crítica à filosofia científica ao estendê-la a toda tentativa construtiva na filosofia. Esse segundo ponto dará ensejo a uma consideração a respeito dos limites da crítica de Rorty à tradição filosófica moderna e, mais especialmente, seus efeitos: tanto a recusa a toda inclinação científica (mesmo que renovada e livre das pretensões de rigor e certeza características da tradição analítica) quanto a recusa do papel construtivo, de elaboração teórica, da filosofia, fará com que Rorty proponha uma nova imagem da filosofia que corre o risco de retirar dela algumas de suas tarefas fundamentais. Esse tipo de posição significará a adoção de uma forma particular de pragmatismo, como veremos, e de uma concepção de filosofia que a desvincula de toda tentativa de construção de uma teoria da racionalidade⁷.

Até agora, insistimos mais na crítica de Rorty ao que seria o segundo pressuposto da filosofia científica (exposto acima), a saber, que é possível desenvolver um método rigoroso de solução de problemas filosóficos. A crença, porém, na existência desses problemas como problemas naturais, resultantes da

⁷ Em um certo sentido, a crítica de Rorty à idéia de um método filosófico puro, a-histórico e infalível, típico da filosofia analítica, é já em si a recusa de uma concepção de racionalidade calcada no método científico.

interação do homem com o mundo, que seriam, no caso da tradição analítica, principalmente epistemológicos, é também alvo de crítica. Como indicamos, Rorty dará preferência a uma abordagem historicista dos assim chamados problemas filosóficos, procurando entender esses problemas antes como fruto de uma determinada “imagem do mundo” histórica e contingentemente constituída do que de uma relação natural do homem com o mundo.

A crítica de Rorty a Stanley Cavell, em “Cavell on skepticism” (RORTY [1980-81] 1982: 176-190) tem uma dupla função: de um lado, Rorty insiste em sua crítica à idéia de “solucionar problemas filosóficos” e, de outro, ataca a tese da “naturalidade” dos problemas filosóficos.

No prefácio a *Consequences of pragmatism*, Rorty já havia levantado objeções àquilo que chamou de “realismo intuitivo”. Essa corrente, se assim pode ser chamada, e que tem em Thomas Nagel um de seus representantes, se caracterizaria por atribuir à filosofia a responsabilidade de elaborar explicações teóricas, filosóficas, para as intuições que brotam, naturalmente, da interação (cognitiva, em especial) do homem com o mundo. Exemplos dessas intuições seriam a existência de um mundo real para além das percepções (realismo *versus* ceticismo), a intuição de que a “verdade” é mais do que “justificação”, etc. A crítica de Rorty consiste em identificar nessas supostas intuições o resultado de uma determinada tradição intelectual que nos acostumou a ver, nesses problemas, problemas não apenas naturais como também “fundamentais”:

O que precisa realmente ser debatido (...) é não se temos intuições como “verdade é mais do que assertibilidade”, ou “existe algo mais além de ‘estados cerebrais’” ou “existe um embate entre a

física moderna e nosso sentimento de responsabilidade moral”. *É claro* que temos tais intuições. Como poderíamos não ter? Nós fomos educados no interior de uma tradição intelectual construída em torno de tais afirmações – assim como uma vez fomos educados no interior de uma tradição construída em torno de afirmações como “se Deus não existe, tudo é permitido”, “a dignidade do homem consiste em seu vínculo com uma ordem sobrenatural”, ou “não se deve escarnecer de coisas sagradas”. Mas é uma petição de princípio (...) dizer que devemos construir uma visão filosófica que “capture” tais intuições (...) É mais urgente que tentemos *deixar* de ter tais intuições, que desenvolvamos uma *nova* tradição intelectual. (RORTY 1982: xxx).

E, mais adiante:

(...) a afirmação de que as questões que o século dezenove considerou “os problemas centrais da filosofia” são “profundas” é apenas a afirmação de que você não será capaz de compreender um determinado período da história da Europa se você não conseguir imaginar o que é preocupar-se com tais questões. (idem, xxxi)

Esse tipo de abordagem da filosofia, explicitamente historicista⁸, prepara o terreno para a crítica de Rorty a Cavell. Para Cavell, um dos problemas fundamentais da filosofia seria o “problema do mundo externo” (RORTY [1980-81] 1982: 177). Diz Rorty:

Cavell à vezes parece oferecer o seguinte argumento:

Wittgenstein é tão importante quanto Rousseau ou Thoreau or Kierkegaard ou Tolstoy (...)

Wittgenstein passou bastante tempo discutindo problemas levantados por pessoas que diziam duvidar da existência de um mundo exterior.

⁸ Mais adiante, pretendo argumentar que o historicismo de Rorty é kuhiano, e que Rorty retira dele conclusões cujas conseqüências são problemáticas.

Então é melhor que levemos essas dúvidas a sério. (RORTY [1980-81] 1982: 117)

Para Rorty, essa não seria uma razão suficiente para considerar o problema como um problema necessariamente relevante, fundamental. Estivesse Wittgenstein rodeado, no ambiente intelectual em que produziu sua obra, não de professores de filosofia preocupados com a ameaça do ceticismo mas com professores preocupados com o “ponto de vista transcendental”, “ele provavelmente teria escrito praticamente os mesmos livros, e dirigido a nossa atenção às mesmas coisas” (RORTY [1981-80] 1982: 117). Cavell, no entanto, veria no “problema do mundo externo” tanto uma questão de longo alcance – tocando em inquietações humanas profundas – quanto uma questão que caberia ao filósofo profissional resolver:

[Cavell parece ter] uma atitude ambígua em relação ao lugar cultural da filosofia acadêmica. Às vezes ele usa o termo “filosofia” em um sentido amplo, significando “a crítica que uma cultura produz de si mesma” ou “a educação de adultos”. Às vezes ele o usa em um sentido profissional estreito, segundo o qual é razoável dizer que o ceticismo epistemológico é central para a filosofia (...) (RORTY [1980-81] 1982: 179)

Para além, porém, dessa desqualificação historicista da relevância do problema do “mundo exterior”, Rorty crê que o equívoco de Cavell estaria em tentar relacionar três questões:

- (a) O ceticismo do filósofo “profissional” criado por aquilo que Reid chamou de “teoria das idéias” (a teoria que analisa a percepção em termos de dados imediatos e certos);

(b) A preocupação romântica, kantiana, a respeito de se as palavras que usamos possuem qualquer relação com a maneira como o mundo é em si mesmo;

(c) O sentimento “existencialista” de precariedade e arbitrariedade da existência, da impossibilidade de conhecer o mundo e agir sobre ele.

(RORTY [1980-81] 1982: 179-180, modificado)

Para Cavell, e para a tradição analítica, a solução do primeiro problema – tarefa que deve ser delegada ao especialista encarregado, isto é, o filósofo profissional – teria como consequência a “cura” das preocupações descritas em (b) e (c). Rorty, porém, tanto por não aceitar a noção de “solução de problemas filosóficos” (que seria um resquício da concepção científica de filosofia) quanto por ver tanto em (a) quanto em (b) e (c) o produto de uma determinada imagem do mundo, de uma determinada tradição intelectual, não admite a tentativa de Cavell de curar, nem ao mesmo de justificar, o sentimento de (b) e (c):

O que precisamos entender é como é possível *chegar a isso*, como seria *possível* conectar (a) com (c), como qualquer pessoa poderia *pensar* que questões retiradas de livros-texto [textbooks] ingleses de epistemologia estão intimamente ligadas com o sentimento de contingência de tudo. Meu desconforto com o tratamento que Cavell dá ao ceticismo pode ser resumido dizendo que seu livro nunca esclarece essa possibilidade para alguém que já não creia nela de antemão. (RORTY [1980-81] 1982: 185)

O exemplo do tratamento de Stanley Cavell que Rorty oferece no artigo “Cavell on skepticism” mostra que Rorty passa da crítica interna à filosofia analítica enquanto última versão da filosofia científica (indicando que essa tradição não consegue colocar-se à altura de suas próprias exigências de rigor e certeza) para

uma abordagem historicista, segundo a qual é apenas um determinado contexto intelectual – no caso, o contexto da filosofia moderna – que dá origem àquilo que se convencionou chamar de “problemas fundamentais da filosofia”.

Mas o desconforto de Rorty com as pretensões de cientificidade da filosofia moderna irá mais longe, e se estenderá a toda proposta filosófica construtiva que não seja meramente uma crítica histórica “terapêutica”, “segundo”-wittgensteiniana. Em “Dewey’s metaphysics” (RORTY [1977] 1982: 72-89), Rorty pretende separar o “bom” Dewey – o Dewey historicista de *The quest for certainty*, *Reconstruction in philosophy* e *Experience and nature* – do Dewey construtivo, “teórico” de “Psychology as philosophical method”. Rorty deseja opor, de um lado, a parte da obra de Dewey que

consiste, basicamente, em oferecer um tratamento da gênese histórica e cultural dos problemas tradicionalmente chamados “metafísicos”, combinado a várias sugestões de abordagens que, acredita Dewey, nos ajudarão a perceber o caráter irreal desses problemas (ou ao menos, a possibilidade de evitá-los) (...) Assim, é possível ver seu livro [*Experience and nature*] não como a proposta de uma “metafísica empírica”, mas como um estudo histórico-sociológico do fenômeno chamado “metafísica”. (RORTY [1977] 1982: 72-73)

com uma parte que é construtiva, em que Dewey procura ingressar no campo da metafísica e oferecer algo como um “sistema”:

Na maior parte de sua vida, no entanto, Dewey não teria recusado essa assimilação [de sua obra à tentativa de construção de uma “metafísica empírica”]. Para bem ou para mal, ele *queria* elaborar

um sistema metafísico. Ao longo de sua vida, ele oscilou entre uma postura terapêutica em relação à filosofia e outra postura bastante diversa – segundo a qual a filosofia deveria tornar-se “científica” e “empírica” e fazer algo sério, sistemático, importante e construtivo. (RORTY [1977] 1982: 73)

Dewey teria, na análise de Rorty, incorrido na mesma ilusão que cativaria os filósofos analíticos: a esperança de que um método científico, rigoroso, empírico, viabilizasse a solução ou a dissolução dos problemas tradicionais da filosofia. Dewey teria considerado fundamental, nas palavras de Rorty, construir uma noção filosófica dos “traços gerais da existência” como demarcador do limite, na tradição filosófica, entre aquilo que faz e aquilo que não faz sentido ou que deve ser preservado ou “desconstruído” como equívoco⁹. Rorty acha difícil conciliar a afirmação “devastadora” de Dewey segundo a qual “a filosofia assumiu para si como função um conhecimento da realidade. Isso faz dela um rival em vez de um complemento à ciência” com a sua preocupação de atribuir à filosofia a tarefa de descobrir os “traços gerais da existência”.

Rorty oferece como exemplo dessa inclinação construtiva o artigo do “jovem” Dewey “Psychology as philosophical method”, no qual o filósofo afirma que “a psicologia é o método acabado da filosofia”:

(...) [esse tipo de afirmação] expõe uma falha na obra de Dewey: seu hábito de anunciar um novo e corajoso programa positivo quando tudo o que ele oferece, e tudo que ele precisa oferecer, é a crítica da tradição. “Psicologia como método” foi apenas o primeiro de uma série de slogans retumbantes, mas vazios, que Dewey empregou. (RORTY [1977] 1982: 78)

⁹ A semelhança com o Wittgenstein do *Tractatus* é evidente, e será por razões semelhantes que Rorty dará preferência ao “segundo” Wittgenstein – menos teórico e mais terapêutico.

De fato, mesmo Dummett teria reconhecido que os filósofos partidários da filosofia científica teriam dedicado seu tempo mais à elaboração de projetos revolucionários de método filosófico do que ao trabalho “real” de aplicá-lo aos problemas pertinentes. Mas a razão para isso, segundo Dummett, seria mais a imaturidade da disciplina do que sua incapacidade em chegar a esse método capaz de unificar os esforços dos filósofos. Rorty, porém, assume uma posição mais radical: a pluralidade de programas de criação de uma filosofia “verdadeiramente científica”, e a esterilidade de todos eles, forçam justamente ao abandono de toda intenção construtiva na filosofia, delegando à disciplina a tarefa de *crítica da tradição*.

Não é possível, no contexto desta dissertação, reconstruir toda a argumentação de Rorty contra autores como Dummett, Cavell e Dewey. O mais importante para a presente argumentação é, porém, justamente como a discussão desses autores ajuda a compreender a recusa final de Rorty de toda intenção científica na filosofia. Para retomar uma expressão que utilizamos no início desse capítulo, Rorty recusa à filosofia o papel de formuladora de uma teoria da racionalidade – por polêmica e falível que seja. Consideremos, então, alguns pressupostos e conseqüências problemáticos dessa recusa.

Em primeiro lugar, Rorty parece sugerir que a perda da centralidade da filosofia como fundamentação das ciências – centralidade que foi mais uma pretensão do que um fato – implica também o abandono de qualquer ideal de cientificidade, qualquer pretensão construtiva em direção a uma teoria da racionalidade. Rorty

oferece uma boa razão para essa recusa (que comentaremos, com ressalvas abaixo), mas também existe uma fragilidade nessa posição.

A crise da filosofia moderna enquanto disciplina autônoma que se ocupa de uma determinada forma de conhecimento do mundo – privilegiando, no recorte de Rorty, questões epistemológicas –, assim como a decadência de algo que poderia ser chamado a “era dos sistemas filosóficos”¹⁰ significa, de fato, a “perda do privilégio epistêmico”, para usar a expressão de Habermas (HABERMAS 1992: 6) que a filosofia moderna, em seu período clássico, reclamou para si. De fato, a noção de teoria pressuposta – como “conhecimento verdadeiro da totalidade” – pela filosofia moderna foi colocada em questão pelo desenvolvimento de uma concepção *procedimental* de racionalidade científica. Como aponta Habermas:

No período moderno, o conceito de teoria perde [sua] ligação com o evento sagrado (...) O que se mantém é a interpretação idealista do distanciamento em relação ao contexto de interesses e da experiência cotidiana: na tradição universitária alemã que chega até Husserl, o enfoque metódico destinado a imunizar o cientista contra os preconceitos locais é supervalorizado e interpretado como sendo o do primado, internamente fundamentado, da teoria frente à *práxis*. No desprezo pelo materialismo e pelo pragmatismo sobrevive algo da concepção absolutista de teoria, que não se eleva somente sobre a experiência e das disciplinas científicas especializadas mas que também é “pura” no sentido de ter sido purgada, de forma catártica, de todos os traços de sua origem terrena (...) A filosofia moderna da consciência sublima a independência da condução teórica da vida em uma teoria que é absoluta e que fundamenta a si mesma. (HABERMAS, 1992: 33)

¹⁰ Dummett (op. cit.) distingue dois sentidos em que a filosofia pode ser sistemática: primeiro, no sentido tradicional dos grandes sistemas filosóficos do passado (Spinoza, Kant); segundo, no sentido de uma atividade conduzida segundo métodos compartilhados pela comunidade de investigadores. Para Dummett a filosofia deve ser sistemática em ambos os sentidos, como atesta a obra de Frege. Rorty, ao contrário, rejeita a noção de “sistema” em ambos os sentidos.

Habermas faz coro à crítica de Rorty à idéia não apenas de uma fundamentação última de todo conhecimento pela filosofia como também à pretensão de construção de uma teoria autofundamentada própria da tradição analítica, cujas aporias Rorty expôs no artigo de 1967. Nesse sentido, seria correto dizer que, de fato, aquela tradição que Rorty chama de “filosofia científica” se vê problematizada pela decadência dessa noção forte de “teoria”. O desenvolvimento das ciências empíricas coloca em questão o lugar privilegiado da filosofia, ao apresentar, no lugar de um pensamento auto-referido e fundamentado em si, uma noção *de racionalidade*:

O pensamento totalizador que tem como objetivo o uno e o todo foi posto em questão por um *novo tipo de racionalidade procedimental*, que se impôs desde o século XVII com o aparecimento do método experimental das ciências naturais, e desde o século XVIII com o formalismo na teoria moral, no direito e nas instituições do Estado de direito. A filosofia da natureza e o direito natural deparam-se com um novo tipo de exigências para fundamentação. Essas exigências causaram um abalo no *privilegio cognitivo das ciências*. (HABERMAS, 1992: 33)

A lição que Habermas tira dessa perda de privilégio cognitivo – ou, para usar uma formulação mais no espírito de Rorty, o fracasso do projeto de uma filosofia científica nos moldes esboçados acima – são distintas. Enquanto Rorty deseja fazer da filosofia uma atividade sem pretensão teórica, voltada à crítica da tradição cultural, Habermas insiste na necessidade de a filosofia rever sua posição em relação às demais ciências sem abrir mão de sua vocação de elaborar uma teoria da racionalidade:

Tais embaraços exigem que se determine hoje, de modo novo, o nexos entre filosofia e ciência. Após ter abandonado sua pretensão de ser a ciência primeira, ou enciclopédica, a filosofia não pode mais manter o seu *status* no interior do sistema científico nem por assimilar-se a ciências particulares, consideradas exemplares, nem tampouco por distanciar-se de forma exclusiva da ciência em geral. Ela precisa associar-se à autocompreensão falibilista e à noção procedimental de racionalidade das ciências empíricas; ela pode não mais pretender um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio ou um campo de objetos exclusivo, nem mesmo um estilo próprio de intuição. Somente então poderá ela entrar em uma divisão do trabalho não exclusiva e render o melhor de si própria, a saber, sua persistência em colocar questionamentos de cunho universalista, e seu procedimento voltado à reconstrução racional do conhecimento pré-teórico intuitivo de sujeitos dotados da competência de falar, agir e julgar (...). Esse dom torna a filosofia recomendável como uma participante insubstituível no processo de cooperação daqueles que estão preocupados com a construção de uma teoria da racionalidade. (HABERMAS 1992: 38)

Para Rorty, no entanto, tanto a vocação teórica da filosofia quanto a própria noção de “racionalidade” são questões problemáticas. A adoção de uma postura historicista por Rorty, como dissemos, terá conseqüências relativistas. Já vimos como Rorty recusa a idéia de um conhecimento “pré-teórico intuitivo dos sujeitos dotados de competência de falar, agir e julgar” em sua discussão com Nagel e Cavell. Assim, para Rorty é tão inútil perseguir a idéia de “autofundamentação” quanto perseguir uma noção universalista de racionalidade. Essa pretensão seria característica justamente daquela tradição que Rorty chama de “platônico-kantiana”:

É a tentativa inútil de sair de nossas peles – das tradições, lingüísticas e outras, no interior das quais pensamos e criticamos a nós mesmos – e comparar-nos com algo absoluto. Essa ânsia

platônica em escapar da finitude de nosso tempo e lugar, dos aspectos “meramente convencionais” e contingentes de nossas vidas é responsável pela distinção original de Platão entre duas formas de sentenças verdadeiras. (RORTY 1982: xix)

Para Rorty, a lição principal a ser retirada da virada lingüística é a contingência dos vocabulários adotados em determinada época e lugar:

Esse coro [a respeito da centralidade da linguagem para filosofia próprio do século XX] não deveria, no entanto, nos levar a pensar que alguma coisa nova e excitante foi recentemente descoberta a respeito da linguagem – por exemplo, que ela está mais presente do que imaginávamos. Os autores citados estão apenas reforçando alguns pontos *negativamente*: eles estão dizendo que as tentativas de alcançar algo “por trás” da linguagem que a fundamenta, ou que ela “expresse” ou à qual ela seja “adequada” não terão sucesso. (idem)

Voltaremos, nos próximos capítulos, ao contextualismo de Rorty. Por hora, basta indicar que a recusa de Rorty em fazer da filosofia uma auxiliar na elaboração de uma teoria da racionalidade se explica (a) por sua desconfiança de toda tentativa de associar a filosofia a uma atividade científica e (b) a consequência que Rorty acredita advir da virada lingüística, em especial em sua versão wittgensteiniana, a saber, que cada vocabulário – historicamente contingente – estabelece para si os próprios padrões de racionalidade (de justificação) e é apenas a fixação da tradição platônico-kantiana que explica a pretensão de se descobrir um padrão de racionalidade universal presente nas competências lingüísticas humanas. Como sugere a citação acima, para Rorty não

há “intuições”, nem “mundos” nem “padrões de racionalidade” por trás ou para além dos diferentes jogos de linguagem histórica e socialmente determinados.

O objetivo deste capítulo foi apresentar os motivos fundamentais da recusa de Rorty de toda inclinação “científica” ou construtiva na filosofia. Para Rorty, foi justamente a pretensão de fundamentar as ciências, em um primeiro momento, e a ânsia em colocar-se à sua altura, em um segundo momento, que explicam a adoção, pelos filósofos, de uma imagem cientificista da reflexão filosófica. Sua versão da crise e esgotamento do paradigma da filosofia moderna, então, consiste, ao menos em parte, na identificação dos pressupostos problemáticos da tentativa, tipicamente moderna, de preservar o suposto “privilegio epistêmico da filosofia” – de fazer da filosofia uma ciência. Como vimos, no entanto, Rorty baseia sua crítica em uma concepção um tanto estreita de ciência, presa a ideais metafísicos de “verdade” e “certeza” fáceis de serem criticados, dado o quadro de pensamento “pós-metafísico” contemporâneo, e pouco atenta à autocompreensão atual das ciências, para falar com Habermas, como atividades associadas aos ideais de *racionalidade procedimental* (justificação diante de uma comunidade de investigação) e falibilismo. Ainda, Rorty parece assombrado pelas pretensões de “fundamentação” da filosofia e, por essa razão, recusa-se a ver nela uma colaboradora nos esforços de construção de uma teoria da racionalidade.

2. A virada pluralista de Richard Rorty

A “virada pragmática” de Richard Rorty – o abandono de pretensões científicas na filosofia, como assumidas pelo projeto analítico, em favor de uma forma renovada de praticar filosofia que vai se amparar em uma reabilitação, por assim dizer, da tradição pragmática norte-americana – pode ser vista de pelo menos três maneiras diferentes. Segundo uma primeira versão, heróica (MALACHOWSKI 2002, HALL 1994, POSNER 2007), Rorty teria adotado uma posição pragmática a fim de libertar a filosofia americana do “sono analítico” em que se encontrava, trazendo sofisticação, profundidade e interdisciplinaridade a um ambiente intelectual árido e autista; segundo uma segunda versão, de cunho sociológico (GROSS 2003), Rorty teria visto na retomada da tradição pragmática, então em baixa, uma boa oportunidade tanto de contornar certas limitações institucionais e profissionais impostas pela presença hegemônica dos filósofos de orientação analítica nas posições estratégicas do “campo acadêmico filosófico” norte-americano – cargos de direção na American Philosophical Association (APA), empregos em universidades de maior prestígio – quanto de delimitar para si um curral intelectual sobre o qual exercer influência; em uma terceira versão, a passagem para o pragmatismo seria o resultado do esgotamento da tradição analítica, forçando uma “mudança de paradigma” revolucionária que Rorty teria, como costuma acontecer nesses momentos de revolução intelectual, entrevisto e

antecipado já em seu artigo de 1967 sobre os impasses da tradição analítica (RORTY 1982).

A primeira explicação sofre da evidente desvantagem de sua inclinação à mitificação, e faz pensar nas motivações que uma leitura sociológica costuma por em evidência – a partir de certo momento, Rorty se transforma em um guarda-chuva intelectual, institucional e editorial atraente para filósofos de menor prestígio; daí a tendência a nomeá-lo “poeta e profeta do novo pragmatismo”, um marco no cenário filosófico norte-americano e uma possível carona para o sucesso acadêmico. A segunda explicação, instrutiva – o contexto institucional à época da publicação de *A filosofia e o espelho da natureza* é de fato *sui generis*, e o motim contra os mandarins da tradição analítica à época em que Rorty ocupava a presidência de uma divisão regional da APA de fato ajudou a minar a hegemonia institucional e intelectual da tradição analítica – tem a desvantagem (aparentemente usual nos estudos de “sociologia dos intelectuais”) de desconsiderar as motivações filosóficas, ao considerá-las um fenômeno menor se comparado aos movimentos estratégicos dos indivíduos dentro da estrutura de prestígio em jogo. A terceira explicação sofre de uma carência mais interessante: da perspectiva da própria concepção da história da filosofia que Rorty defende, ela assume os ares de uma profecia alto-realizável, mas acima de tudo parece ser uma petição de princípio: Rorty só é um “revolucionário” se se assume, como ele próprio assume em diversas ocasiões (RORTY 1979, 1982), que a história da filosofia, como a história da ciência pode parecer aos olhos de um leitor entusiasmado de Thomas Kuhn, for feita de grandes rompantes e não de um processo paulatino de transformações conceituais e metodológicas.

Essas tentativas de explicação da assim chamada “virada pragmática” na obra de Richard Rorty são também uma consequência da própria representação que se construiu em torno da reabilitação do pragmatismo nos Estados Unidos a partir da década de 1970. Segundo essa representação, o cenário filosófico norte-americano teria tido, em fins do século XIX e durante as primeiras décadas do século XX, uma *belle époque* pragmatista – uma geração de filósofos nativos que teriam desenvolvido um estilo nacional genuíno de filosofar, cujos maiores expoentes teriam sido Charles S. Peirce, William James e John Dewey –, seguido de um longo e sombrio período de dominação analítica durante os anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial (MENAND 2002). Essa dominação teria como causa o casamento casual mas perfeito – uma afinidade eletiva comparável ao da ética protestante com o espírito do capitalismo – entre o estilo rigoroso de fazer filosofia dos *emigrés* europeus (Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, etc.) e um ambiente acadêmico dominado pelo espírito tecnológico da Guerra Fria no qual apenas disciplinas que pudessem atestar seu caráter científico teriam chances de sobreviver à dura disputa por prestígio e, mais importante, financiamento (GROSS 2003). Mas os ares liberais dos anos sessenta e setenta e, mais especificamente, um livro escrito por um dissidente da frente analítica – provocativamente intitulado *A filosofia e o espelho da natureza* – teriam redespertado o pragmatismo nas universidades norte-americanas.

É mais razoável, no entanto, como sugere Richard J. Bernstein (BERNSTEIN 1992) ver a tradição pragmática menos como um conjunto de autores e *slogans* do que como um conjunto de idéias que, apesar do relativo ostracismo de seus proponentes, estão presentes de forma ampla e contínua na

produção filosófica do século XX: os pragmatistas norte-americanos clássicos introduziram diversos temas inter-relacionados que têm sido explorados e desenvolvidos de formas novas ao longo do século XX. (BERNSTEIN 1992). Bernstein, citando Putnam, indica alguns temas que formariam o núcleo do pragmatismo:

Todas essas idéias – que a dicotomia entre fato e valor é insustentável, que a dicotomia entre fato e convenção também é insustentável, que a verdade e a justificação de idéias estão estreitamente ligadas, que a alternativa ao realismo metafísico não é uma forma de ceticismo, que a filosofia é uma forma de atingir o bem – são idéias que tem sido há tempos associadas à tradição do pragmatismo norte-americano. (PUTNAM 1990, citado em BERNSTEIN 1992)

Neste capítulo, pretendo mostrar como algumas teses pragmáticas (não necessariamente todas indicadas acima) estão presentes nos escritos de Rorty desde antes de sua suposta “virada pragmática”. Para tanto, comentarei um artigo de Rorty de 1970 (nove anos, portanto, antes da publicação de *Philosophy and the mirror of nature* e dos artigos de *Consequences of Pragmatism*) intitulado “Incorrigibility as the mark of the mental”. Nesse artigo, Rorty oferece uma “solução” tipicamente pragmática para o problema filosófico por sua vez tipicamente analítico (do sub-campo “filosofia da mente”) da caracterização dos eventos e propriedades mentais. Para indicar a noção de incorrigibilidade – ou seja, o fato de que relato em primeira pessoa dos eventos mentais não pode ser contestado por nenhuma outra forma de investigação, o que o torna irrefutável – como a marca de tudo considerado “mental”, Rorty se valerá da noção de

vocabulário de forma tipicamente pragmatista: a noção de mental, segundo sua análise, estaria diretamente ligada à noção de “incorrigibilidade” justamente porque a própria noção de “mente” só faz sentido em um determinado vocabulário filosófico – cartesiano – que quer atribuir a essa mesma noção um papel epistêmico privilegiado, delimitando um campo de “certeza última”. Não fosse a preocupação com a construção filosófica de um campo de enunciados (subjetivos) incorrigíveis, a própria noção de mente não precisaria ter sido construída. Quero mostrar que, com os procedimentos de análise e argumentação pragmatistas adotados neste artigo, Rorty abre campo para sua “virada” historicista e pluralista, que são dois elementos mais diretamente ligados ao lado polêmico e problemático de sua obra. Indiretamente, espero oferecer razões para descrever tanto da idéia de uma “guinada radical” em sua obra quanto da idéia de que não existem razões internas, filosóficas, que explicam a passagem de um momento a outro no seu pensamento, que análises como a de Gross e a própria narrativa autobiográfica de Rorty (e, igualmente, a aplicação de seu esquema explicativo da história da filosofia a sua própria obra) parecem sugerir. Ao final do capítulo, gostaria de discutir algumas consequências dessa própria noção de *vocabulário* – em especial suas implicações excessivamente relativistas e contrárias à possibilidade de elaboração de teorias filosóficas (não-contextualistas) da racionalidade.

É curioso ver que a obra de Rorty, mesmo em sua assim chamada fase analítica, foi vítima de interpretações equivocadas. O artigo “Incorrigibility as the mark of the mental” desencadeou um debate (por exemplo, SCHOPE 1979, EVERITT 1981, 1983 e SMITH 1982) a respeito do suposto “método” que Rorty

teria introduzido para “resolver” o “problema” da relação corpo e mente ou, mais especificamente, da relação entre psicologia e neurologia, ou ainda entre entidades teóricas abstratas e entidades materiais. Na realidade, menos do que dar continuidade à maneira como o problema era encarado no debate analítico (tentando “resolvê-lo” ou introduzir um método –“eliminative materialism” – que pudesse eventualmente conduzir à sua solução), Rorty está indicando justamente que toda tentativa de demarcar filosoficamente um campo “ontológico” do mental ou de demarcar a distinção definitiva entre os dois campos (mental e físico), ou de provar a necessidade de reduzir um campo a outro, perde de vista o fato de que a própria noção de mental só pode ser compreendida no interior do vocabulário epistemológico do racionalismo clássico, e segundo a função que a noção desempenha nesse vocabulário em relação às suas “intenções” filosóficas. De certa maneira, Rorty está, já no artigo em questão, propondo que se “mude de assunto” – que o debate tome um novo rumo. O fundamento desse recurso de “*to change the subject*” como estratégia argumentativa está justamente na indicação da centralidade da noção de *vocabulário* para a reflexão filosófica, que aparece no artigo.

De fato, neste artigo os interlocutores e as referências de Rorty são fortemente ligados à tradição analítica, e por isso, do ponto de vista do “público” especializado a que Rorty se dirige, o debate pode ser classificado como pertencendo ao campo analítico. Mas a argumentação mais “fina”, caracteristicamente analítica, desempenha um papel muito menos estratégico na argumentação geral. Rorty problematiza o “*state of art*” do debate apenas para sugerir que:

A noção de “coisa fantasmagórica” [*ghostly stuff*] ou de “substância imaterial” nunca teria se tornado corrente se Descartes não tivesse usado *cogitationes* como uma ilustração do que queria dizer (RORTY 1970: 402).

Ora, segundo Rorty, a grande contribuição filosófica de Descartes foi menos a “descoberta” de um campo ontológico até então desconhecido do que a elaboração de uma concepção epistemológica específica, a que Rorty chamará – e criticará amplamente em *A filosofia e o espelho da natureza* – de “fundacionismo”¹¹. A noção de moderna “mente” entrou em circulação, por assim dizer, em função da criação da noção de “crença incorrigível” – um campo de certezas que “não podem ser colocadas em questão por nenhuma investigação posterior” (RORTY 1970: 414). No limite (e nesse ponto Rorty acompanha a argumentação de Wilfried Sellars a respeito do mesmo tópico), Descartes, ou qualquer outro proponente da noção de “mental”, a poderia ter associado a “processos cerebrais”, sem que seu sentido fundamental se perdesse. É menos pela descoberta de um corte ontológico profundo do real do que a elaboração de uma concepção epistemológica que está em jogo. Assim, a noção de mental passa a ser incorporada ao jargão filosófico apenas dentro do quadro de uma nova prática linguística:

Apenas depois do surgimento da convenção, da prática linguística, que determina que os relatos contemporâneos em primeira pessoa de tais estados [mentais] são a última palavra a respeito de

¹¹ Para uma crítica da interpretação histórica e conceitual da epistemologia moderna de Rorty, e mais especificamente das deficiências de sua noção de “fundacionismo”, conferir HAACK 1995. É importante considerar, também, a identificação problemática que Rorty faz entre todo projeto de uma “teoria do conhecimento” e a busca por “fundamentos” incorrigíveis do conhecimento. Espero tocar nesse assunto no próximo capítulo.

sua existência e características, é que temos a noção do mental como incompatível com o físico (...). Pois apenas tal prática nos dá motivos para dizer que pensamentos e sensações devem ser *sui generis* – o motivo principal sendo que qualquer entidade com a qual pudessem ser identificados seriam tais que relatos a respeito de suas características não poderiam ser desbancados por investigações futuras. (RORTY 1970: 414)

É por isso que, para Rorty, a conclusão de que a “marca do mental” é a incorrigibilidade aponta tanto para o aspecto epistemológico da discussão quanto para uma constatação a respeito da própria natureza da atividade filosófica: em lugar de uma representação que vê a filosofia como uma forma de conhecimento do mundo, Rorty oferece uma visão segundo a qual a filosofia é uma atividade de criação de vocabulários. Descartes não descobriu o “mental”; Descartes introduziu a noção de incorrigibilidade como uma noção epistêmica. E é apenas no interior do quadro da epistemologia moderna que faz sentido falar de entidades mentais – aquelas entidades a respeito das quais todo relato em primeira pessoa não pode ser questionado; ou, de forma ainda mais precisa, não pode ser *racionalmente* questionado.

Este último passo é fundamental e aponta para uma característica do pensamento de Rorty que vai assumir importância cada vez maior em sua obra. A criação de um vocabulário, segundo Rorty, não apenas introduz certos conceitos que passam a determinar uma forma de conceber o mundo (no caso, enquanto algo dividido, no mínimo, entre entidades materiais e entidades mentais, *res cogitans* e *res extensa*), mas também passam a determinar um critério de racionalidade. Segundo Rorty, a noção de incorrigibilidade, fundamento da noção moderna de “mental”, deve ser definida

não em termos de possibilidade lógica [na forma de enunciados analíticos], mas dos *procedimentos para a resolução de dúvidas aceitos em uma determinada época*. S acredita incorrigivelmente que p em t se e apenas se

(i) S crê em p em t

(ii) *Não há nenhum procedimento aceito cuja aplicação tornaria racional crer que não-p, dada a crença de S em p em t.* (RORTY 1970: 417, grifos meus)

Como qualquer leitor familiarizado com as *Meditações* de Descartes sabe, o *cogito* cartesiano estabelece justamente a primeira verdade inquestionável – a primeira crença incorrigível. Na análise de Rorty, portanto, debate a respeito do “mental”, caro à tradição analítica, deve tomar como ponto de partida essa preocupação epistemológica moderna de encontrar um critério de certeza para os enunciados subjetivos de crenças.

Os pressupostos pragmáticos da análise de Rorty são evidentes: os problemas filosóficos devem ser vistos como tendo origem no interior de um vocabulário filosófico (no caso, o vocabulário que inclui a noção de “mental”) que tem uma intenção específica (delimitar um campo de certezas incorrigíveis como critério de conhecimento). “Resolver” o problema da relação entre corpo e mente significaria menos mostrar, pela análise de suas propriedades, a possibilidade de reduzir um campo ao outro, do que recriar o vocabulário corrente, seja mostrando como a noção de “mental” pode ser dispensada quando substituída por outra (processos cerebrais etc.), seja questionando a necessidade de tal noção. Mas, nesse caso específico, trata-se de questionar justamente a preocupação mais

profunda que deu origem à noção de “eventos mentais” – a associação do conhecimento com a noção de *crença incorrigível*.

Voltarei mais adiante à crítica de Rorty ao projeto epistemológico moderno. Vale adiantar que é pela constatação da centralidade da noção de *vocabulário*, gerada no interior do debate analítico como uma forma de oferecer uma abordagem mais adequada das questões em jogo, que Rorty passará a ver na reconstrução histórica o instrumento crucial da crítica filosófica, e na reforma e invenção de vocabulários a tarefa cultural do filósofo. Por hora, gostaria de considerar mais detidamente as conclusões da associação que Rorty faz entre *vocabulários* e *critérios de racionalidade*. Como indicado acima, a noção de incorrigibilidade (no caso, atributo dos eventos mentais) introduz uma tese forte: não existem – no interior de tal vocabulário, o vocabulário da epistemologia moderna cujo modelo de conhecimento pressupõe um sujeito que tem acesso direto e exclusivo a suas representações mentais – procedimentos racionais para questionar os relatos a respeito de eventos mentais. Isso porque um vocabulário inclui igualmente *critérios de racionalidade* – o conjunto das regras que determinam os movimentos que são ou não são válidos no seu interior. Não quero disputar se a noção de incorrigibilidade é ou não essa regra fundamental – esse critério de racionalidade – no caso específico da epistemologia moderna; gostaria apenas de considerar a insitência de Rorty com o caráter *contextual* dos critérios de racionalidade, uma consequência fundamental de sua tese da centralidade dos *vocabulários* para a filosofia.

Segundo Rorty, uma das teses fundamentais do projeto epistemológico moderno – um tema filosófico cujas origens em algumas ocasiões (RORTY 1982: xix-xlvi) Rorty retrança até a obra de Platão – é que é possível, e necessário, estabelecer um critério definitivo do conhecimento verdadeiro. A tese, evidentemente, pode ser associada à busca platônica pela distinção entre conhecimento e opinião e às “idéias claras e distintas” que para Descartes eram o critério do conhecimento verdadeiro. A “invenção” da noção de “mente” e de “eventos mentais” introduz não apenas uma nova crença – um novo elemento que paulatinamente entrará em circulação como uma possibilidade para descrever determinados eventos, ampliando o vocabulário corrente – mas também introduz um critério de justificação de crenças. Como vimos acima, o caráter incorrigível dos fenômenos mentais coloca a “descrição contemporânea em primeira pessoa” – o “eu penso, eu existo” de Descartes – em posição de privilégio epistêmico. A abordagem, cuja inspiração pragmatista se revela na preocupação com considerar a função desempenhada pela noção de mental no interior de um vocabulário específico voltado a um projeto definido (o projeto epistemológico moderno, centrado na busca de legitimação da ciência moderna como fonte de conhecimento verdadeiro¹²), tem como resultado a constatação de que a constituição de vocabulários que são compostos tanto por um conjunto de crenças quanto por um conjunto de critérios de racionalidade é um padrão recorrente na história da filosofia – na verdade, a construção desses vocabulários é a própria

¹² “Retrospectivamente, podemos ver Descartes e Hobbes ‘dando início à filosofia moderna’, mas eles viam seus próprios papéis culturais inseridos naquilo que Locky chamaria de ‘guerra entre ciência e teologia’. Eles estavam lutando (ainda que discretamente) para fazer do mundo intelectual um lugar seguro para Copérnico e Galileu”. (RORTY 1979: 131)

natureza da filosofia. Isso significa que sua abordagem da questão da natureza do mental terá um alcance ainda maior do que simplesmente “resolvê-la”, e irá por assim dizer “cancelá-la”. Ora, a noção só tem função no interior de um vocabulário que se preocupa justamente em estabelecer um critério de racionalidade associado à incorrigibilidade – se os seus proponentes assumem como tarefa filosófica a busca de uma certeza última e de um critério último para o conhecimento – e, no caso da epistemologia moderna, essa certeza e esse critério foram justamente associados à “representação mental” em suas diferentes versões:

A invenção da mente por Descartes – sua fusão de crenças e sensações em idéias lockeanas – deu à filosofia um novo terreno sobre o qual se apoiar. Forneceu um campo de investigação que parecia “anterior” [prior] aos assuntos a respeito dos quais os filósofos antigos tinham emitido opiniões. Mais do que isso, forneceu um campo dentro do qual a *certeza*, em oposição à mera *opinião*, era possível. (RORTY 1979: 137).

Ora, o que a insistência moderna com essa última distinção não deixa entrever, segundo Rorty, é que ela – a distinção entre conhecimento e opinião, assim como a distinção entre relatos incorrigíveis e relatos falíveis ou, em uma versão já tributária da virada linguística, entre enunciados analíticos e enunciados sintéticos – só pode ser compreendida no interior de um determinado vocabulário. Longe de ser uma “descoberta”, a distinção é pressuposto e consequência dos critérios de racionalidade – das regras que definem os movimentos que podem ser realizados no interior de um jogo – estabelecidos pelo próprio vocabulário.

O exemplo particular da epistemologia moderna revela uma característica geral de todo vocabulário: é no seu interior que o sentido dos termos, a verdade das crenças e os critérios de justificação compartilhados em determinado lugar ou época – em determinada linguagem, em um sentido amplo – são definidos. O projeto moderno de definir um critério de racionalidade – de justificação de crenças – ligado à incorrigibilidade é uma tentativa de fugir a essa condição e encontrar um critério necessário e universal. Para Rorty, no entanto, o que uma abordagem pragmática – holística, no sentido indicado acima, de considerar a função de uma noção no interior de um vocabulário – revela é que “racionalidade” deve ser compreendida, de forma deflacionista, como *conformidade às regras de um vocabulário*:

O pragmatismo nos diz que uma vez que nos livramos desse modelo [de conhecimento como crença incorrigível], vemos que a idéia platônica de vida racional é impossível. Uma vida dedicada à representação acurada de objetos seria uma vida dedicada ao registro de resultados de cálculos, a raciocínios formais, ao apelo às propriedades observáveis das coisas, construindo exemplos segundo critérios não-ambíguos, compreendendo as coisas de forma acertada. *No interior daquilo que Kuhn chama de ciência normal, ou qualquer outro contexto social, é possível, de fato, viver uma tal vida.* Mas conformidade com normas sociais não é o suficiente para o platonista. Ele quer ser orientado não apenas pelos discípulos da atualidade, mas pela natureza ahistórica e não-humana da própria realidade. (RORTY 1982: 165, grifos meus)

A associação da noção de racionalidade com a conformidade às regras de um vocabulário é baseada na distinção de Thomas Kuhn entre *ciência normal* e *ciência anormal* (ou revolucionária). Como se sabe, Kuhn distingue, na história da ciência, os momentos de “normalidade”, durante os quais existe um consenso entre os cientistas a respeito de problemas, teorias e procedimentos que podem ser considerados “científicos”, dos momentos de “revolução”, nos quais os

mesmos problemas, teorias e procedimentos são colocados em questão e eventualmente transformados. Com essa transformação, também o sentido e o critério do “científico” são redefinidos – nada, ou quase nada, permanece como elemento necessário ou universal da “atividade científica”.

Ora, Rorty insiste em que a distinção entre “conhecimento objetivo” e “outras áreas menos privilegiadas da atividade humana” (nas quais se pode formar apenas opiniões) é “meramente a distinção entre ‘discurso normal’ e ‘discurso anormal’”:

[O] discurso normal (uma generalização da noção de ‘ciência normal de Kuhn’) é qualquer discurso (científico, político ou qualquer outro) que assume critérios consensuais para atingir entendimento; o discurso anormal é qualquer discurso onde não existem tais critérios (...) A tentativa (que definiu a filosofia tradicional) de explicar a “racionalidade” e a “objetividade” em termos de condições de representação acurada é um esforço auto-frustrante de tornar eterno o discurso normal em vigência (...) (RORTY 1979: 11)

Essa distinção é fundamental para a crítica historicista de Rorty, e sua aplicação será crucial para sua crítica da filosofia moderna (“científica”). No entanto, a maneira como Rorty concebe o discurso normal é problemática; a *aplicação* desses critérios consentidos que caracterizam esses momentos de “normalidade” – seu uso pelos indivíduos que deles compartilham –, em sua descrição, é em geral radicalmente contextualista e por vezes “algorítmica”. É em grande parte devido a essa abordagem contextualista da noção de racionalidade que Rorty criticará toda tentativa de elaborar teorias da racionalidade que não sejam descritivas – que procurem fazer mais do que indicar quais são os critérios

socialmente compartilhados em determinado momento, presente ou passado. Com esse movimento, Rorty assume uma concepção naturalizada de razão que exclui dela todo elemento normativo (PUTNAM [1982] 1986).

É claro que Rorty, acompanhando Kuhn (RORTY 1979: 323) tem razão em afirmar que não existem algoritmos que se possa aplicar a fim de escolher entre teorias científicas, ou, para ficar no jargão de Rorty, *entre* vocabulários. A pretensão de encontrar algo do tipo é justamente o calcanhar-de-aquiles da tradição epistemológica moderna. Mas Rorty talvez acabe incorrendo em um equívoco semelhante ao atribuir um caráter algorítmico ao uso dos critérios compartilhados pelos indivíduos que adotam um vocabulário e ao rejeitar, acompanhando novamente Kuhn e sua noção de “incomensurabilidade”, a possibilidade de haver qualquer forma de racionalidade que não seja contextualmente definida como “critérios (socialmente, historicamente, contingentemente) compartilhados”.

É nesse contexto que gostaria de introduzir a idéia de uma “virada pluralista”¹³ na obra de Rorty, em oposição à suposta “virada pragmática” recorrentemente celebrada ou criticada por seus interlocutores¹⁴. Como insisti anteriormente, pressupostos pragmatistas estão presentes desde a assim chamada “fase analítica” de seu pensamento. Ao adotar a concepção de

¹³A noção de uma “virada pluralista”, não apenas no pensamento de Rorty, mas em todo o ambiente intelectual norte-americano, é sugerida por Neil Gross (GROSS 2003), e se organiza em oposição ao que Carl Schoke teria chamado de “novo rigorismo”, predominante nesse mesmo cenário até aproximadamente a década de 1970. A “revolta pluralista” na APA seria um dos indícios dessa nova tenência nas humanidades. Quero usar a expressão, no entanto, com um sentido mais específico, ligado à noção contextualista de racionalidade de Rorty. Espero explorar as consequências desse pluralismo, assim entendido, no próximo capítulo.

¹⁴De fato, é apenas a partir do final da década de 1970 que Rorty vinculará explicitamente seu pensamento à tradição pragmática. Conferir a introdução a *Consequences of pragmatism* (1982).

linguagem como instrumento – que, a partir principalmente de *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty atribuirá à influência de Dewey, Wittgenstein e Heidegger em sua obra – ou seja, como uma estrutura elaborada para lidar com problemas concretos ou teóricos, Rorty não apenas retoma o tema pragmatista do pensamento e da linguagem como um recurso voltado à interação do homem com o mundo (em contraposição à concepção da linguagem, ou do pensamento, como um “espelho” que reproduz esse mesmo mundo). Seu naturalismo, igualmente um elemento de sua herança pragmática, terá consequências contextualistas, relativistas. Pois a insistência na noção de vocabulários contingentemente elaborados em função de intenções ou necessidades práticas ou teóricas (cognitivas, expressivas) implicará a identificação da racionalidade com as normas e critérios contingentes em vigor no interior desses mesmos vocabulários: a justificação, se deixa de ter o peso “subjetivo” que a tradição epistemológica moderna lhe atribuía – se é que atribuía algum (RORTY 1979:139-148), assume ares intersubjetivos mas paroquiais. Por assim dizer, Rorty tensiona excessivamente sua oposição com os pressupostos universais, objetivistas, da “filosofia científica” e acaba por adotar uma noção deflacionista, se não “eliminativa”, de racionalidade.

Para usar a expressão de Hilary Putnam, o pluralismo de Rorty decorre de uma versão particular de *naturalização* da noção de racionalidade. De fato, em momento algum Rorty afirma que uma explicação naturalista poderia revelar a “verdadeira” racionalidade, à maneira em que a teologia natural do século XVIII teria procurado revelar a “verdadeira” religião. Vimos como Rorty rejeita qualquer forma de abordagem filosófica que pretenda “resolver problemas” ou “revelar

essências”. Rorty, assim, poderia ser colocado entre os filósofos “de todos os tipos e países” que teriam abandonado essas pretensões filosóficas (PUTNAM 1983). Putnam também compartilha com Rorty a idéia de que noções como “existência de objetos”, “verdade de enunciados” e “aceitação racional” são definidas contextualmente:

Nós não temos noções da “existência” de coisas ou da “verdade” de enunciados independentes das versões que construímos e dos procedimentos e práticas que dão sentido às referências a “existência” e “sentido” dentro dessas versões. (PUTNAM 1983: 230).

Seria preciso, assim, adotar uma posição “realista metafísica” radical para rejeitar igualmente a idéia de que

Verdade, segundo o único sentido em que temos uma noção vital e útil do termo, é aceitação racional (ou, melhor, aceitação racional sob condições epistêmicas adequadas; e quais condições epistêmicas são melhores ou piores é *algo relativo ao tipo de discurso*, assim como “aceitação racional). (PUTNAM 1983: 231)

ou de que

Qualquer que seja a epistemologia (ou a teoria da verdade) que consideremos correta, não possuímos meios de *identificar* verdades exceto por assumir que os enunciados que são correntemente aceitáveis racionalmente (segundo nossa visão) são verdadeiros. (PUTNAM 1983: 231)

Assim como na concepção de Rorty, “existência”, “justificação”, “racionalidade” e “verdade” são relativos a um determinado vocabulário. :

Campos existem enquanto coisas físicas reais? Sim, campos existem de fato: relativamente a um esquema que procura descrever e explicar fenômenos físicos; relativamente a outros, existem partículas, ou partículas “vitais”, ou partículas “fantasma”, etc... (PUTNAM, 1983: 230)

Mas, para Putnam, essa é apenas parte da história. De fato, questões de existência e de aceitação racional são relativas a vocabulários; porém, isso não significa que todo enunciado aceito como verdadeiro pelos falantes de uma linguagem seja de fato correto. É a partir dessa sugestão que Putnam procurará recuperar uma noção normativa, e não apenas empírico-contextual, de racionalidade:

Verdade e aceitação racional – um enunciado ser correto e uma pessoa estar em condições de afirmá-lo – como as concebo, são relativas ao tipo de linguagem que estamos empregando e o tipo de contexto no qual nos encontramos (...) Isso não quer dizer, no entanto, que uma afirmação é correta *sempre que* aqueles que empregam a linguagem em questão a aceitariam como correta segundo o contexto. Há dois pontos que precisam ser *equilibrados*, ambos pontos que foram levantados por filósofos muito diferentes entre si: (1) referências a “certo” e “errado” em qualquer área só fazem sentido contra um pano de fundo de uma *tradição herdada*; mas (2) as próprias tradições podem ser *criticadas*. (PUTNAM 1983: 234)

Para Putnam, os padrões aceitos no interior de um vocabulário, assim, não podem *definir* o que é racionalidade. Rorty, ao contrário, já em “Incorrigibility as the mark of the mental” havia *definido* justamente “racionalidade *para* a tradição

epistemológica moderna” a partir da noção de incorrigibilidade ao afirmar que tal noção introduzia no vocabulário filosófico mentalista a seguinte regra, já referida: “não há nenhum procedimento aceito cuja aplicação *tornaria racional* crer que não-p, dada a crença de S em p”. Se pressionarmos o esquema de Rorty, vemos que uma das consequências da centralidade dos vocabulários é que “racionalidade” é sempre “racionalidade *para* (determinado vocabulário)”, como atesta o exemplo histórico do vocabulário mentalista. Para Putnam, no entanto,

(...)os “padrões” aceitos por uma cultura ou subcultura, seja implícita ou explicitamente, não podem *definir* o que é a razão, mesmo que contextualmente, porque eles *pressupõem* a razão (a capacidade de ser “razoável” [reasonableness]) para sua interpretação. (idem)

As formulações de Rorty, no entanto, parecem sugerir que os vocabulários são pervasivos – constituem a visão de mundo e as normas e regras do jogo linguístico e cognitivo de forma inescapável. Como a predominância da racionalidade técnica parecia a Weber uma “jaula de ferro”, também essa pluralidade infinita de vocabulários aparece – sem a conotação pessimista *fin de siècle* de Weber, no entanto, mas recheada do otimismo anti-rigorista e multiculturalista do último quarto do século XX – como uma determinação externa às competências interpretativas, comunicativas e expressivas dos indivíduos. No esquema de Rorty, os indivíduos não interpretam criticamente os padrões de racionalidades definidos por um vocabulário, mas apenas os aplicam em determinadas situações. Para Putnam, esse é justamente o prato da balança que

precisa ser reforçado em uma visão pragmática, contextualista da racionalidade adequada que não seja radicalmente relativista:

Por um lado, não existe nenhuma noção de “razoabilidade” [reasonableness] independente de culturas, práticas, procedimentos; por outro lado, as culturas, práticas, procedimentos que herdamos *não são um algoritmo que deve ser cegamente seguido*. A razão é, nesse sentido, tanto imanente imanente não pode ser encontrada fora de jogos de linguagem e instituições concretas) e transcendente (uma idéia regulativa que usamos para criticar a condução de *todas* as atividades e instituições). (PUTNAM 1983: 234)

Rorty hipostasia os vocabulários. Seu pragmatismo se detém na entrada do caminho pelo qual William James queria que a filosofia fosse conduzida: a análise das intuições e concepções que os indivíduos assumem *desde sempre* como verdadeiras em sua interação com o mundo e com outros indivíduos¹⁵; em outras palavras, na consideração filosófica das competências e intuições humanas sempre em operação na relação com o mundo natural e social. Constatar o caráter contextual, historicamente definido dessa relação, é apenas metade da tarefa da filosofia. Resta a tarefa de explicar como os indivíduos fazem uso de suas competências para lidar com essa “natureza” de forma não-mecânica, mas crítica e autônoma¹⁶.

¹⁵ Para Rorty, os vocabulários são tão pervasivos que são responsáveis inclusive pela formação profunda das supostas “intuições naturais” cuja elucidação seria tafera do filósofo (conferir a introdução de RORTY 1982). Parece, no entanto, que essas afirmações de Rorty são menos uma objeção forte a qualquer forma de realismo do que mais um exemplo do caráter “total” dos vocabulários, que parece ser um elemento central e problemático em sua obra.

¹⁶ Voltarei a essa questão no próximo capítulo e na conclusão deste trabalho.

Para Putnam, Rorty concebe o uso da linguagem como um procedimento de aplicação de “programas” ou “algoritmos”¹⁷. Em um artigo sobre as interpretações pragmatistas de Wittgenstein, Putnam afirma, comentando a apropriação que Rorty faz do filósofo:

O coração da [leitura que Rorty faz de Wittgenstein] é a sua comparação de “critérios” com “programas”. Desde a publicação de *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty tem visto aquilo que chama de “discurso normal” naquele livro, e aquilo que chama, segundo a expressão de Wittgenstein, de “jogos de linguagem” em *Contingência, ironia e solidariedade*, como governados por o que ele chama de “algoritmos” e “programas”. Quando estamos no interior do “discurso normal”, quando estamos “jogando o mesmo jogo de linguagem”, nós seguimos programas em nossos cérebros e todos concordamos. Essa é a imagem de Rorty (PUTNAM 1995).

Para Putnam, essa imagem do usuário de linguagem como uma espécie de “autômato”, além de “profundamente não-wittgensteiniana”, está vinculada à desconfiança que Rorty tem – por significar, eventualmente, uma concessão à ao “espírito metafísico” – de concepções normativas (ou transcendentais, no sentido de “não-imanentes”, como indicado acima) da razão. Rorty identifica a idéia de que os usuários de uma linguagem possuem critérios que os habilitam a avaliar qual jogo de linguagem (ou qual vocabulário) é melhor ou pior com um “realismo metafísico”. Para Putnam, Rorty restringe a noção de racionalidade aos momentos de “discurso normal” (ou ao interior de um jogo de linguagem) e a retira de momentos cruciais nos quais a noção é recorrentemente invocada (quando os

¹⁷ Uma outra versão dessa mesma crítica, elaborada por Thomas McCarthy em objeção a uma suposta “teoria implícita” da ação social na obra de Rorty, será considerada no próximo capítulo.

usuários de determinada linguagem levantam a pretensão de que sua opção por esse ou aquele vocabulário – cognitivo, moral – pode ser racionalmente justificada, mesmo diante de indivíduos ou grupos que não compartilham desse vocabulário, por mais que a justificção efetiva seja tortuosa, conflituosa, e eventualmente fracassada¹⁸.) “Assim”, diz Putnam, “a concepção de ‘discurso normal’ oferecida por Rorty afeta profundamente sua concepção de discurso não normal ou ‘hermenêutico’.”¹⁹ Pois como explicar o processo de entendimento entre diferentes tradições sem pressupor o compartilhamento de alguns pressupostos comuns?

Além de privar de racionalidade o processo de escolha entre jogos de linguagem ou paradigmas, ao reduzir a noção aos critérios internos a esses jogos e paradigmas, a imagem de Rorty do uso da linguagem parece depender demais, para Putnam, da total concordância dos usuários com relação aos conteúdos e critérios. “Pessoas que falam uma mesma linguagem muito, muito freqüentemente são incapazes de chegar a um acordo usando os critérios que conhecem” (PUTNAM, idem).

A associação que Putnam faz da concepção contextualista da razão de Rorty com a aplicação de “algoritmos” dentro de situações de “discurso normal” é, no entanto, equivocada. Rorty, desde sua crítica à tradição analítica (apresentada no capítulo 1 deste trabalho) e em sua crítica à tradição epistemológica moderna não apenas insiste na impossibilidade de a reflexão filosófica ser capaz de identificar as regras universais da razão ou da linguagem, como recusa a própria

¹⁸ Voltarei a essa questão – a defesa de pretensões de verdade e correção moral entre indivíduos e grupos que não compartilham o mesmo vocabulário – no próximo capítulo.

¹⁹ Idem, p. 34.

idéia de que o uso da razão ou da linguagem, mesmo consideradas de forma contextualista, seja uma questão de “seguir regras”. Em “Solidarity or objectivity”, no contexto justamente de uma crítica ao ideal de “racionalidade transcultural” que atribui a Putnam, Rorty afirma:

Ao adotarmos uma concepção holística das normas culturais, no entanto, nós não precisamos de uma racionalidade transcultural que Putnam invoca contra aqueles que chama de “relativistas”.

uma vez que

Somente se se compartilha da idéia dos positivistas lógicos de que nós trazemos conosco coisas chamadas “regras da linguagem”²⁰ que regulamentam o que devemos dizer e quando, é que aparece o problema da impossibilidade de “sairmos do interior de nossa cultura”. (RORTY [1984] 1991: 25-26)

Para Rorty, seu holismo – a idéia que os vocabulários são, por assim dizer, auto-contidos – implica que

culturas alternativas não devem ser pensadas da mesma forma como se pensa geometrias alternativas. Geometrias alternativas são irreconciliáveis porque são dotadas de estruturas axiomáticas, e axiomas contraditórios entre si. Elas são *concebidas* com a finalidade de serem irreconciliáveis. Culturas não são concebidas dessa forma, e não são dotadas de estruturas axiomáticas (...) A negação desse fato é a falácia cartesiana de ver axiomas onde há apenas

²⁰ Essa concepção “forte” de regra é caracterizada da seguinte maneira por Robert Brandom: “Regras, nesse sentido, são discursivamente articuladas e dotadas de conteúdo proposicional; elas determinam o que é correto ao descreverem os comportamentos [performance] adequados, *dizendo* o que deve ser verdadeiro para o comportamento ser correto.” (BRANDOM 1994)

hábitos compartilhados, e ver enunciados que resumem tais práticas como se fossem a expressão de restrições [*constraints*] que determinam tais práticas. (RORTY, [1984] 1991: 26)

O contextualismo de Rorty, portanto, não reintroduz a convicção positivista de que a racionalidade e o uso da linguagem devem ser compreendidos como “seguir regras”, nem que sejam regras internas a esse ou aquele vocabulário. É claro que algumas formulações suas deixam espaço para esse tipo de interpretação²¹, mas creio que tal contextualismo impõe outras dificuldades. Para Putnam, a necessidade de uma noção transcultural (ou normativa, não-contextual) de razão está ligada ao processo de entendimento mútuo, para usar a formulação de Habermas, entre indivíduos ou grupos que foram socializados (contingentemente, para usar uma expressão crucial para o historicismo de Rorty) em vocabulários diferentes. Veremos no próximo capítulo que, apesar de Rorty não adotar uma posição contextualista tão radical quanto sugerida pela crítica de Putnam – segundo a qual cada falante de um vocabulário “aplica” de forma automática as regras de seu vocabulário – a sua idéia de entendimento mútuo como um processo de tradução baseado na adequação das crenças de *alter* ao vocabulário de *ego* resulta em uma compreensão desse processo segundo a qual o ponto de vista de *ego* – o “*we*” de uma comunidade linguística, científica, moral – tem precedência sobre o ponto de vista de *alter*, uma situação que Rorty chama

²¹ “A ciência normal é o mais próximo que a vida real pode chegar da noção cara à epistemologia do que é ser racional. *Todo mundo concorda em como avaliar tudo que todo mundo afirma*. Mais genericamente, discurso normal é aquele conduzido no interior de um conjunto de convenções fruto de acordo a respeito do que é uma contribuição relevante, o que é uma resposta a uma questão, o que é um bom argumento em defesa de tal resposta e o que é uma boa crítica dela.” (RORTY 1979: 320)

de “etnocentrismo” e considera a única forma possível de abordar e resolver disputas entre vocabulários.²²

É possível identificar ainda algumas outras implicações da “virada pluralista” de Rorty – sua afirmação da multiplicidade irreduzível e da incomensurabilidade de vocabulários – que terão conseqüências importantes para o seu projeto filosófico. A concepção de linguagem como “jogo” cujos critérios são internos – concepção cuja adoção, como indicado anteriormente, é fruto de sua crítica à tradição analítica e marca o momento de guinada em direção a uma concepção pragmática da filosofia (a “redução” de noções “metafísicas”, “universalistas” a noções mais compatíveis com a concepção de uso da linguagem e conhecimento como atividades voltadas à prática social de argumentação e justificação) – implica uma redução do alcance da noção de “racionalidade”. Para Putnam, essa noção está em parte relacionada a critérios internos a um jogo de linguagem ou vocabulário, mas está igualmente presente no processo de disputa ou escolha entre diferentes jogos e vocabulários – é simultaneamente imanente e transcendente. A essa parcela “extra-contextual” da razão Putnam chama “noção normativa de racionalidade” – não apenas incorporada em critérios reais próprios deste ou daquele jogo de linguagem concreto, mas presente no horizonte de todo usuário de linguagem *que* usuário de linguagem. É principalmente devido à perda do horizonte normativo da noção de racionalidade, da noção de verdade e da própria

²² Essa concepção do processo de “tradução” tem origem na leitura de Rorty da obra de Donald Davidson, e será discutida no próximo capítulo.

atividade filosófica que a posição de Rorty será alvo de críticas de outros pensadores que, de resto, o acompanham nas viradas lingüística e pragmática.

Mas Rorty descrê da possibilidade de se elaborar qualquer noção universalista – não imanente a vocabulários específicos – de racionalidade. Querer preservar uma concepção normativa de racionalidade, de uma razão que transcende o contexto real de vocabulários específicos, significa recair em idealizações platônicas. Pois a justificação – a prova discursiva de que um enunciado está em conformidade com as normas do vocabulário – é uma “questão sociológica”, verificada pelo assentimento das “afirmações [statements] de S por seus pares” (RORTY [1993] 1998: 52). Em um artigo em que responde às críticas de Putnam, Rorty afirma:

O que mais [a justificação] poderia ser [além do assentimento dos pares]? Talvez seja o que torna possível que uma afirmação *não* esteja justificada apesar de a maioria dos pares [de S] darem seu assentimento. Seria *isso* possível? Bom, talvez uma *maioria* possa estar errada. Mas suponha que todos na comunidade, excetuando uma ou duas figuras dúbias conhecidas por fazerem afirmações ainda mais esquisitas do que *p*, pensam que S deve ser meio louco. Eles acham isso mesmo depois de terem escutado pacientemente à defesa de *p* por S, e depois de insistentes tentativas de convencê-lo a abandonar a idéia. Estaria S *justificado* ainda em afirmar *p*? Somente se houvesse uma maneira de definir “justificação” *sub specie aeternitatis*, alguma ordem natural de razões que determina, independente da capacidade de S de justificar *p* para seus colegas, se ele está *realmente* justificado em sustentar *que p*. Eu não vejo como se poderia conciliar a afirmação de que há essa justificação não-sociológica com [a afirmação de Putnam a respeito do caráter contextual da justificação, cf. citação de Putnam acima]. (RORTY [1993] 1998: 50)

A caracterização da justificação como uma “questão sociológica”, no caso de Rorty, significa que nada além do assentimento real e das razões explicitamente alegadas pode ser considerado critério de justificação. No limite, porém, os processos de justificação acabam assumindo o aspecto – para falar junto com uma certa sociologia (COLLINS 1998) – de um ritual de interação²³ desprovido de sentido interno, por assim dizer. Rorty não deixa de flertar com uma versão empirista radical do processo de justificação. Em artigo a respeito da obra de Rorty, Jurgen Habermas afirma:

(...) É verdade que com a virada pragmática a autoridade epistêmica da primeira pessoa no singular, que inspeciona seu eu interior, é repostada pela primeira pessoa no plural, pelo nós da comunidade de comunicação diante da qual toda pessoa justifica suas opiniões. No entanto, é apenas a interpretação empirista dessa nova autoridade que leva Rorty a identificar “conhecimento” com o que é aceito como “racional” segundo os parâmetros de nossas respectivas comunidades. (HABERMAS 2000).

De fato, em comentário de 1979 à obra de Habermas, Rorty havia afirmado:

Do ponto de vista do behaviorismo epistemológico, a única verdade na afirmação de Habermas de que a investigação científica é tornada possível, e limitada, por “condições subjetivas inevitáveis” é que tal investigação é tornada possível pela adoção de práticas de justificação, e que existem práticas alternativas. Mas essas “condições subjetivas” não são em nenhum sentido condições “inevitáveis” reveladas por uma “reflexão a respeito da lógica da investigação”. *São apenas os fatos a respeito do que uma determinada sociedade, ou profissão, ou outros grupos, consideram ser boas bases para afirmações de determinado tipo.* (RORTY 1979a: 385)

²³ Para a utilização da noção de “ritual de interação” no contexto intelectual, ver COLLINS 1998.

Para Habermas, essa interpretação empirista da autoridade da comunidade de conhecimento faz Rorty identificar a justificação com as práticas concretas determinadas pelo vocabulário corrente, válido para determinada comunidade. Rorty, por sua vez, rejeita explicitamente a pertinência de qualquer tipo de idealização na explicação dos processos de justificação:

Não consigo ver o que “aceitação racional idealizada” pode significar exceto “aceitação racional para uma comunidade idealizada”. Nem consigo ver como, dado que nenhuma tal comunidade terá a visão do olho de Deus, essa comunidade ideal pode ser algo mais do que *nós* como gostaríamos de ser. Nem posso ver o que “*nós*” significa nesse contexto exceto: nós liberais educados, sofisticados, entusiastas, pessoas que estão sempre dispostas a ouvir o outro lado, a considerar todas as implicações (...). Identificar “aceitabilidade racional idealizada” com “aceitabilidade para *nós* em nossa melhor versão” é justamente o que [tenho] em mente quando digo que os pragmatistas devem ser etnocêntricos em vez de relativistas. (RORTY [1993] 1998: 52)²⁴

No próximo capítulo examinarei mais detidamente o que Rorty quer dizer com “etnocentrismo”, ao considerar alguns de seus textos políticos. Por hora,

²⁴²⁴ Conferir também, em *Consequences of pragmatism*, a crítica (ambígua na aparência mas revelando o ponto de contato entre ambos, a saber, a visão do processo de justificação como uma situação comunicativa) de Rorty à noção habermasiana da noção de verdade (e justificação) como transcendentais dos contextos reais de comunicação: “A defesa do pragmatismo contra essa crítica [da falta de normatividade cognitiva, moral e política] foi elaborada em primeiro lugar por Habermas, que diz que tal definição de verdade [como consenso] funciona apenas para os resultados de situações de comunicação *não-distorcidas* (...). Mas essa é apenas a primeira linha defensiva, pois precisamos saber mais a respeito do que pode contar como *não-distorcido*. Aqui Habermas assume um tom transcendental e oferece *princípios*. O *pragmatista*, no entanto, se mantém etnocêntrico e oferece exemplos. Ele pode apenas dizer: ‘*não distorcido*’ significa apenas empregar nosso critério de relevância (...). (RORTY [1979b]1982: 173)

gostaria de relacionar algumas questões abordadas no capítulo anterior à presente discussão.

A questão a respeito da legitimidade da apropriação da tradição pragmática por Rorty – o quanto suas leituras de James e Dewey são adequadas à verdade textual, a pertinência das razões que o levam a rejeitar a obra de Peirce quase por completo (conferir RORTY 1982, introdução), se Rorty merece ou não, afinal, estar entre os filósofos do neo-pragmatismo, ou ainda se o neo-pragmatismo é genuinamente pragmático – é uma questão bastante discutidas pela bibliografia pertinente e, a bem dizer, tediosa. Parece-me mais produtivo considerar, antes, o caráter dessa apropriação, suas consequências e as alternativas possíveis.

A lição final de William James em “Pragmatism’s conception of truth” (republicado em HAACK 2006) (à parte às definições polêmicas de verdade que despertaram críticas e a afirmação de que o pragmatismo seria uma filosofia tipicamente americana, uma “filosofia de mascates”) parece ser que uma das tarefas da reflexão filosófica é, para falar com Putnam, desvendar as “convicções implícitas e cotidianas” próprias da interação do homem com o mundo – e com outros homens. Deixando de lado os detalhes do artigo, o esforço de James parece ser especificar o *uso* da noção de verdade – o uso cotidiano, intuitivo e inevitável – e não sua “natureza”, tarefa que James delega com certo desdém aos “intelectualistas”. James procura analisar como, em seu uso corrente, a noção de verdade é aplicada, e que papel ela desempenha na comunicação cotidiana. De forma condensada, nessa abordagem estão implícitas uma característica do pragmatismo que Rorty incorpora à sua obra e outra que Rorty rejeita: por um

lado, vimos como, desde “Incorrigibility as the mark of the mental”, Rorty vê na análise da função de um termo no interior de um vocabulário o recurso analítico e crítico central da filosofia. Por outro lado, devido justamente a essa mesma insistência na noção de vocabulário, que o fará adotar a posição que chamei de “pluralista” segundo a qual esses vocabulários incluem a “ontologia”, os significados, as crenças e os critérios de racionalidade de determinada época ou sociedade, não há nenhuma “intuição” que não seja determinada pelos pressupostos de um vocabulário. Em *Consequences of pragmatism*, ao criticar o que chamou de “realistas intuitivos” (conferir capítulo 1), Rorty indicou sua descrença na idéia de “intuições” comuns a todos os falantes de vocabulários. A intenção do presente capítulo foi justamente considerar os motivos por trás dessa recusa.

No entanto, a crítica de Rorty a concepções científicas da filosofia (capítulo 1), mesmo que falibilistas, desempenha igualmente um papel nessa recusa. Para Rorty, a filosofia deve ter um outro papel, distante de qualquer preocupação com generalizações, abstrações ou idealizações teóricas. Voltarei a essa questão no último capítulo, no qual considerarei a concepção de filosofia sugerida por Rorty em grande parte como uma decorrência das questões discutidas no primeiro e segundo capítulos. Mas já é possível estabelecer uma relação entre a crítica da filosofia científica e o pluralismo de Rorty. A primeira está ligada a uma concepção da prática filosófica que abre mão de pretensões teóricas, seja no sentido de “fundamentar” as demais áreas da cultura, seja no sentido de “resolver” problemas filosóficos (sejam eles considerados “naturais” ou linguísticos); o pluralismo de Rorty, por sua vez, não deixa de estar relacionado a uma visão da crítica filosófica

que toma como seu objeto por excelência vocabulários de certa forma fechados sobre si mesmos, mantendo relações “causais” com o mundo²⁵, mas dotados de estrutura própria, irreduzíveis e incomensuráveis: não podem ser comparados diretamente nem com o mundo (afirmar o contrário significaria incorrer em representacionismo) nem com vocabulários “em geral” (o que significaria flertar com universalismos).

Pode-se ver essa dupla recusa em operação, por assim dizer, a partir de *Contingency, irony and solidarity* (RORTY 1988) quando Rorty estende de forma mais explícita suas considerações metafilosóficas a temas de filosofia moral e política. Por compartilhar com a tradição do pragmatismo norte-americano o compromisso com a democracia, a esfera do debate político aparece para Rorty como uma referência importante para a consideração da natureza da comunicação – isto é, da utilização de vocabulários pelos falantes em situações de busca coletiva de consenso, da dinâmica colocada em funcionamento pelo diálogo político. Para Rorty, esse embate se desenvolve no interior de um vocabulário dado, historicamente contingente e que forma o pano de fundo de pressupostos, valores e critérios compartilhados por uma comunidade política. No entanto, em nenhum momento, segundo Rorty, a filosofia, ou qualquer outro discurso, pode fundamentar normativamente a democracia – ela aparece como uma prática social e política entre infinitas outras possíveis, e é apenas o próprio vocabulário consituído historicamente nas sociedades democráticas que pode servir-lhe como justificação. Em “Universality and truth”, uma das peças centrais de sua polêmica com Habermas, Rorty afirma:

²⁵ A visão holística de Rorty dificilmente tem conotação idealista, ou cética.

Habermas crê que “o paradigma da filosofia da consciência se exauriu”, e também que “os sintomas de exaustão se dissolverão com a transição para o paradigma do entendimento mútuo”. Minha opinião é que a utilidade dos tópicos que Weber sugeriu – modernidade e racionalidade – também se exauriram. Penso que os sintomas dessa exaustão podem se dissolver se pararmos de falar a respeito da transição da tradição à racionalidade, se abandonássemos o receio de estarmos nos distanciando da racionalidade e nos tornando relativistas ou etnocêntricos, e parássemos de contrastar o “dependente do contexto” com o “universal”,

dado que, no nível teórico ou filosófico,

conceitos como verdade, racionalidade e maturidade estão à disposição para quem quiser fazer uso deles. A única coisa que importa é saber qual reformulação irá, no final das contas, torná-los mais úteis para a política democrática. Conceitos são, como nos ensinou Wittgenstein, usos de palavras. Os filósofos têm há tempos desejado entender conceitos, mas a questão é transformá-los a fim de fazer com que sirvam de forma mais adequada aos nossos interesses.(RORTY 2000).

A virada pluralista de Rorty toma como ponto de partida os “pressupostos” tipicamente pragmáticos do caráter funcional e contextual dos termos de um vocabulário (ligados, por sua vez, à concepção da linguagem como uma “ferramenta”); sua identificação, no entanto, dos critérios de racionalidade de determinados vocabulários específicos com a própria noção de racionalidade implica, para usar a expressão de Putnam novamente, uma naturalização da razão que exclui dela o seu momento normativo. Em parte, essa consequência se deve à recusa de pretensões teóricas no interior do discurso filosófico, em favor de procedimentos analíticos descritivos como aquele já levado a cabo em

“Incorrigibility as the mark of the mental”. Para Rorty, entre outras razões, é essa pretensão a generalizações, abstrações e idealizações que explica a insistência com noções universalistas de verdade e racionalidade. Porém, o pragmatismo empirista de Rorty tem como consequência a redução de “critérios de racionalidades” (formais) a “crenças” (substantivas). A combinação de uma postura anti-teórica com pluralismo radical terá como consequência concepções morais e políticas restritas e uma problematização do papel da filosofia, como pretendo mostrar nos próximos capítulos.

3. Ceticismo, relativismo e etnocentrismo

A centralidade da noção de *vocabulário* na obra de Richard Rorty e a concepção contextual de racionalidade que dela deriva não implica, porém, relativismo ou ceticismo, se compreendidos de forma razoavelmente ampla. Rorty – isso é, evitar o problema dos vínculos entre sentido e referência – a idéia segundo a qual o sentido é determinado holisticamente não exclui a preservação de uma “relação causal” entre vocabulário e mundo. (reler esta frase, ou o que for) Uma teoria holística do sentido afirma, nas palavras de Donald Davidson, que

O sentido das sentenças [de uma linguagem] depende de sua estrutura, e entendemos o sentido de cada elemento da estrutura a partir de uma abstração da totalidade das sentenças em que ocorrem, e somente podemos determinar o sentido de uma sentença (ou palavra) quando determinamos o sentido de cada sentença (ou palavra) da linguagem. (DAVIDSON [1967] 2006)

Isso não significa, porém, que esses vocabulários não estejam em “contato com o mundo”. O positivismo lógico, alvo recorrente das críticas de Rorty, havia assumido que uma das tarefas da filosofia da linguagem era mostrar justamente como o sentido de palavras ou sentenças de uma linguagem vinculavam-se (de forma mais ou menos direta e mais ou menos adequada) ao mundo. Para Rorty, porém, os desenvolvimentos da filosofia da linguagem, e em especial a obra de W. van O. Quine e W. Sellars, colocam em questão esse pressuposto (que para Rorty

é ainda uma herança da tradição epistemológica moderna) e permitem adotar a posição deflacionária e behaviorista segundo a qual

Não há nada mais a saber a respeito da relação entre crenças e o resto da realidade do que aquilo que podemos aprender de um estudo empírico das transações causais entre organismos e seu ambiente. (RORTY [1985a] 1991: 26)

Longe de advogar uma substituição da epistemologia tradicional, especulativa, por um estudo empírico dos processos (neurológicos, por exemplo) envolvidos na relação cognitiva do homem com o mundo, Rorty associa sua crítica à tradição epistemológica moderna (e sua preocupação com “representações privilegiadas”) à crítica de Quine à distinção entre enunciados analíticos e sintéticos e à crítica de Sellars ao “mito do dado”. Esses três elementos são fundamentais, como veremos, para afastar a suspeita de “consequências céticas” da obra de Rorty.

Em “Epistemological behaviorism and the de-transcendentalization of analytic philosophy”, Rorty afirma que a tradição analítica, vista retrospectivamente desde as obras de filósofos como Quine, Sellars e Davidson, exhibe um processo de “destrancendentalização”:

Um projeto intelectual que começa anunciando que irá construir um quadro neutro permanente para a crítica da cultura, composto por verdades apodíticas (em geral chamadas de “lógicas” ou “estruturais”), que diferem em natureza daquelas encontradas fora da filosofia, se “destrancendentaliza” a si mesmo ao gradualmente apagar as distinções entre lógica e fato,

estrutura e conteúdo, essências atemporais e acidentes históricos, teoria e prática, filosofia e não-filosofia. (RORTY 1985b: 89)

Conforme discutido no primeiro capítulo, é justamente esse projeto de encontrar um “quadro neutro e permanente para a crítica da cultura” (ou, mais especificamente, para a elaboração de uma teoria do conhecimento) pela análise da linguagem que teria caracterizado a tradição analítica. Para Rorty, a tentativa de fundamentar o conhecimento (seja em uma teoria da mente ou da linguagem) nasce com a tradição epistemológica moderna, é desenvolvida pelos autores da filosofia analítica e teria fim com a obra de Quine, Sellars e Davidson. Na primeira parte deste capítulo, pretendo indicar por que razão Rorty considera que sua proposta de um “behaviorismo epistemológico”, associado às obras de Quine e Sellars, são suficientes para disolver o problema do ceticismo. Essa questão é importante, porém, apenas para que o foco da crítica posterior seja mais bem definido. A centralidade da noção de vocabulário, se não tem implicações céticas (a relação entre vocabulário e mundo não é problemática), a suspeita de relativismo – o problema da relação entre diferentes vocabulários – se não é totalmente justificada, conforme veremos a partir da apropriação que Rorty faz de alguns temas da obra de Donald Davidson, merece maior atenção. Se de fato Rorty não advoga uma forma simplória de relativismo – a incomensurabilidade total dos vocabulários – a maneira como caracteriza o encontro, por assim dizer, entre diferentes vocabulários é problemática e tem consequências para suas reflexões morais e políticas. É nesse contexto que pretendo discutir sua noção de “etnocentrismo”.

Ceticismo

Segundo a narrativa histórica de *A filosofia e o espelho da natureza* (RORTY 1979), a tradição epistemológica moderna nasce com a preocupação de Descartes em encontrar um fundamento para o conhecimento: delimitar um conjunto de idéias auto-evidentes que oferecem não apenas o ponto de partida para todo conhecimento genuíno, mas também estabelecem o *padrão* de todo conhecimento genuíno. Como visto no capítulo anterior, a preocupação com a *incorrigibilidade*, ou pelo menos com um núcleo incorrigível, do conhecimento estaria por trás tanto das “idéias claras e distintas” de Descartes quanto das “sensações” de Locke. Tal preocupação encontraria, ainda segundo aquela narrativa, sua versão pós-*virada linguística* nas distinções entre enunciados analíticos (necessários) e sintéticos (contingentes) e, na linha do empirismo lógico, na distinção entre enunciados de observação (dados) e enunciados conceituais (teóricos). Em uma palavra, para Rorty a tradição epistemológica moderna coloca como tarefa da filosofia a identificação das *representações privilegiadas* que fundamentam todo conhecimento possível. No entanto, a obra de Quine e de Sellars, que Rorty caracteriza como um desenvolvimento interno da tradição analítica e considera serem dois passos fundamentais para sua destranscendentalização, colocam, cada uma à sua maneira, a noção de representações privilegiadas em questão:

A maneira mais simples de descrever as características em comum do ataque de Quine e Sellars ao empirismo lógico é dizer que ambos levantam dúvidas behavioristas a respeito do privilégio

epistêmico que o empirismo lógico atribui a determinadas asserções, *qua* relatos de representações privilegiadas. (RORTY 1985b: 97)

Segundo Rorty, tanto Quine como Sellars (assim como Davidson, como veremos mais adiante) adotam a estratégia de questionar a noção de “representações privilegiadas” ao adotarem, como estratégia argumentativa, o ponto de vista de um observador externo do comportamento linguístico de um sujeito ou comunidade hipotéticos. A partir desse ponto de vista, a linha que distingue enunciados analíticos e enunciados sintéticos, ou os enunciados de observação e os enunciados conceituais que o indivíduo profere, se torna invisível:

Quine pergunta como um antropólogo poderia dividir as sentenças a que nativos assentem de forma completa, sincera e eterna entre obviedades empíricas contingentes, por um lado, e verdades conceituais necessárias, por outro. Sellars pergunta como a autoridade de relatos em primeira pessoa, por exemplo, de como as coisas lhe parecem a um observador, das dores que uma pessoa sente, e dos pensamentos à deriva diante da mente de um indivíduo diferem da autoridade de relatos de especialistas a respeito, por exemplo, de estresse mental, do comportamento sexual de pássaros ou das cores dos objetos físicos. (RORTY 1985b: 98)

Esse observador externo não seria capaz de manter e aplicar essas distinções de forma segura ao interpretar tais comportamentos linguísticos:

Se juntamos todos esses exemplos e perguntamos “como é que os pares de determinado indivíduo sabem quais de suas asserções devem ser consideradas verdadeiras apenas por terem sido por ele pronunciadas e quais precisariam ainda de confirmação?”, estaremos fazendo a mesma pergunta que Quine faz. Parece ser suficiente que os nativos saibam quais sentenças são

inquestionavelmente verdadeiras, sem que saibam quais são verdadeiras “por causa da linguagem”. Parece ser suficiente que os nossos pares acreditem que não há maneira melhor de entrar em contato com os nossos estados interiores do que os nossos relatos, sem que precisem saber o que “jaz por trás” deles. (RORTY 1985b: 98)

Essa estratégia supostamente compartilhada por Quine e Sellars se apóia em uma concepção da linguagem como prática social, e não como uma entidade abstrata que faz a mediação entre o sujeito e o mundo, e em uma concepção de conhecimento como justificação diante de outros indivíduos falantes, e não como representação interna (subjéitiva) privilegiada:

Para Sellars, a *certeza* de “sinto dores” é resultado do fato de que ninguém vê necessidade de questionar tal afirmação, e não o contrário. Da mesma maneira, para Quine, a certeza de “Todos os homens são animais” e “Houve algum cachorro preto”. Quine crê que “sentido” é eliminado como uma engrenagem que não é parte do mecanismo [do processo de justificação], e Sellars pensa o mesmo de “episódios não-verbais auto-autenticáveis”. *Dito de forma mais abrangente, se as asserções são justificadas pela sociedade, e não pelo caráter das representações internas que elas expressam, então não há motivo para que se procure isolar representações privilegiadas.* (RORTY 1985b: 98, grifos meus)

Segundo essas críticas, a noção de “representação privilegiada” é, para utilizar a expressão que Rorty toma emprestada de Wittgenstein, “uma engrenagem que não faz parte do mecanismo” de justificação de afirmações, sejam elas a respeito do mundo objetivo, sejam elas relatos de experiências privadas, subjétivas. Se o conhecimento é identificado com justificação, e a justificação caracterizada como uma prática social lingüisticamente mediada,

então as supostas distinções (analítico/sintético, dado/conceitual) não parecem – quando se adota a perspectiva do observador externo – desempenhar nenhuma função nesse processo.

Ora, de que forma essas considerações dissolvem, mais do que simplesmente evitam, objeções céticas? Para Rorty, essa questão se reduz a saber que necessidade teríamos, se essas considerações forem corretas, de uma teoria do conhecimento – de uma epistemologia. Se conhecimento é justificação linguisticamente mediada,

Podemos tratar a epistemologia como o estudo de certas formas segundo as quais os seres humanos interagem, ou devemos encontrar um fundamento ontológico (que envolva uma maneira especificamente filosófica de descrever os seres humanos) para a epistemologia? (RORTY 1985b: 100)

Para Rorty, evidentemente, a resposta é “sim” para a primeira parte da questão e “não” para a segunda. A necessidade de uma teoria do conhecimento – a elaboração de uma explicação tipicamente filosófica da relação entre mundo e mente/linguagem – só aparece quando paira a suspeita de que ainda não descobrimos quais são as “verdades necessárias” e quais são as “representações privilegiadas” a que devemos conferir posição de prestígio epistêmico, e quando os filósofos julgam ser essa a sua tarefa. Ora, a crítica de Quine à distinção entre enunciados analíticos e sintéticos e a crítica de Sellars ao “mito do dado” mostram que, justamente, não há nada para ser descoberto. No processo de justificação de afirmações de conhecimento, essas noções não desempenham nenhum papel aos

olhos de um observador externo. É evidente que, aos olhos do participante, essas distinções fazem sentido. Mas é justamente por isso que elas são, por assim dizer, relativas a um determinado vocabulário, e não universais, universalidade da qual depende a própria noção moderna de uma teoria do conhecimento. Assim, o “behaviorismo epistemológico” proposto por Rorty tem como resultado

Não uma análise reducionista, mas a recusa da tentativa de oferecer um certo tipo de explicação: o tipo de explicação que não apenas interpõe uma noção tal como “familiaridade com o sentido” [acquaintance with meanings] ou “familiaridade com aparências sensoriais” [acquaintance with sensory appearances] entre o impacto do ambiente sobre os seres humanos e seus relatos a seus respeito, *mas que usa tais noções para explicar a confiabilidade [o valor epistêmico] de tais relatos.* (...) Adotar uma postura behaviorista em questões epistemológicas não é uma questão de parcimônia metafísica, mas de se se considera que é possível atribuir autoridade [epistêmica] a asserções em virtude de relações de “familiaridade” entre pessoas e, digamos, pensamentos, impressões, universais e proposições, ou se tal autoridade é sempre uma questão de prática social. (RORTY 1985: 100, grifos meus.)

Assim,

Segundo a concepção de Quine-Sellars da epistemologia, dizer que verdade e conhecimento podem ser julgados apenas segundo os padrões atuais não é dizer que o conhecimento humano é menos nobre ou importante, ou mais “desligado do mundo”, do que pensávamos. É dizer apenas que nada conta como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos, e que não há nenhuma maneira de sairmos de nossas crenças e de nossa linguagem a fim de encontrar algum teste outro que a coerência de nossas asserções. (RORTY 1985: 101)

A crítica de Quine e Sellars ao que se convencionou chamar de “dogmas do empirismo” é, para Rorty, suficiente para mostrar como o problema do ceticismo só surge no contexto de uma determinada concepção do conhecimento (como representação); ao substituir essa concepção pela imagem do conhecimento como prática social, o problema se desfaz. Como diz Habermas, em comentário à obra de Rorty:

Segundo a visão linguística, a subjetividade das crenças não é mais checada diretamente por meio da confrontação com o mundo [ou com estados interiores] mas sim pelo acordo público atingido na comunidade de comunicação (...). Com isso, a intersubjetividade da busca por entendimento mútuo substitui a objetividade da experiência. A relação entre mundo e linguagem se torna dependente da comunicação entre falantes e ouvintes (...). Rorty parece dizer: a mudança de paradigma [do conhecimento como representação para o conhecimento como prática social de justificação linguisticamente mediada] transforma as perspectivas de tal maneira que os problemas epistemológicos como tais são *passé*. (HABERMAS 2000: 37)

Fundamentalmente, para Rorty o problema do ceticismo desaparece assim, quando não mais se confunde – como a tradição epistemológica teria confundido – eventos que podem ser considerados a *causa* de crenças (“dados” ou “verdades analíticas”) e com sua *justificação*, que só pode ser feita segundo o processo de comparar, vincular, cancelar, etc., uma crença em relação a outra. Uma concepção holística, contextualista – pragmatista – do conhecimento força o reconhecimento de

relações de *justificação* entre crenças e desejos, e relações *causais* entre essas crenças e desejos e outros itens do universo, mas não relações de *representação* (...) [R]elações de justificação entre nossas crenças e desejos, e relações de causalidade entre esses e o resto do universo, são as únicas relações entre mente e mundo ou entre linguagem e mundo de que precisamos. (RORTY [1988] 1991: 97, 101).

Relativismo (radical)

Se a suspeita de ceticismo pode ser desfeita por meio dessa mudança de paradigma, as suspeitas de relativismo merecem um pouco mais de atenção. Por um lado, a suspeita de relativismo total pode ser desfeita de forma razoavelmente simples; mas, conforme pretendo mostrar a seguir, a forma como Rorty trata o que poderíamos chamar de “relativismo parcial” tem algumas consequências problemáticas.

Em “Pragmatism, relativism and irrationalism”, Rorty rejeita de forma direta a própria idéia de relativismo radical:

“Relativismo” é a idéia de que toda crença a respeito de determinado tópico, ou talvez a respeito de *qualquer* tópico, é tão boa como qualquer outra. *Ninguém* sustenta essa idéia. (...) Não é possível encontrar ninguém que diga que duas opiniões incompatíveis a respeito de um tópico importante são igualmente boas. (RORTY [1979b]1982: 166)

Nessa acepção, “relativismo” seria um dos nomes possíveis para a tese da incomensurabilidade total de vocabulários. Conforme vimos, a forma como Rorty se apropria da obra de Thomas Kuhn²⁶ por vezes abre espaço para interpretar

²⁶ Uma das mágoas de Rorty de seus tempos em Princeton teria sido que Thomas Kuhn – assim como aconteceria com Donald Davidson posteriormente – jamais aceitou ter suas idéias

algumas afirmações de Rorty como uma defesa justamente dessa forma radical de relativismo, mas é mais apropriado ver a abordagem que Rorty oferece da relação entre dois vocabulários de forma mais nuançada:

Os filósofos que são *chamados* de “relativistas” são aqueles que afirmam que a base para a escolha entre tais opiniões [divergentes] são menos algorítmicas do que se pensava. Assim, pode-se ser acusado de relativismo por sustentar que a *familiaridade com uma terminologia* é um critério de escolha entre teorias das ciências físicas, ou que a *coerência com as instituições* das democracias parlamentares sobreviventes é um critério da filosofia social. (RORTY [1979b] 1982: 166, grifos meus.)

A ausência de um ponto de vista externo, neutro – transcendente –, para Rorty, implica a impossibilidade de se escolher entre dois vocabulários de forma inequívoca – “racional” em um sentido que transcende os contextos. A validade dos critérios de escolha, conforme já discutido, é definida de forma contextual. Segundo essa forma mais específica de relativismo, os critérios de escolha entre dois vocabulários serão dados pelo vocabulário de quem se vê diante da necessidade da escolha:

Quando tais critérios são invocados, os críticos dizem que a posição filosófica que daí resulta atribui primazia injustificada a “nosso esquema conceitual”, ou aos nossos propósitos, ou às nossas instituições. A posição em questão é criticada por não ter feito aquilo que os filósofos são pagos para fazer: explicar por que o nosso esquema, ou cultura, ou interesses, ou linguagem, ou seja lá o que for, está finalmente na pista certa – em contato com a realidade física, ou com a lei

associadas ao pragmatismo de Rorty, e rejeitava igualmente o uso que Rorty delas fazia. (GROSS 2003)

moral, ou com os números reais, ou outro tipo de objeto que espera pacientemente ser copiado.
(RORTY [1979b] 1982: 167)

A partir de *Contingency, irony and solidarity*, Rorty chamará essa posição – a idéia de que a justificação da escolha entre dois vocabulários concorrentes ocorre sempre do ponto de vista interno e provinciano do falante de um vocabulário – de “etnocentrismo”, e a adotará como a única conclusão possível da constatação do caráter contextual da justificação. Para compreendermos as razões que levam Rorty a por fim adotar a posição de que

A polêmica verdadeira não é entre pessoas que pensam que uma concepção é tão boa quanto qualquer outra e pessoas que não pensam assim. É entre aqueles que pensam que nossa cultura, ou propósitos, ou intuições não podem ser defendidas senão comunicativamente [conversationally], e pessoas que ainda têm a esperança de que existam outras formas de defesa. (RORTY [1979b] 1982: 167),

precisamos considerar ainda uma outra crítica ao “último dogma do empirismo” que Donald Davidson oferece em “On the very idea of a conceptual scheme”. Nas próximas páginas, pretendo indicar como algumas formulações de Davidson nesse artigo (que Rorty cita recorrentemente ao longo de sua obra) são úteis para compreender o etnocentrismo de Rorty. Em seguida, considerarei alguns artigos nos quais Rorty faz uso da noção de etnocentrismo e, com a intenção de indicar algumas limitações na sua posição, procurarei apontar como Rorty, de forma intencional ou não, se posiciona no debate (que teve seu auge na mesma década – 1980 – em que essas concepções tomaram forma em sua obra) entre liberais e

comunitaristas, me valendo para tanto da caracterização do debate que Rainer Forst oferece na introdução de *Contexts of justice*. Por fim, por meio de algumas questões levantadas por Habermas em “The unity of reason in the diversity of its voices”, pretendo retornar à questão da concepção de racionalidade de Rorty.

Etnocentrismo

Para compreender o papel que a obra de Davidson desempenha nesse contexto, é necessário retornar à questão da incomensurabilidade total e parcial dos vocabulários, e à “solução” na forma de uma “racionalidade interpretativa” (ou “de tradução”), nas palavras de Robert Brandom, que Davidson oferece para o problema da relação entre dois vocabulários.

Em primeiro lugar, assim como Rorty, Davidson considera que a idéia de “falhas de tradução completa” – ou seja, a impossibilidade total de compreender o que o falante de um vocabulário diferente do nosso diz, de conferir sentido a suas crenças, sentenças e palavras – é uma noção que “não faz sentido”:

Falamos em “falha total” [de tradutibilidade] se nenhum leque significativo de sentenças de uma linguagem pode ser traduzido para outra; há falha parcial se algumas sentenças podem ser traduzidas e outras não. Minha estratégia será afirmar que *não é possível conferir sentido à falha total*, e então examinar brevemente casos de falha parcial. (DAVIDSON [1974] 2006)

Para Davidson, o próprio critério que define se algo é uma linguagem é justamente a sua tradutibilidade:

Nada poderia ser considerado evidência para o fato de que certa atividade não pode ser interpretada em nossa linguagem que não fosse ao mesmo tempo evidência de que essa forma de atividade não é um comportamento linguístico. Se isso for correto, devemos afirmar que uma forma de atividade que não pode ser interpretada como linguagem *na nossa linguagem* não é comportamento linguístico. (DAVIDSON [1974] 2006: 198, grifos meus.).

Portanto, falar em intradutibilidade total é inconsistente. Podemos verter essa afirmação para o jargão de Rorty e afirmar que só podemos dizer que os ruídos emitidos por um estranho são de fato um vocabulário se formos capazes de traduzi-lo, ao menos parcialmente, para o nosso vocabulário. Um vocabulário totalmente intraduzível não é, por definição, um vocabulário.

Se a intradutibilidade total é uma impossibilidade, a intradutibilidade parcial é uma situação recorrente. Nesse caso – no caso em que o sentido de algumas afirmações de um falante de um vocabulário estranho permanece obscuro – Davidson sugere algo como um princípio de caridade. Devemos proceder à tarefa de tradução com a preocupação de preservar a verdade e coerência das afirmações do falante:

Uma vez que o conhecimento de crenças vem apenas com a habilidade de interpretar palavras, a única possibilidade a início é pressupor um acordo amplo entre as crenças [do falante e do intérprete]. Conquistamos uma primeira aproximação a uma teoria definitiva [da linguagem do falante] ao atribuir às [suas] sentenças condições de verdade que de fato obtêm (*em nossa opinião*) apenas quando o falante considera verdadeiras tais sentenças. (DAVIDSON [1974] 2006: 207, grifos meus.)

A “diretriz” sugerida por Davidson para os casos de intradutibilidade parcial é assumir que as crenças que um falante exprime com suas sentenças são verdadeiras e coerentes – racionais em um sentido amplo – *segundo os padrões de quem interpreta*. É claro que a idéia, defendida por Davidson, de que, no geral, nossas crenças são sempre verdadeiras e que as crenças expressas em qualquer outro vocabulário são igualmente verdadeiras ameniza a suspeita de “imposição” dos padrões do intérprete às crenças do falante (vale lembrar que a possibilidade de uma “visão de mundo” radicalmente distinta da nossa é colocada em questão pelas críticas de Quine à distinção entre enunciados analíticos e sintéticos, à crítica de Sellars ao “mito do dado”, mas principalmente à crítica de Davidson à idéia de esquema conceitual). Mas isso não resolve o problema de que, segundo o modelo de Davidson, no processo de tradução ou interpretação – no processo de tentativa de entendimento mútuo – a perspectiva do intérprete tem precedência. Robert Brandom caracteriza o que chama “modelo de racionalidade de interpretação-tradução” de Davidson da seguinte maneira:

De acordo com esse modelo, dizer que um determinado comportamento é racional é basicamente dizer que ele pode ser acomodado ao *nosso* comportamento linguístico de forma a possibilitar a comunicação com [os falantes de um vocabulário estranho] – ao menos derivar inferências de suas afirmações, utilizá-las como premissas em nossos raciocínios. A idéia é que utilizemos o nosso próprio conhecimento prático, nossa habilidade de distinguir razões de não-razões e de saber o que se segue de que, de ter acesso à racionalidade *teórica* dos outros. *Eles são racionais na medida em que seus ruídos (e outros comportamentos, descritos em termos não intencionais) podem ser acomodados ao nosso a fim de que façam sentido segundo os nossos padrões: [na medida em que podemos] mostrar que crêem na verdade e que buscam o bem segundo as nossas*

concepções. Racionalidade, assim, é por definição aquilo que nós possuímos, e a interpretabilidade por nós é sua definição e medida. (BRANDOM 2002: 4, grifos meus.).

Como essas considerações são incorporadas ao “etnocentrismo” de Rorty? É claro que, desde pelo menos “Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy” (RORTY 1967), e cada vez com maior ênfase ao longo do desenvolvimento de sua obra, Rorty apresenta razões para desconfiar da possibilidade de considerações filosóficas oferecerem o fundamento para questões morais, políticas ou mesmo científicas. Como diz em “The contingency of a liberal community”:

Nada exige que em primeiro lugar elaboremos uma teoria da linguagem, em seguida uma teoria sobre crenças e conhecimento, depois a respeito da personalidade e por fim uma teoria da sociedade. Não existe “primeira filosofia” – seja ela a metafísica, filosofia da linguagem ou filosofia da ciência. (RORTY 1989: 55)

No entanto, quando a partir do final da década de 1980 Rorty passa a voltar a sua atenção a temas de filosofia moral e política – democracia, justiça, etc. – a sua concepção de linguagem (assim como os temas fundamentais de sua crítica metafilosófica à “filosofia científica”) desempenhará papel crucial nas suas formulações. Assim, se a filosofia não pode fundamentar a política, a justiça ou a democracia, ela pode segundo Rorty ainda – e, vale acrescentar, apenas – auxiliar na articulação de um vocabulário que, se não é verdadeiro em um sentido atemporal, é mais compatível com a “cultura liberal”:

Essa afirmação [a respeito de papel da filosofia] é ela mesma apenas mais uma sugestão terminológica feita em nome da mesma causa, a causa de fornecer à cultura liberal contemporânea um vocabulário próprio, livrando-a dos resíduos de um vocabulário que era mais adequado às necessidades de tempos passados. (RORTY 1989: 55),

uma vez que

A diferença entre a procura por fundamentos e tentativas de redescrição é emblemática da diferença entre a cultura do liberalismo e outras formas de vida cultural mais antigas. (RORTY 1989: 45)²⁷

Rorty considera que a imagem moderna da filosofia enquanto uma atividade que pode oferecer “fundamentos” (para as diferentes esferas da cultura, para a democracia) cai junto com a virada linguística quando levada às suas consequências finais pelas críticas de autores como Wittgenstein, Heidegger, Quine, Sellars e Davidson. Assim, uma concepção da linguagem como “ferramenta” – como prática social – que Rorty nesse artigo atribui a Wittgenstein muda o foco da reflexão filosófica da fundamentação para a criação de vocabulários úteis à causa liberal:

Eu talvez possa fazer dessa abjuração da neutralidade da filosofia no interesse do liberalismo político algo mais palatável por fazer ainda uma outra referência à analogia de Wittgenstein entre vocabulários e ferramentas. (...) O problema com essa comparação é que a pessoa que cria uma nova ferramenta pode normalmente explicar a sua utilidade – por que ela precisa da ferramenta –

²⁷ A idéia de “redescrição” é central para a proposta de Rorty de uma cultura “pós-Filosófica”, questão que será tema do último capítulo.

logo de saída; a utilidade de uma nova forma de vida cultural, de um novo vocabulário, no entanto, pode ser explicada apenas retrospectivamente. Não podemos compreender o cristianismo, o newtonianismo, o movimento romântico ou o liberalismo político como ferramentas enquanto ainda estivermos envolvidos com o problema de descobrir como utilizá-los. (RORTY 1989: 55)

Apesar, no entanto, dessa postura anti-Filosófica de Rorty é possível associar suas formulações linguístico-epistemológicas – mesmo que deflacionistas, anti-teóricas – à sua abordagem de questões morais e políticas. No que segue, pretendo mostrar como a “racionalidade de interpretação-tradução” que Rorty adota a partir da crítica de Davidson à noção de esquema conceitual configura a sua noção de etnocentrismo, e considerar a sua sugestão de que essa postura é consequência necessária de uma revisão pragmática da concepção de linguagem. Ao final do capítulo, quero contrapor a essa posição de Rorty outras alternativas.

Para Rorty, não apenas a virada linguística levada às suas últimas consequências, mas também desenvolvimentos em outras áreas das ciências humanas – em especial, da antropologia e da filosofia da ciência – implicam a extinção da fronteira entre “racionalidade inata” e “produtos da aculturação”. “O efeito [da extinção dessa fronteira] é o rompimento do vínculo entre verdade e justificação”, afirma em “The priority of democracy to philosophy” (RORTY [1984] 1991: 176). Esse vínculo teria sido estabelecido pelo pensamento moderno – “Iluminista” – quando procurou associar a idéia de “justificabilidade diante da humanidade” com a noção de “verdade”:

A idéia Iluminista de “razão” incorpora uma tal teoria: a teoria de que existe uma relação entre a essência ahistórica da alma humana e a verdade moral, uma relação que garante que o debate livre e aberto irá produzir “uma resposta correta” para as questões morais e científicas. Tal teoria garante que uma crença moral que não pode ser justificada diante de toda a humanidade é “irracional”, e por isso não é realmente um produto de nossa faculdade moral. (RORTY [1984] 1991: 176)

Segundo Rorty, essa espécie de “ilusão iluminista” é exemplificada pela noção de “direitos naturais”, ou, segundo sua formulação, pela idéia “fundacionista” de direito, associada a uma imagem da natureza humana:

A versão fundacionista dos direitos humanos é a tentativa persistente dos *quasi*-platonistas de conquistar, por fim, a vitória sobre os seus oponentes. (...) Uma razão que os leva a rejeitar [o que consideram ser relativismo] é que tal posição lhes parece incompatível com o fato de que a nossa cultura de direitos humanos é moralmente superior a de outras culturas. Eu concordo com que a nossa é moralmente superior, mas não penso que essa superioridade pese em favor da existência de uma natureza humana universal. Isso aconteceria apenas se nós supuséssemos que uma alegação de superioridade moral implicasse uma alegação de saber superior – pressupondo que essa alegação é mal fundamentada se não for sustentada pelo conhecimento de um atributo humano distintivo. Mas não é evidente por que o “respeito pela dignidade humana” (...) deve pressupor a existência de tal atributo. (RORTY [1993b] 1998: 170-171)

De fato, se o processo de justificação é concebido de forma monológica, por apelo a entidades “incorrigíveis” – por meio do acesso da razão individual à verdade moral, à natureza humana – então Rorty tem bons motivos para questionar a suposta universalidade de tais direitos. Como vimos, uma tal

concepção do processo de justificação perde de vista sua natureza intersubjetiva, social. Os proponentes de uma tal noção de direitos

devem construir uma epistemologia que abra espaço para um tipo de justificação que não é meramente social, mas natural, que brota da própria natureza humana, e que é possibilitado pelo vínculo entre essa parte da natureza e o resto da natureza. (RORTY [1985a]1991: 22)

Assim, a noção de “verdade” cai, por assim dizer, com a precedência dos processos reais, sociais, de justificação. Uma vez “destranscendentalizada”, a noção preserva apenas um papel “caucionário” – dizer que uma afirmação está justificada (aqui e agora) não implica, necessariamente, dizer que ela não pode ser alvo, no futuro, de objeções:

Dizer que aquilo que em que acreditamos agora de forma racional pode não ser *verdade*, é simplesmente dizer que pode aparecer alguém com uma idéia melhor. É dizer que há sempre espaço para que as crenças sejam aprimoradas, uma vez que novas evidências, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário, pode surgir. (RORTY [1985a] 1991: 23)

O caráter aberto, revisável, dos consensos sociais – sejam eles científicos, morais ou estéticos – é, certamente, uma consequência da concepção de linguagem como prática social. Mais especificamente, no caso da obra de Rorty, esse falibilismo deriva tanto de sua crítica à noção epistêmica de incorrigibilidade quanto de sua apropriação das críticas de Quine e Sellars, que para Rorty apontam tanto para a impossibilidade de se determinar crenças centrais e não revisáveis (uma das formas de glosar a crítica à distinção entre enunciados

analíticos e sintéticos ou a crítica ao mito do dado) quanto para a constatação de que o processo de conhecimento consiste em uma constante reelaboração de uma rede de crenças (RORTY [1985a] 1991: 26) – uma rede na qual nenhum ponto é central, nem imune à revisão.

Para Rorty, o acúmulo de todas essas constatações exige a reconsideração da própria idéia de “objetividade” (do conhecimento, da moral). É importante, no entanto, lembrar que, mesmo nesse caso, a abordagem deflacionista da noção de objetividade não é uma abordagem reducionista e, assim como discutido no início desse capítulo, não tem implicações céticas ou relativistas (no sentido radical, de total incomensurabilidade ou falha total de tradutibilidade). No entanto, é justamente a partir da análise dessa questão que será possível compreender a abordagem de Rorty às situações – mais verossímeis – de “incomensurabilidade parcial”. Minha intenção é indicar como a concepção contextualista de racionalidade de Rorty tem como consequência uma noção de etnocentrismo que por sua vez, implica concepções limitadas de entendimento mútuo, tolerância e justiça.

Segundo Rorty, a tensão entre “objetividade” e “solidariedade” é uma das “tensões essenciais” da história da filosofia. Associado à primeira noção, estaria a “tradição da cultura ocidental” que “gira em torno da noção de *busca da Verdade*”, uma tradição que “vai dos filósofos gregos até o Iluminismo” e que “é o exemplo mais claro de encontrar o sentido da existência humana por virar-se contra a solidariedade em nome da objetividade” (RORTY [1985a] 1991: 21). Assim, para essa tradição,

A idéia de verdade enquanto algo a ser perseguido por si mesmo, e não por ser bom para a pessoa ou para sua comunidade real ou imaginária, é o tema central. Foi talvez o temor crescente dos gregos da absoluta diversidade das comunidades humanas que estimulou a emergência desse ideal. Um medo de paroquialismo, de estar confinado dentro dos horizontes do grupo no interior do qual nos encontramos ao nascer, a necessidade de ver com os olhos de um estranho, ajuda a produzir o tom cético e irônico característico de Eurípedes e Sócrates. A disposição de Heródoto de levar os bárbaros suficientemente a sério a fim de descrever os seus hábitos em detalhes pode ter sido um prelúdio necessário para a afirmação de Platão de que a única maneira de transcender o ceticismo é desvelar um objetivo comum à humanidade – um objetivo determinado pela natureza humana e não pela cultura grega. A combinação de alienação socrática e esperança platônica faz surgir a idéia do intelectual como alguém que está em contato com a natureza das coisas, não por conta das opiniões de sua comunidade, mas de forma mais imediata. (RORTY [1985a] 1991: 21)

Desde então, afirma Rorty, a distinção entre “conhecimento” e “opinião”, entre “aparência” e “realidade” e a idéia de que “a investigação racional deve tornar visível um reino ao qual os não-intelectuais não tem acesso” teria gerado uma forma de pensamento social liberal

centrado na idéia de que a reforma social é tornada possível por um conhecimento objetivo dos seres humanos – não a respeito do que os gregos ou franceses ou chineses são, mas a respeito da própria humanidade. (RORTY [1985a] 1991: 22)

Assim, nós seríamos herdeiros dessa tradição objetivista,

centrada na suposição de que nós devemos sair de nossa comunidade por tempo suficiente a fim de examiná-la à luz de algo que a transcende, a saber, aquilo que ela tem em comum com toda comunidade humana real ou possível. Essa tradição sonha com uma comunidade final que terá

transcendido a distinção entre “natural” e “social”, que exibirá uma forma de solidariedade que não é paroquial por ser a expressão de uma natureza humana ahistórica. (RORTY [1985a] 1991: 22)

Rorty contrasta essa concepção objetivista com o que chama de concepção pragmatista, centrada na preocupação com solidariedade. Se, por um lado, a tradição objetivista assume que

Os vários procedimentos que supostamente oferecem justificação racional por uma ou outra cultura podem ou podem não ser realmente racionais, pois para ser verdadeiramente racional, os procedimentos de justificação *devem* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas, (RORTY [1985a] 1991: 22)

a tradição centrada na solidariedade assume que a verdade é,

na formulação de William James, aquilo que é bom *para nós* acreditar. Então [essa tradição] não precisa de uma explicação da relação entre crenças e objetos chamada “correspondência”, nem uma explicação das habilidades cognitivas humanas que garanta que nossa espécie é capaz de estabelecer essa relação. Ela vê a separação entre verdade e justificação não como algo a ser resolvido por isolar uma forma natural e transcultural de racionalidade que pode ser utilizada para criticar certas culturas e elogiar outras, mas simplesmente como a distância entre o bem atual e o possivelmente melhor. (RORTY [1985a] 1991: 23)

Assim, ao conferir precedência à solidariedade, essa outra tradição identifica a busca por objetividade, universalidade ou transcendência como o desejo de ampliar o espaço de justificabilidade – de ampliar a comunidade diante da qual podemos justificar nossas crenças:

[Para essa tradição], o desejo de objetividade é não o desejo de escapar das limitações de nossa comunidade, mas simplesmente o desejo pelo máximo de acordo intersubjetivo possível, o desejo de estender a referência do “nós” o máximo possível. [Segundo essa tradição], a distinção entre conhecimento e opinião é simplesmente a distinção entre assuntos nos quais tal acordo é relativamente fácil de ser obtido e assuntos nos quais chegar a um acordo é relativamente difícil. (RORTY [1985a] 1991: 23).

São justamente os casos em que o acordo é difícil – em que o compartilhamento de crenças parece ter chegado a seu limite, em que a divergência de opiniões revela diferenças profundas nos vocabulários teóricos, ou morais, ou de outra natureza, utilizados pelos falantes – que interessam. Como vimos, é incorreto associar ao pragmatismo de Rorty consequências relativistas radicais; a preocupação com a possibilidade de entendimento se revela na afirmação da necessidade de expandir o espaço de acordo possível. No entanto, dado o fato de as crenças e critérios de racionalidade serem definidos contextualmente, e serem crenças e critérios, por assim dizer, “para falantes-do-vocabulário-V”, para Rorty o processo de entendimento nesses casos será feito, nos moldes da racionalidade de tradução-interpretação de Davidson, *segundo a perspectiva de V*:

“Relativismo” é o epíteto tradicionalmente aplicado aos pragmatistas pelos realistas. Três visões diferentes são comumente referidas por esse nome. A primeira é a visão de que qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra. A segunda é a visão de que “verdade” é um termo equívoco, possuindo tantos sentidos quanto existem procedimentos de justificação. *A terceira é a visão de que não há nada a ser dito a respeito nem de verdade nem de racionalidade à parte das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma sociedade específica – a nossa –*

utiliza em uma ou outra área de investigação. O pragmatista defende essa terceira visão etnocêntrica. (RORTY [1985a] 1991: 23, grifos meus.)

Assim,

Dizer que nós devemos proceder segundo as nossas próprias luzes, que devemos ser etnocêntricos, é simplesmente dizer que *as crenças sugeridas por outras culturas devem ser testadas pelo esforço de acomodá-las às crenças que nós já possuímos.* (RORTY [1985a] 1991: 26).

Em uma visão pragmatista, holística, do conhecimento, como a defendida por Rorty, justificção e coerência estão intimamente associados. Não é a relação de correspondência de crenças individuais com a realidade, mas sim, a coerência de um conjunto de crenças que pode servir como “teste de verdade”. No entanto, para Rorty também a tentativa de compreender uma crença forjada em um vocabulário V’ terá de seguir a diretriz de tentar acomodar tal crença no vocabulário V segundo os padrões de V. Para Rorty, a necessidade dessa diretriz é mais clara ainda quando se passa da discussão linguística-epistemológica à discussão moral e política:

[Segundo essa posição], a justificção da tolerância, livre investigação e a busca por comunicação não-distorcida pode apenas tomar a forma da comparação entre sociedades que exibem esses hábitos e sociedades que não os exibem, conduzindo por fim à sugestão de que ninguém que tenha experimentado ambas preferiria as últimas. (...) Tal preferência não é justificada por critérios, mas por referência a várias e detalhadas vantagens práticas. Ela é circular apenas pelo fato de que os termos de louvor utilizados para descrever as sociedades liberais serão retirados do próprio

vocabulário das sociedades liberais. Tal louvor precisa ser feito em *algum* vocabulário, afinal, e os termos de louvor correntes em sociedades primitivas ou teocráticas ou totalitárias não trarão o resultado desejado. Então o pragmatista admite que ele não possui nenhum ponto de vista ahistórico a partir do qual endossar os hábitos das democracias modernas que deseja elogiar. (...) *Ou nós atribuímos privilégio especial à nossa própria comunidade, ou fingimos uma tolerância impossível por todos os outros grupos.* (RORTY, [1985a] 1991: 29).

Consequentemente, para Rorty, a preocupação com solidariedade – e o abandono da busca por “objetividade” –, junto com a preocupação de expandir seu alcance implica assumir, necessariamente, uma posição etnocêntrica:

O pragmatista, dominado pelo desejo por solidariedade, pode apenas ser criticado por levar sua própria comunidade a sério *demais*. Ele pode ser criticado por ser etnocêntrico, mas não por ser relativista. Ser etnocêntrico é dividir a raça humana em pessoas a que devemos justificar as nossas crenças e os outros. O primeiro grupo – o *ethnos* de um indivíduo – engloba aqueles que compartilham suficientemente de nossas crenças a ponto de possibilitar um debate produtivo. Nesse sentido, todos são etnocêntricos quando envolvidos em debates reais, não importando o quanto de retórica realista a respeito de objetividade produzam em seus escritórios. (RORTY [1985a] 1991: 30).

É curioso que Rorty reintroduza, de forma aparentemente pouco comprometedor, mas significativa, a noção de privilégio epistêmico, ainda que, destranscendentalizada, tornada imanente. Segundo sua concepção etnocêntrica, o processo de justificação dos hábitos e valores de uma comunidade consiste na referência aos hábitos e valores reais considerados centrais. Mais adiante, a partir da crítica que Thomas McCarthy faz ao etnocentrismo de Rorty, procurarei indicar

os limites dessa concepção de justificação como um processo imanente, “empirista”. Antes, porém, gostaria de comentar algumas passagens de “Postmodern bourgeois liberalism”, um artigo de Rorty central para a presente discussão.

Como vimos, Rorty afirma a necessidade de uma revisão no vocabulário filosófico-político moderno em nome de uma adequação desse vocabulário às necessidades das sociedades liberais contemporâneas. Em primeiro lugar, o próprio papel da filosofia deve ser reconsiderado, e o projeto moderno de oferecer fundamentação ahistórica para o liberalismo moderno – por exemplo, em uma teoria dos direitos naturais – deve ser criticado como mais um exemplo da fixação moderna com “metanarrativas”:

[Falo em liberalismo *pós-moderno*] no sentido dado ao termo por Jean-François Lyotard, que diz que a atitude pós-moderna é de “desconfiança em relação a metanarrativas”, narrativas utilizadas para descrever ou prever as atividades de entidades tais como o *self*, ou o Espírito Absoluto ou o Proletariado. Essas metanarrativas são histórias que procuram justificar a lealdade a, ou ao rompimento com, certas comunidades contemporâneas, mas que não são nem narrativas históricas a respeito do que essas ou outras comunidades fizeram no passado são cenários a respeito do que podem fazer no futuro. (RORTY 1983: 585).

Em segundo lugar, a imagem do ser humano como um ser dotado de uma “essência” ahistórica, um “núcleo” primordial formado, por exemplo, pela capacidade de ser racional ou por um conjunto de direitos naturais, deve ser substituída pela imagem de um ser composto por uma rede contingente de

crenças, cuja natureza e personalidades são historicamente determinadas de alto a baixo:

O passo crucial nessa reinterpretação é pensar o *self* moral, a encarnação da racionalidade, não como o indivíduo rawlsiano na posição original [*Rawls' original choosers*], como alguém que pode distinguir o próprio *self* dos talentos e interesses e visões a respeito do bem, mas como uma rede de crenças, desejos e emoções sem nada por detrás dela – nenhum substrato por trás dos atributos. Para efeito de deliberação e conversação moral e política, uma pessoa apenas é essa rede. (RORTY 1983: 586)

E em terceiro lugar, a idéia de uma “comunidade ideal”, para além das comunidades reais, historicamente determinadas, contingentes, deve ser igualmente abandonada, como reflexo da imagem do homem como um ser dotado de uma “essência” racional e moral:

Algumas pessoas acreditam que exista uma tal [super] comunidade. São pessoas que pensam que existem coisas tais como uma dignidade humana intrínseca, direitos humanos intrínsecos, e uma distinção ahistórica entre as demandas da moralidade e as da prudência. Chamemo-as “kantianas”. A elas se opõem as pessoas que dizem que “humanidade” é uma noção mais biológica do que moral, que não existe dignidade humana que não seja derivada da dignidade de alguma comunidade específica, e que não se pode apelar para nada além dos méritos relativos de várias comunidades reais ou propostas, para critérios imparciais que nos ajudarão a ponderar tais méritos. Chamemo-as “hegelianas”. (RORTY 1983: 583)

Nesse contexto, o apelo a Kant e Hegel tem pouco valor além da alusão retórica a uma noção transcendente de moral e a outra de natureza historicista.

Mas o passo relevante é a afirmação de Rorty do caráter local, contextual, etnocêntrico, de toda moral. Assim, essas propostas (suscintas) de revisão do vocabulário moral e político moderno tem como objetivo mostrar que a responsabilidade moral central – a única forma possível de lealdade, tolerância, entendimento e solidariedade – é com a “nossa” própria comunidade real:

Esse vocabulário [da filosofia política moderna, em sua versão “kantiana”], e em particular a distinção entre moralidade e prudência, pode ser reinterpretado a fim de se adequar a necessidades de nós liberais pós-modernos. Eu espero com isso sugerir como tais liberais podem convencer a nossa sociedade de que *lealdade a si mesma é moralidade suficiente*, e que tal lealdade não precisa mais de apoio ahistórico. Penso que eles [liberais pós-modernos] devem tentar se livrar de acusações de irresponsabilidade ao convencer a nossa sociedade de *que ela precisa ser responsável apenas às suas próprias tradições*, e não à lei moral. (RORTY 1983: 585, grifos meus.)

Esse imperativo da lealdade para com as “nossas” tradições é compatível com a imagem de ser humano como uma rede de crenças sem centro, sem essências “por detrás”.²⁸ Assim, a própria identidade dos indivíduos é uma construção histórica, e nenhuma forma de identificação com a “humanidade” (em um sentido universalista) pode ser colocada acima do fato de que a identificação *com uma comunidade específica* forma a identidade individual:

Eu diria que a força moral de tais lealdades [particulares, reais] e convicções consiste *inteiramente* nesse fato [de que viver segundo elas é inseparável da compreensão que temos de nós mesmos

²⁸ Rorty desenvolve essa imagem do ser humano, que associa à obra de Quine e Davidson, em “Freud on moral reflection” (RORTY [1986] 1991: 143-163).

enquanto as pessoas particulares que somos], e que nada mais possui *nenhuma* força moral. Não existem “bases” para tais lealdades e convicções exceto o fato de que as crenças e desejos e emoções que as sustentam se justapõem àquelas de diversos outros membros do grupo com o qual nos identificamos para propósitos de deliberação moral e política, e o fato adicional de que esses são traços *distintivos* desses grupos, traços que utilizam para construir auto-imagens por meio do contraste com outros grupos. (RORTY 1983: 586)

Em suma, o “etnocentrismo” de Rorty pode ser compreendido como uma extensão de sua noção contextualista de vocabulário e, por consequência, racionalidade. Não deixa de ser irônico que, contrário às próprias admoestações, suas reflexões morais e políticas são, se não fundamentadas, logicamente precedidas por uma reflexão epistemológica e a respeito da linguagem. Vale ressaltar, no entanto, que a forma como utiliza a noção, se problemática, não deve ser associada a uma posição política chauvinista, intolerante ou conservadora. A bem da verdade, Rorty recorrentemente se refere à necessidade de “expandir a nossa imaginação moral” (RORTY 1986: 530) e sua concepção de filosofia como uma atividade de “redescrição” de nossas intuições e convicções morais indica que, a seus olhos, as sociedades liberais modernas são um projeto inacabado. Além disso, apesar de não ser possível mostrá-lo (vale indicar que o perfil dos periódicos em que publicou os seus textos de ocasião é, em geral, pluralista e progressista) a participação de Rorty no debate público norte-americano e mundial se caracterizou pela defesa incondicional da democracia, da justiça e da tolerância. Como veremos no próximo capítulo, a sua recusa (explicável em termos teóricos e, de forma bastante reveladora, também por aspectos de sua trajetória intelectual) em ver na filosofia uma atividade construtiva, que procura

oferecer parâmetros para os debates sociais em curso, anima a sua abordagem recorrentemente deflacionista dos conceitos centrais da epistemologia e da política. No que segue, porém, a fim de colocar a obra de Rorty em perspectiva, quero indicar sua relação com o debate entre comunitaristas e liberais e, por fim, examinar uma forma alternativa de abordar a situação de incomensurabilidade parcial – ou, em outras palavras, de compreender situações em que o entendimento mútuo se torna problemático – que evita as consequências etnocêntricas da posição de Rorty.

Rorty e o debate entre liberais e comunitaristas

Na única referência explícita e substancial que faz ao debate entre liberais e comunitaristas (RORTY [1984] 1991: 175-196), Rorty procura distinguir sua própria posição dos últimos e associar-se aos primeiros. No entanto, apesar de sua crítica aos comunitaristas, as reflexões de Rorty apresentam mais semelhanças de família com eles do que ele próprio, a princípio, gostaria de admitir.

Rorty distingue três elementos que compõem a posição comunitarista (nenhuma delas, segundo Rorty, é necessária, mas todas são suficientes). Em primeiro lugar, a idéia de que “nenhuma sociedade que abandona a idéia de verdade moral ahistórica pode sobreviver” (idem, 177). A essa idéia Rorty associa a afirmação de Horkheimer e Adorno segundo a qual “em um mundo desencantado”, a sombra de uma razão pragmática ameaça toda comunidade humana. Em segundo lugar, comunitaristas como Alasdair McIntyre rejeitam o “tipo de indivíduo produzido pelas instituições modernas” (idem, 178) como um

sinal da própria precariedade dessas instituições. Por fim, os comunitaristas alegam que “as instituições políticas ‘pressupõem’ uma doutrina a respeito da natureza dos seres humanos e tal doutrina deve, diferente do racionalismo Iluminista, ser capaz de exibir o caráter essencialmente histórico do *self*”. (idem, 178) Assim, autores como Charles Taylor e Michael Sandel “dizem que nós precisamos de uma teoria do *self* que incorpore o sentimento comum a Hegel e Heidegger da historicidade do *self*”. (idem, 178)

A rejeição de Rorty a esses pressupostos comunitaristas deriva da sua própria rejeição, em primeiro lugar, da idéia de “verdade ahistórica” e, em segundo lugar, da idéia de uma “teoria da natureza humana”. Essa rejeição, por sua vez, está associada à sua crítica tanto à própria noção de verdade não-contextual (ou, mais apropriadamente, sua abordagem deflacionista da noção de verdade como justificação diante de uma comunidade específica) quanto à sua recusa tanto da idéia de “natureza humana” – o ser humano, na caracterização igualmente deflacionária de Rorty, é não mais do que a rede de crenças adquiridas no processo de socialização – quanto da idéia de “teoria” filosófica. Uma tal teoria da natureza humana pode ser mais um elemento que ajuda a articular a auto-imagem de uma sociedade liberal, mas não pode desempenhar o papel de fundamento para essa sociedade:

[Rawls e Dewey] nos mostram como a democracia liberal pode prescindir de pressupostos filosóficos (...) [Mas] comunitaristas tais como Taylor têm razão quando dizem que uma concepção do *self* que faz da comunidade um elemento constitutivo do *self* é bastante adequada à democracia liberal. Isso é, se *quisermos* elaborar a nossa auto-imagem de cidadãos de tais democracias com

uma visão filosófica do *self*, então Taylor nos oferece justamente o que precisamos. Mas essa espécie de elaboração filosófica não tem a importância de escritores como Horkheimer e Adorno, ou Heidegger, lhe atribuíram. (RORTY [1984] 1991: 179).

Existem, no entanto, elementos na obra de Rorty que o aproximam, por outros caminhos, da tradição comunitarista. É claro que Rorty tem razão ao procurar afastar o seu “liberalismo ironista” (RORTY 1989: 73) – que consiste, em uma caracterização sumária, em três pontos: (1) a manutenção das dúvidas radicais a respeito do vocabulário que a “nossa” sociedade presentemente usa; (2) a consciência de que qualquer argumento forjado no nosso vocabulário presente não pode nem confirmar nem dissolver essas dúvidas e (3) a recusa da ilusão de que o nosso vocabulário presente esteja mais próximo da realidade do que outros (RORTY [1983] 1991: 73) e, poderíamos acrescentar, (4) a idéia de que as crenças e valores cunhados nesses vocabulários devem ser, apesar de seu caráter falível, o ponto de partida de qualquer discussão moral – da tradição comunitarista quando considerado a abordagem “filosófica”, ontologizante dessa tradição. Como diz Matthews Festenstein, “Rorty considera que uma linha da crítica comunitarista ao liberalismo comete o equívoco fundacionista de imaginar que é preciso basear argumentos políticos em uma concepção filosófica do *self* ou da comunidade” (FESTENSTEIN 1997: 117). Ao contrário, a posição de Rorty é, em todos os momentos, francamente deflacionista e anti-Filosófica, e essa proposta de uma relação distanciada com os valores de uma comunidade dificilmente poderia ser acomodada à tradição comunitarista. No entanto, a sua concepção contextual de racionalidade dá margem para a reinterpretação de sua posição nesse debate.

Rainer Forst, na introdução a *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism*, oferece a seguinte caracterização do debate entre liberais e comunitaristas²⁹:

No centro do debate entre liberais e comunitaristas jaz o problema clássico de uma teoria da justiça política e social moralmente justificada: as normas que devem ser consideradas justas devem ser tanto imanentes quanto transcendentais ao contexto: elas devem alegar validade para uma comunidade particular e para seu auto-entendimento e instituições específicas mas ao mesmo tempo devem lhes oferecer um espelho crítico-moral. (FORST 2002: I)

Forst associa o início do debate à publicação de *A theory of justice* de John Rawls, que teria dado origem a críticas ao “caráter da justificação da teoria de Rawl’s, que abstraía de contextos sociais concretos” assim como “a ênfase [de sua] teoria na prioridade da igualdade de liberdades individuais sobre concepções substantivas do bem” (FORST 2002: II). Mesmo reconhecendo diferentes versões da posição comunitarista, Forst afirma que o ponto central, comum a suas diferentes versões é a idéia de que

O “contexto de justiça” deve ser uma comunidade que, a partir de seus valores, práticas e instituições desenvolvidos historicamente – sua identidade, em suma – forma os horizontes normativos que são constitutivos da identidade de seus membros e assim das normas de justiça. Apenas *no interior* desse horizonte valorativo é possível colocar questões de justiça e respondê-las com referência a o que é bom e válido para a comunidade contra o pano de fundo de suas avaliações e auto-entendimento. Os princípios de justiça nascem de tal contexto comunitário, e são válidos apenas ali, e podem ser realizados apenas no interior de tal contexto. (FORST 2002: II)

²⁹ Para um outra caracterização do debate, conferir TAYLOR (1989).

Em “Justice as a larger loyalty”, Rorty afirma que a tensão entre lealdade – a um grupo de pessoas, a uma comunidade específica – e justiça – enquanto um imperativo universalista, impessoal – deve ser reduzida à tensão menos “filosófica” e mais “prática” entre a lealdade a um grupo restrito e a lealdade a um grupo ampliado:

Seria uma boa idéia tratar “justiça” como o nome para a lealdade a um grupo amplo, o nome para a nossa lealdade atual mais abrangente, em vez de ser tratada como um nome para algo distinto da lealdade? Será que podemos substituir a noção de “justiça” com a de lealdade para aquele grupo – por exemplo, nossos concidadãos, ou a espécie humana, ou todas as coisas vivas? Será que alguma coisa seria perdida? (RORTY [1997] 2007: 225)

A abordagem deflacionista característica de Rorty reaparece nessa tentativa de apagar a linha filosófica entre “lealdade” e “justiça”, de maneira análoga ao tratamento que Rorty oferece das noções de justificação (relativa a contexto) e verdade (dispensável como um conceito epistêmico). Para Rorty, essa sua concepção “não-kantiana” de moralidade

pode ser redescrita como a afirmação de que a nossa identidade moral é determinada pelo grupo ou grupos com os quais nos identificamos – os grupos em relação aos quais não podemos ser desleais e ainda sermos nós mesmos. Dilemas morais não são, nessa concepção, o resultado de um conflito entre razão e sentimento mas entre identidades alternativas, auto-descrições alternativas, formas alternativas de conferir sentido à vida. (RORTY[1997] 2007: 226)

Rorty insiste na necessidade de ampliar, para falar com Forst, o “contexto de justiça” – ou, mais adequadamente, de lealdade – que julgamos válido. No entanto, para Rorty, o único espelho crítico-moral de que podemos dispor são outras comunidades “reais ou imagináveis”, e não critérios que transcendem os contextos de justificação e de lealdade:

Se nós ocidentais conseguíssemos nos livrar da noção de obrigação moral universal derivada do pertencimento à espécie [humana] e colocar em seu lugar a idéia de construir uma comunidade de confiança entre nós e outros, talvez nos vejamos em melhor condições de persuadir os não-ocidentais das vantagens de se juntarem a essa comunidade. Talvez nos vejamos em melhores condições de construir o tipo de comunidade moral global que Rawls descreve em “The law of peoples”. Ao fazer essa sugestão, eu estou insistindo, como fiz em outras ocasiões, em que nós precisamos dissociar o liberalismo iluminista do racionalismo iluminista. (RORTY [1997] 2007: 235)

É significativo que Rorty, entre “The priority of democracy to philosophy” (publicado originalmente em 1984) e “Justice as a larger loyalty” (publicado originalmente em 1997) tenha alterado sua interpretação de Rawls, por um lado (em um primeiro momento, Rorty viu em *A theory of justice* um projeto de filosofia política anti-Filosófica, que dava precedência aos processos de justificação contextuais em detrimento de normas de argumentação transcendentais a contextos, e em um segundo momento, passa a ver em Rawls como mais um membro da tradição kantiana, fundacionista, universalista) e de Taylor e McIntyre, por outro (relaxando sua crítica à teoria da “natureza humana” oferecida por esses autores e exibindo maior simpatia por suas concepções morais contextualistas). De fato, sua noção contextual de racionalidade, sua teoria – mesmo que

“deflacionista” – do indivíduo humano como uma “rede de crenças” adquiridas no processo de socialização e sua recusa a pensar as normas de justiça (ou normas morais) como simultaneamente contextuais e transcendentais, indicam sua proximidade com a tradição comunitarista³⁰.

Uma noção ampliada de racionalidade

O etnocentrismo de Rorty não é, como vimos, incompatível com a disposição de ampliar os contextos de validade de critérios e crenças. Porém, aparado como é por uma concepção contextualista da razão, não há nada – além da construção histórica, contingente, dessa mesma disposição que para Rorty caracteriza justamente “nós, liberais entusiastas do Atlântico Norte” (RORTY 1998) – que faça dessa disposição uma *exigência*. Do ponto de vista da teoria, nada impede que os contextos de validade permaneçam fechados em si mesmos e, o que é ainda mais crucial, a própria teoria não fornece meios para tratar esse fracasso em ampliar tais contextos como um desvio, como um problema. É com essa linha de argumentação, a partir de algumas críticas de Habermas e McCarthy, que quero indicar as limitações da concepção contextualista de racionalidade de Rorty.

Em “Richard Rorty’s pragmatic turn”, Habermas afirma:

³⁰ A distinção que Rorty oferece das esferas pública e privada, no entanto, o coloca mais próximo da tradição liberal. A esse respeito, conferir por exemplo “Private irony and liberal hope” (RORTY 1991: 73-95). Desse ponto de vista, a posição de Rorty deve ser vista segundo a caracterização mais nuançada que Taylor oferece em “Cross purposes: the liberal-communitarian debate” (TAYLOR 1989). Taylor distingue, no debate, questões “ontológicas” de questões de “advocacy”; nesse sentido, do ponto de vista ontológico – dada a caracterização do indivíduo como uma rede de crenças adquiridas pelo processo de socialização e preso no interior de um contexto moral (e também cognitivo) específico de justificação – Rorty se aproxima dos comunitaristas, mas sua proposta de “autonomia individual” desvinculada de definições substantivas do “bem comum” o aproxima dos liberais.

Rorty não pode explicar esse impedimento ao sucesso da argumentação [de ampliação dos contextos], que é desnecessário do ponto de vista funcional. Com a orientação em direção a “mais e mais” audiências, “maiores e maiores”, e “crescentemente diversificadas”, Rorty introduz uma idealização fraca que, segundo suas próprias premissas, não é evidente. Tão logo o conceito de verdade é eliminado em favor de uma validade epistêmica para-nós que é dependente do contexto, o ponto de referência normativo necessário para explicar por que um proponente deve procurar assentimento para “p” *para além dos limites de seu próprio grupo* desaparece. (...) Não há razão nenhuma para a expansão, na forma de um descentramento [da perspectiva], da comunidade de justificação, dado que Rorty define “meu próprio *ethnos*” como o grupo diante do qual eu me sinto obrigado a me explicar. (HABERMAS 2000: 51)

Essa noção de “descentramento da perspectiva” do falante de um vocabulário V quando diante da tarefa de chegar a um acordo com um falante do vocabulário V' (ou pelo menos, de interpretar adequadamente as suas afirmações) retoma uma crítica anterior de Habermas a Rorty. Em “The unity of reason in the diversity of its voices”, Habermas parte da idéia, que compartilha com Rorty, de que nenhuma consideração científica ou filosófica poderia revelar uma estrutura universal da razão, uma “gramática” necessária comum a todas as linguagens:

[Após a virada linguística], assim como antes [dela], nada impediria o conceito de *uma* razão hoje se a filosofia e a ciência fossem capazes de chegar, através da crosta impenetrável da linguagem natural, até a gramática lógica de uma única linguagem que descreve o mundo, ou se pudessem ao menos chegar próximo desse ideal de forma promissora. (HABERMAS 1992: 134)

No entanto, a simples afirmação da multiplicidade de estruturas de racionalidade meramente inverte o argumento:

Em contraste, se mesmo a atividade reflexiva da mente permanecesse presa nos limites gramaticais de vários mundos particulares linguisticamente constituídos, a razão necessariamente se desintegraria em uma multiplicidade de encarnações incomensuráveis. (HABERMAS 1992:134)

Habermas vê Rorty, se ainda preso a essa dicotomia de uma razão única, universal (metafísica) e uma multiplicidade irreduzível de padrões de racionalidade,³¹ adotando uma versão “cautelosa” de contextualismo que, como vimos, evita a tese da incomensurabilidade total de vocabulários:

Rorty explica a objetividade do conhecimento em termos da intersubjetividade de um acordo baseado, segundo a boa tradição wittgensteiniana, em um acordo na nossa linguagem, na nossa forma de vida realmente compartilhada. Ele substitui a aspiração à objetividade com a aspiração à solidariedade dentro da comunidade linguística à qual contingentemente pertence. O contextualista cauteloso não irá estender seu mundo da vida a uma esfera abstrata; ele não deve sonhar com uma comunidade ideal de todos aqueles que comunicam (Apel), liberados de seu provincianismo, como Pierce e Mead sonharam com a comunidade última. Ele deve rigorosamente evitar toda idealização, e seria melhor que ele pudesse se virar sem o conceito de racionalidade. *Pois “racionalidade” é um conceito-limite dotado de conteúdo normativo, um que atravessa os limites de toda comunidade local e se move na direção de uma comunidade universal.* (HABERMAS 1992: 136)

Qualquer idealização, aos olhos de Rorty (segundo Habermas) significaria uma “recaída no objetivismo” e implicaria o distanciamento em relação às práticas reais de “nossa” comunidade. Assim, para o contextualista – mesmo para o

³¹ Rorty é recorrentemente criticado por construir o campo de debate em que se dispõe a ingressar – epistemologia, moral – a partir de dicotomias questionáveis excessivamente convenientes. Conferir HAACK 1995 e CONANT 2000.

contextualista cauteloso – nós não devemos nos deixar enganar e abandonar “a *perspectiva do participante* [de uma comunidade real de justificação] – mesmo que o preço que se tenha que pagar por isso seja um etnocentrismo assumido” (HABERMAS 1992: 136)

A objeção de Habermas tem dois momentos. Em um primeiro, Habermas retoma a noção de Putnam da razão como um ideal regulador que aplicamos à nossa *própria comunidade*, sem o qual a crítica de nossas crenças, práticas e instituições seria, se não impossível, injustificável:

Se a distinção entre uma concepção que é considerada verdadeira aqui e agora e uma concepção que é verdadeira, i. e., uma que é aceitável sob condições ideais, colapsa, então não podemos explicar por que somos capazes de aprender reflexivamente, isso é, capazes também de *aprimorar* os nossos próprios padrões de racionalidade. A dimensão na qual o auto-distanciamento e a auto-crítica são possíveis, e pelo qual as nossas práticas de justificação gastas podem ser transcendidas e reformadas, é fechada assim que aquilo que é racionalmente válido se funde àquilo que é socialmente corrente. (HABERMAS 1992: 137)

Em um segundo momento, Habermas afirma que a insistência de Rorty com a perspectiva do participante – seu etnocentrismo – perde de vista o fato de que o processo de entendimento (entre falantes de diferentes vocabulários, entre diferentes culturas) deve ser entendido como o enfrentamento de perspectivas *simétricas*, na qual “concepções rivais colidem não apenas uma com a outra mas também com padrões de racionalidade conflitantes”. O etnocentrismo de Rorty, afirma Habermas,

fracassa em capturar a simetria entre as afirmações e perspectivas de *todos* os falantes porque descreve o processo de entendimento mútuo como uma incorporação assimilativa do que nos é alheio ao nosso horizonte (estendido) de interpretação. (HABERMAS 1992: 138)

Ora, a crítica de Davidson à idéia de “esquema conceitual”, a consequente demonstração da impossibilidade de fracasso total de tradutibilidade (ou, em termos mais diretos, de relativismo total) indica, primeiro, a “tradutibilidade” – a possibilidade de conferir sentido – como um critério de “linguagem”; segundo, a razoabilidade do princípio de caridade que pressupõe que as crenças, mesmo de um falante de um vocabulário radicalmente diferente do “meu”, são, em geral, verdadeiras. Uma terceira consequência que poderíamos derivar dessa crítica, é que esse falante, além de ser dotado de linguagem – sentenças dotadas de sentidos a que podemos ter acesso – e possuir crenças verdadeiras a respeito do mundo, se dirige a nós a partir de uma *perspectiva* que deve ser levada tanto em consideração quanto o sentido de suas sentenças e a veracidade de suas crenças. Assim, compreendê-lo é procurar não somente acomodar suas crenças a meu vocabulário, mas ser capaz de um descentramento – um movimento de transcendência que não é “metafísico” e precisa ser refeito a cada vez em que nos vemos na situação de busca de entendimento mútuo – que me coloca em posição de ver *desde o ponto de vista alheio, e, ao fazê-lo, suspender provisoriamente os meus padrões provincianos*. Uma noção ampliada de racionalidade deve dar espaço – se não mais para uma noção universal de razão – para esse processo de descentramento. Como diz Habermas,

Em situações de desacordo profundo, não é apenas necessário que “eles” procurem ver a situação desde a “nossa” perspectiva, “nós” igualmente devemos tentar compreender as coisas a partir da perspectiva “deles”. (...) Pois o aprendizado não é apenas nosso nem apenas deles; ambas as partes estão envolvidas nisso da mesma maneira.(HABERMAS 1992: 138)

Justificação, ação social, consenso e racionalidade

A fim de antecipar algumas questões que serão exploradas no próximo capítulo e na conclusão deste trabalho, gostaria de por fim considerar a crítica de Thomas McCarthy à concepção contextualista de razão de Rorty (e seu etnocentrismo), em especial a partir das consequências dessa concepção para uma teoria da ação social.

Para McCarthy, a própria imagem que Rorty oferece do indivíduo como uma rede de crenças adquiridas pelo processo de socialização – “sem nada por trás dessas crenças” – é remanescente de certas teorias da ação social, características do período pós-Segunda Guerra, que “ênfatizam conformidade e consenso na ação social”:

Segundo o paradigma parsoniano então dominante, a ordem social era explicada pela internalização e institucionalização de valores e normas culturais. Consequentemente, os atores sociais eram retratados como profundamente comprometidos, em consequência do processo de socialização, a cursos de ação prescritos ou esperados, enquanto a ação social era conceptualizada como comportamento normativamente regulamentado (...). (MCCARTHY 1991: 28)

A imagem de “ação social” que McCarthy atribui a essa tradição sociológica é bastante semelhante à imagem que Rorty tem do processo de educação:

A grande contribuição de Dewey à teoria da educação foi nos livrar da idéia de que a educação é uma questão de inculcar ou extrair a verdade. A educação primária e secundária sempre será uma questão de familiarizar os jovens com aquilo que os mais velhos *consideram* ser verdade, seja isso verdade ou não. Não é função da educação básica, nem nunca será, desafiar o consenso prevalente a respeito do que é verdade. A socialização deve vir antes da individuação, e a educação para a liberdade não pode começar antes que algumas limitações tenham sido impostas. (RORTY [1989] 1999)

Desconsiderando o que tal afirmação tem de circunstancial, não deixa de ser evidente sua relação com uma visão do processo de socialização como “internalização de crenças e normas” que, por sua vez, está vinculada à imagem contextualista da razão que Rorty oferece. *A socialização é a internalização de um vocabulário*, poderíamos dizer. Ora, se as “regras do jogo” de um vocabulário são internas a ele, se são definidas contextualmente, então é verdade que aprendemos o jogo *jogando*; mas as regras do jogo em questão seriam também a *única coisa* que aprendemos. Não aprenderíamos nenhuma idéia geral do que seja um “jogo”, para além daqueles movimentos autorizados pelas regras que aprendemos, nem seríamos capazes de imaginar a possibilidade de jogar o jogo de forma diferente – ele deixaria de ser um jogo aos nossos olhos. Num certo sentido, segundo esse modelo, nós nos movemos no escuro, em conformidade com as regras.

Para McCarthy, esse “modelo de racionalidade como consenso e conformidade” é, mesmo no nível descritivo, equivocado, mas tem sido recolocado no panorama filosófico por autores como Rorty. Em contraposição a modelos de

ação social (e de racionalidade) que “enfocam exclusivamente em ‘acordo nas respostas’, ‘conformidade com as regras vigentes’, ‘aprovação da comunidade’” e noções semelhantes, McCarthy, a partir do exemplo da obra de Harold Garfinkel (e de Alfred Schutz) propõe a adoção de modelos que conferem um papel maior à atividade dos sujeitos no interior de tais contextos:

O que esses modelos [de racionalidade como consenso e conformidade] nos dão são retratos da prática social sem sujeitos, nos quais os fatores determinantes são a linguagem, a tradição, a sociedade, regras, critérios, normas e coisas semelhantes. A descrição mais densa de Garfinkel do processo de conferir sentido aos contextos cotidianos, com sua ênfase na razão prática dos atores, traz o sujeito de volta à prática social. (MCCARTHY 1991: 31)

Isso porque, segundo McCarthy, o tipo de abordagem característica da “etnometodologia” de Garfinkel procura explicar as práticas sociais como um processo pelo qual “os sujeitos ativamente criam e sustentam os sentidos compartilhados que estruturam e definem as situações de interação” (idem, 28):

Essa abordagem ressalta a atividade irreduzível dos agentes no processo de sustentar a inteligibilidade mútua de suas interações. Eles não dizem simplesmente “aquilo que a sociedade permite que digam”³² ou agem “em conformidade com as normas do dia”. São atores competentes que dominaram o conhecimento cultural necessário e as habilidades sociais exigidas para lidar com as situações à medida em que surgem. (MCCARTY 1991: 30)

*

³² Rorty, de forma mais retórica do que literal, mas significativa, afirma que a verdade é aquilo que “society lets us get away with”.

O objetivo deste capítulo foi examinar algumas consequências da noção contextual de razão que Rorty, a partir da identificação da centralidade da noção de “vocabulário” para a reflexão filosófica pós-virada linguística, considera inescapável em um horizonte filosófico pós-metafísico. Ao caracterizar sua obra como uma continuação do processo de destranscendentalização da tradição analítica, Rorty sugere que ambos os movimentos – as viradas linguísticas e pós-metafísicas – estariam sendo levados a sua conclusão necessária com a adoção de uma concepção contextualista. De um lado, a constatação do caráter contextual do conhecimento não é incompatível com a afirmação de sua objetividade, blindada contra ataques céticos quando definida de forma que combina uma visão causal da relação dos vocabulários com o mundo e uma noção contextual, intersubjetiva, de justificação (validade), seguindo as formulações de W. O. Quine e W. Sellars. Ao afirmar, igualmente, a dispensabilidade da noção de uma “construção do mundo” a partir de esquemas conceituais, seguindo Donald Davidson, Rorty evita que sua noção de vocabulário tenha consequências relativistas radicais. No entanto, a forma como Rorty caracteriza e soluciona o problema da “incomensurabilidade parcial” de vocabulários – as situações em que dois falantes de vocabulários distintos se vêem diante da necessidade de se entenderem – tem duas consequências que apontam para as limitações, tanto filosóficas quanto sociológicas, de sua noção contextualizada de razão: o etnocentrismo de Rorty, do ponto de vista filosófico-normativo, exclui do processo de entendimento a perspectiva do observador, enfocando exclusivamente a perspectiva do participante e, do ponto de vista

sociológico-descritivo, inviabiliza a explicação do processo de ação social como uma relação entre ação individual e estrutura social.

4. A transformação da filosofia

A relaboração de problemas tradicionais da filosofia a partir de uma concepção pragmática (holística, contextualista) da linguagem tem, para Rorty, implicações para a própria natureza da reflexão filosófica. Desde cedo, de fato, questões metafilosóficas ocupam um lugar central em sua crítica não apenas à tradição analítica de orientação positivista, mas igualmente a toda uma linhagem moderna que, segundo Rorty, viu na epistemologia o fundamento da filosofia. A convergência da retomada historicista³³ com os desenvolvimentos da própria tradição analítica “pós-positivista” (em especial, a obra de Quine, Sellars e Davidson, todas em alguma medida relacionadas ao “segundo” Wittgenstein) apontam para uma reconsideração do papel da filosofia. Os caminhos que levam à proposta de Rorty de uma “cultura pós-filosófica” são diversos – podemos citar, sem nenhuma ordem específica, a sua reabilitação do pragmatismo (ainda que dificilmente tão heróica quanto alguns de seus admiradores fazem parecer), o clima acadêmico e cultural do período de amadurecimento de Rorty como intelectual, sua crítica à concepção do conhecimento como representação, entre outros motivos. Neste capítulo, abordarei essa questão a partir da consideração das consequências metafilosóficas que Rorty associa a sua concepção pragmática

³³ Rorty editou na década de 1980, junto com Quentin Skinner e J. B. Schneewind, a antologia *Philosophy in history* (Cambridge: Cambridge University Press: 1984), que advogava a necessidade de “contextualização socio-histórica” para a leitura e compreensão dos textos filosóficos (a respeito, conferir GROSS 2003).

da linguagem, procurando preservar no horizonte da discussão os tópicos abordados nos capítulos anteriores.

Para adiantar o argumento que será desenvolvido neste capítulo: Rorty associa a tradição filosófica moderna centrada na epistemologia à tentativa de elaborar uma teoria universal da racionalidade. Essa tradição teria se apoiado em uma concepção do conhecimento como representação, e da filosofia como a disciplina capaz de identificar as “representações privilegiadas” que fundamentam todo conhecimento verdadeiro e, por isso, estabelecer o limite entre “conhecimento” e “opinião”; para colocar em termos mais diretos, essa tradição se caracteriza pelo projeto de explicar e fundamentar a idéia de *acordo racional* universal. Tanto em sua versão clássica, mentalista, quanto em sua versão contemporânea, linguística, a tradição filosófica centrada na epistemologia teria se ocupado em oferecer uma referência neutra, ahistórica, para toda investigação possível. Um dos pressupostos (ou resultados) dessa tradição seria a separação dos domínios do conhecimento entre as disciplinas que se aproximam do ideal das ciências naturais e aquelas, epistemologicamente mais frágeis, que se distanciam desse ideal. Um exemplo claro desse pressuposto é o projeto do positivismo lógico de mostrar que o discurso metafísico é “vazio de sentido” e, por isso, “irracional”. Justamente, a possibilidade de fazer essas distinções – dentro / fora dos limites da razão, dotado de sentido / sem sentido, racional / irracional – e a atribuição desse papel à filosofia teria caracterizado essa tradição filosófica que, na leitura de Rorty, dominou a filosofia desde o século XVII.

Para Rorty, porém, uma concepção contextualista da linguagem aponta para o fato de que essas distinções todas se reduzem à distinção menos rígida

entre discursos comensuráveis e discursos incommensuráveis. O desdém dos positivistas lógicos pela metafísica é explicado pela distância entre os dois projetos filosóficos e a incompreensão que nasce da falta de familiaridade com o vocabulário alheio. A história da filosofia deve ser vista, segundo Rorty, a partir do esquema kuhniano de “discursos normais” sendo gradativamente reformulados a partir da crítica advinda de “discursos anormais”, temporariamente incommensuráveis com o discurso normal, mas que acabam por induzir uma mudança radical no vocabulário filosófico. A idéia de uma filosofia científica, cujos problemas e métodos são claros e definidos, deve ser vista a partir dessa perspectiva historicista: quando um conjunto de problemas e métodos se estabiliza e conquista legitimidade diante da comunidade intelectual, ele é encarado como um empreendimento sistemático, racional, porque compartilhado. Os “ruídos” que se fazem ouvir na periferia desse discurso normal, no entanto, são uma espécie de *memento mori*: com o tempo, o discurso normal é reformulado até que se torne, da perspectiva daquele discurso antigo, irreconhecível. Esse esquema explica, para Rorty, a transformação da filosofia. No entanto, Rorty também considera que o trabalho de arquivista que é a sina do filósofo preso no interior de um discurso normal é pouco para uma cultura carente da capacidade transformadora que caracteriza a disciplina, ou ao menos parte dela; assim, entre um papel sistemático, científico, de um Kant, e um papel transformador, “edificante”, de um Nietzsche, Rorty crê que o filósofo deve preferir o segundo. Rorty não deixa claro, no entanto, por que a opção, apontada explicitamente na última parte de *A filosofia e o espelho da natureza*, entre pensar a filosofia e sua transformação a partir do “atrito” com outras disciplinas e pensá-la segundo o poder criador de um gênio

individual (um eco do romantismo tardio de Whitman e Emerson) deve recair na segunda imagem.

Rorty considera que a procura por uma referência neutra que baliza todo conhecimento caracterizou a tradição filosófica moderna centrada na epistemologia:

A noção de que existe uma referência neutra permanente cuja “estrutura” a filosofia pode exibir é a noção de que os objetos a serem confrontados pela mente, ou as regras que orientam a investigação, são comuns a todos os discursos, ou pelo menos a todos os discursos a respeito de um mesmo tópico. Assim, a epistemologia procede segundo o pressuposto de que todas as contribuições a um discurso são comensuráveis (...) “Comensurável” quer dizer capaz de ser colocado sob um conjunto de regras que explicam como atingir um acordo racional que poria fim ao debate em cada tópico a respeito do qual houver afirmações em conflito. (RORTY 1979: 316)

Essa concepção da filosofia como epistemologia assume a necessidade de encontrar as “bases comuns” (*common grounds*) a todo discurso, ou a todo ser humano. A própria idéia de que uma epistemologia pode ser construída, diz Rorty, “pressupõe que tal base comum exista” (RORTY 1979: 316). A “localização” dessa suposta base comum teria variado ao longo da história da epistemologia:

Por vezes se considerou que essa base comum está fora de nós – por exemplo, no domínio do Ser por oposição ao domínio do Vir-a-ser, nas Formas que guiam e são o objetivo da investigação. Por vezes se pensou que essas bases estão dentro de nós, como na noção cara ao século XVII de que quando entendermos as nossas mentes seremos capazes de entender o método adequado para

encontrar a verdade. Na filosofia analítica, se imaginou que essa base repousa na linguagem, que supostamente fornece o esquema universal para todo conteúdo possível. (RORTY 1979: 316-317)

A própria noção de racionalidade, para a epistemologia, depende da existência dessa base comum. Assim, a epistemologia coloca o filósofo no lugar de um “guardião da racionalidade”:

Se negamos que existem fundações que servem como base comum para adjudicar afirmações de conhecimento [knowledge claims], a noção do filósofo como guardião da racionalidade é supostamente colocada em perigo. Mais genericamente, se dissermos que não há “epistemologia” possível [isto é, uma teoria universal do conhecimento] e que nenhum substituto para ela pode ser encontrado, por exemplo, na psicologia empírica ou na filosofia da linguagem, podemos ser interpretados como dizendo que não existe “consenso (ou dissenso) racional”. (RORTY 1979: 317)

Questionar a idéia de uma filosofia científica e a noção de racionalidade universal, como Rorty faz em sua obra, parece colocar em questão a própria função da filosofia. Privado do papel de elaborar uma teoria do conhecimento e da racionalidade, o filósofo vê ameaçado o seu ganha-pão. No entanto, a obra de Rorty sugere que, no lugar de uma concepção hierárquica da cultura, de uma imagem vertical, por assim dizer, da relação entre os diversos discursos especializados – com a filosofia dando o fundamento para as ciências naturais que são, por sua vez, o paradigma de todo conhecimento e modelo para os demais discursos – coloquemos a imagem de uma cultura horizontal, segundo a qual os diferentes discursos, sem prejuízo de sua autonomia (definida em termos de crenças, critérios etc., específicos), estabelecem diálogos eventuais uns com os

outros. Em *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty afirma que a tradição epistemológica havia associado e confundido dois papéis que o filósofo pode desempenhar:

O primeiro papel é o do diletante bem informado, o intermediário polipragmático, socrático, entre vários discursos. Em seu *salon*, por assim dizer, pensadores herméticos são dissuadidos a sair de suas práticas fechadas sobre si mesmas. O segundo papel é o do supervisor cultural que conhece as bases comuns de todos os outros – o rei-filósofo platônico que sabe o que todo mundo está fazendo saibam eles ou não, porque ele conhece o contexto último (as Formas, a Mente, Linguagem) no interior do qual eles estão fazendo. (RORTY 1979: 318)

Se o segundo papel cabe à epistemologia, o primeiro, afirma Rorty, cabe à “hermenêutica”³⁴. Rorty define hermenêutica como a disposição de estabelecer diálogo e compreensão entre vocabulários distintos, sem que esse diálogo pressuponha uma matriz comum aos vocabulários:

A hermenêutica vê a relação entre vários discursos como tendências de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que una os falantes, mas na qual a esperança de que se chegue a um acordo jamais é perdida enquanto dura a conversação. (RORTY 1979: 318)

Rorty considera que essa abordagem hermenêutica da relação entre vocabulários é uma consequência de uma concepção holística do conhecimento, uma concepção que recusa a idéia de que é possível isolar os elementos básicos

³⁴ O uso que Rorty faz da noção é próprio, e o termo, nesse contexto, não tem necessariamente as mesmas acepções que tem na obra de outros autores contemporâneos.

de uma linguagem ou de um discurso. Isso significa que entender um vocabulário alheio não é algo que possa ser feito segundo um procedimento unívoco (identificando seus relatos de observação ou seus enunciados analíticos, por exemplo), mas sim algo que deve ser feito de forma gradual por meio de um movimento de relacionar a totalidade do discurso a seus elementos individuais, e vice-versa:

Essa linha holística de argumentação diz que nós jamais seremos capazes de evitar o “círculo hermenêutico” – o fato de que não podemos entender as partes de uma cultura, prática, teoria, linguagem, ou seja lá o que for, estranhas, a menos que saibamos algo a respeito de como a coisa toda funciona, ao mesmo tempo em que não podemos entender como o todo funciona até que tenhamos alguma compreensão de suas partes. Essa noção de interpretação sugere que “entender” é mais como se familiarizar com uma pessoa do que acompanhar uma demonstração. (RORTY 1979: 319)

Como dissemos, uma das consequências do abandono da epistemologia (entendida como a busca pela “base comum”, pela “matriz” universal de todo vocabulário possível) em favor da hermenêutica (o esforço não-fundamentado de entendimento entre dois falantes de vocabulários distintos) é uma transformação da própria imagem do conhecimento e da cultura. No lugar de uma distinção entre discursos racionais (as ciências, por exemplo) e irracionais (as artes, por exemplo), essa abordagem coloca uma distinção entre discurso normal e discurso anormal – ou entre discursos que, por seu êxito prático ou explicativo ou pelo simples consentimento tácito dos seus usuários, se tornaram familiares e

discursos que, por sua novidade, ainda não podem ser avaliados de forma não-problemática:

A linha entre os domínios respectivos da epistemologia e da hermenêutica não é uma questão da diferença entre “ciências naturais” e “ciências humanas”, nem entre fato e valor, nem entre o teórico e o prático, nem entre conhecimento objetivo e algo mais frágil. A diferença é simplesmente de familiaridade (...) Somos “epistemológicos” onde entendemos perfeitamente o que está acontecendo mas queremos codificar os eventos com o objetivo de estender, ou fortalecer, ou ensinar, ou “fundamentá-los”. Devemos ser “hermenêuticos” onde ainda não entendemos o que está acontecendo mas somos honestos o bastante para admiti-lo. (RORTY 1979: 321)

Para Rorty, o abandono da tradição filosófica centrada na epistemologia implica uma transformação do próprio papel da filosofia: de “juiz” e “supervisor” de uma cultura concebida hierarquicamente, o filósofo se transforma entre um mediador dos discursos especializados, mediação conduzida segundo um procedimento de “entendimento” que, se por vezes caracterizado por Rorty de maneira etnocêntrica (“a hermenêutica é o estudo de um discurso anormal a partir do ponto de vista de algum discurso normal”, RORTY 1979: 320), parece trazer consigo uma possibilidade de descentramento do intérprete em direção a uma compreensão não-distorcida de um vocabulário estranho:

Para a hermenêutica, ser racional é estar disposto a resistir à tentação da epistemologia – de pensar que existe um conjunto especial de termos no qual todas as contribuições para o debate devem ser colocadas – e estar disposto a *apropriar-se do jargão do interlocutor em vez de traduzi-lo para o seu próprio jargão*. (RORTY 1979: 318)

No entanto, tanto a postura etnocêntrica (resultado, como vimos, da própria concepção holística da linguagem e da noção de “tradução” que Rorty toma emprestada de Davidson) quanto a preferência por uma outra imagem, romântica, do filósofo como “reformador” ou “criador” de vocabulários irão predominar na obra posterior de Rorty, eclipsando tanto a elaboração de uma concepção da relação entre falantes de vocabulários diferentes que não repouse exclusivamente na perspectiva do intérprete (conferir capítulo 3) quanto a imagem do filósofo como mediador de discursos especializados. Para entender o relativo abandono dessa última imagem e a preferência de Rorty pela concepção do filósofo como “criador de discursos anormais”, precisamos retornar uma última vez à obra de Davidson e à apropriação que Rorty faz de sua noção de “metáfora”.

Rorty distingue os empreendimentos sistemáticos na história da filosofia (aqueles associados, principal mas não exclusivamente, à epistemologia) dos empreendimentos “edificantes”. No primeiro caso, a preocupação é com a estabilização de um discurso normal, um programa de pesquisa específico voltado a um conjunto de problemas e dotado de alguns parâmetros que balizam as soluções possíveis (isto é, que estabelecem os critérios de êxito das soluções possíveis). No segundo caso, a preocupação é justamente evitar que essas pretensões sistemáticas sejam levadas a sério demais, e a atividade filosófica, no caso desses filósofos, é uma crítica dos pressupostos dos empreendimentos sistemáticos, sem pretensão de continuidade. Esses filósofos são “periféricos”, a-sistemáticos e não têm preocupação com a “institucionalização de seu próprio

vocabulário”. Se Platão, Kant e Carnap são representantes do primeiro grupo, de filósofos “sistemáticos”, Dewey, Wittgenstein e Heidegger são

os grandes pensadores edificantes, periféricos. Todos os três fazem com que seja impossível ver o seu pensamento como uma expressão de idéias a respeito de problemas filosóficos tradicionais, ou como propostas construtivas para a filosofia como uma disciplina cooperativa e que progride. Eles zombam da imagem clássica do homem, a imagem que inclui a filosofia sistemática, a busca por comensuração em um vocabulário final. Eles insistem na noção holística de que as palavras tomam seu sentido de outras palavras e não em virtude de seu caráter representativo, e no corolário de que os vocabulários adquirem seus privilégios dos homens que os utilizam em vez de sua transparência com o real. (RORTY 1979: 368)

Esses filósofos edificantes não elaboram suas críticas, afirma Rorty, na forma de argumentos. Apesar de enquanto filósofo, estar na obrigação de “oferecer argumentos”,

esse filósofo gostaria simplesmente de oferecer um novo conjunto de termos, *sem* precisar dizer que esses termos são representações de essências recém-descobertas. (RORTY 1979: 368)

Isso porque

Enquanto os revolucionários [no sentido kuhniano] podem se dar ao luxo de ter opiniões a respeito de diversas coisas a respeito das quais os seus predecessores tinham opiniões, os filósofos edificantes precisam rejeitar a própria noção de ter uma opinião, e ao mesmo tempo evitar ter opiniões a respeito do que seja possuir opiniões. Essa é uma posição estranha, mas não impossível. Wittgenstein e Heidegger souberam administrá-la bem. Uma razão para isso é que eles

não crêem que quando dizemos alguma coisa precisamos necessariamente estar expressando uma opinião a respeito de um assunto. Podemos estar apenas *dizendo algo* – participando de uma conversação em vez de contribuindo para uma investigação. (RORTY 1979: 371)

Para Rorty, esse filósofo edificante deve ser a fonte do ruído que força a revisão do discurso normal. Seu potencial é crítico, e não construtivo, justamente porque suas afirmações escapam do contexto normal compartilhado pelos filósofos sistemáticos de plantão.³⁵ Suas afirmações não têm *sentido* porque são movimentos realizados fora do campo de familiaridade criado pelo vocabulário em vigor. Por não terem, nessa acepção, sentido, suas afirmações são *metáforas*. No que segue, quero indicar como a noção de metáfora – enquanto termo não dotado de sentido – que Rorty toma de Donald Davidson tem a função de oferecer uma explicação para a dinâmica histórica dos vocabulários, isto é, para a passagem de um vocabulário a outro. É evidente que, em uma concepção historicista, contextualista da história da filosofia (e do conhecimento em geral) noções de progresso como ampliação da capacidade explicativa ou de “convergência” com uma teoria final ficam comprometidas; o que não cancela o fato, porém, de que esse movimento de passagem de um vocabulário para o outro é um fato que precisa ser explicado. É para explicar essa passagem que Rorty precisa dessa noção de metáfora.

É curioso observar, no entanto, que Rorty, ainda uma outra vez, aponta para pelo menos dois caminhos possíveis pelos quais essa filosofia edificante

³⁵ “Filósofos tão originais e importantes como Nietzsche, Heidegger e Derrida estão forjando novas maneiras de falar, e não realizando descobertas filosóficas a respeito de formas antigas. Como resultado, é pouco provável que sejam bons argumentadores”. (RORTY [1983-1984] 1991: 93)

pode seguir. O filósofo edificante, livre da preocupação em “descobrir”, se preocupa com a “criação” de novas formas de falar a respeito das coisas. Essa criação, ou introdução de formas alternativas de se referir ao mundo, pode ter duas origens:

A tentativa de edificar (a nós mesmos e aos outros) pode consistir na atividade hermenêutica de fazer conexões entre a nossa própria cultura e alguma cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa própria disciplina e outra que parece perseguir objetivos incomensuráveis em um vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na atividade “poética” de criar esses novos objetivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguido, por assim dizer, pelo contrário da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar o *nosso* ambiente familiar com os termos não-familiares de *nossas novas invenções*. (RORTY 1979: 360, grifos meus)

A concepção contextualista da razão de Rorty fecha o acesso, porém, ao primeiro caminho (conferir capítulo 3). Como vimos, o etnocentrismo que para Rorty é consequência necessária de uma tal concepção da razão torna essas “conexões” uma atividade interrompida a meio caminho – a necessidade de traduzir para o nosso vocabulário aquilo que um falante de um vocabulário alternativo nos apresenta faz com que a sombra da “jaula de ferro” da linguagem esteja sempre presente nas situações em que empreendemos uma “atividade hermenêutica”. É em parte por essa razão que Rorty terá de optar pela imagem do filósofo como “introdutor de metáforas”.

É claro que, do ponto de vista da obra do próprio Rorty, essa opção não é determinada pela impossibilidade de reter a imagem do filósofo como articulador

de vocabulários incomensuráveis; não é, por assim dizer, uma opção por um “prêmio de consolação”. Rorty tem razões positivas para sua opção. Para Rorty, a criação de novas metáforas e sua paulatina transformação em palavras dotadas de sentido é o que explica o movimento da história da filosofia e da ciência.

Rorty toma de Davidson a idéia de que uma metáfora não “possui” sentido (a não ser o sentido literal e pouco interessante que as palavras que a compõem possuem). “Sentido”, como as demais noções semânticas (como referência), é propriedade de termos cujo uso prolongado os tornou familiares, com um campo de aplicação claramente determinado. Da mesma forma, a idéia de “cognição” faz sentido apenas no interior de um discurso normal:

Devemos aplicar noções semânticas apenas a usos familiares e relativamente pouco interessantes de palavras, e “cognição” a usos familiares e relativamente pouco interessantes da linguagem, a discursos para os quais existem procedimentos para fixar crenças. (RORTY [1987]1991: 163)

Uma metáfora, no entanto, é um evento linguístico que ocorre fora, por assim dizer, desse campo familiar. Rorty crê que Davidson oferece a melhor abordagem da noção:

Ao colocar a metáfora fora da paleta da semântica, e ao insistir que uma sentença metafórica não possui sentido exceto o seu sentido literal, Davidson nos permite ver as metáforas segundo o modelo de eventos não familiares do mundo natural – *causas* de mudanças de nossas crenças e desejos – em vez de o modelo de *representações* de mundos não familiares, mundos que são “simbólicos” em vez de “naturais”. (RORTY [1987] 1991: 163)

Ora, a crítica de Rorty à epistemologia identifica justamente uma confusão entre “causas de crenças” e “justificação de crenças” (RORTY 1979: 131 e ss.) Eventos no mundo natural podem causar a transformação de nossas crenças – vimos como, para Rorty, a relação causal da mente (ou da linguagem, ou seja lá onde for o lugar em que o conhecimento é assentado) com o mundo não é um problema, quando se adota uma concepção holística do conhecimento – mas não podem servir como justificação para essas crenças. Apenas outras crenças podem ser apresentadas como candidatas a razões para uma crença em disputa. Dessa maneira, uma sentença cunhada de forma não-familiar desempenha o papel que todo evento que tem lugar fora do contexto linguístico familiar deve desempenhar: podem ser causas na transformação das crenças desses contextos, mas não podem ser justificações para essas ou novas crenças. É o que afirma Davidson, em “What metaphors mean”:

Devemos abandonar a idéia de que uma metáfora carrega uma mensagem, que possui um conteúdo ou sentido (exceto, claro, seu sentido literal). As várias teorias [que procuram explicar o que é uma metáfora] (...) não compreendem qual deve ser o seu objetivo. Quando crêem oferecer um método para decifrar um conteúdo codificado, elas na verdade nos dizem (ou tentam nos dizer) algo a respeito dos *efeitos* que as metáforas causam em nós. O erro comum é prender-se aos conteúdos dos pensamentos que uma metáfora provoca e atribuir esses conteúdos à própria metáfora. Não há dúvidas de que as metáforas muitas vezes nos fazem notar aspectos de coisas que não havíamos notado anteriormente; sem dúvida elas nos chamam a atenção para analogias surpreendentes e semelhanças; elas oferecem de fato um tipo de lente ou janela, como diz Black, pela qual vemos o fenômeno em questão. O ponto, porém, não está aqui, mas na questão de como a metáfora está relacionada ao que ela nos faz ver. (DAVIDSON [1978] 2006: 45)

Para Rorty, Davidson está indicando que a metáfora desempenha um papel linguístico não em função de seu sentido, mas de seu uso:

[Davidson crê que] noções semânticas tais como “sentido” têm um papel apenas no interior dos limites bastante estreitos (mas mutáveis) do comportamento linguístico regular e previsível – os limites que demarcam (temporariamente) o uso literal da linguagem. Na imagem de Quine, o domínio do sentido é uma “clareira” relativamente pequena na selva do uso, uma clareira cujos limites estão sendo constantemente ampliados e reduzidos. Dizer, como Davidson diz, que “a metáfora pertence exclusivamente ao domínio do uso” é simplesmente dizer que, porque as metáforas (enquanto ainda vivas) não podem ser parafraseadas, elas estão fora dessa clareira. (RORTY [1987] 1991: 164)

Assim, uma metáfora deve ser avaliada segundo o efeito que tem sobre um vocabulário, e não segundo seu “conteúdo”. Como diz Davidson:

Eu não tenho objeções às descrições dos efeitos da metáfora, apenas com as visões a elas relacionadas a respeito de *como* as metáforas devem produzi-los. O que eu rejeito é que a metáfora realize sua função por possuir um sentido especial, um conteúdo cognitivo específico (...) Uma metáfora desempenha sua função por meio de outros intermediários – supor que ela seja efetiva por carregar uma mensagem codificada é como pensar que uma piada ou um sonho faz uma afirmação que um intérprete sagaz pode parafrasear em uma formulação simples e direta. Piadas ou sonhos ou metáforas podem, como uma imagem ou uma pancada na cabeça, nos fazer apreciar um determinado fato – mas não por significar, ou expressar, o fato. (DAVIDSON [1978] 2006: 46)

Ora, para Rorty, a função fundamental da metáfora é forçar a revisão de nosso vocabulário. Isso porque o ciclo de vida de uma metáfora inclui não apenas

sua existência na periferia do vocabulário, em uma espécie de penumbra do sentido, mas igualmente a incorporação ao vocabulário e sua “normalização”. Nesse processo, a palavra ou sentença passa a circular entre os falantes como uma noção familiar, cujo campo semântico foi estabilizado. Essa incorporação, no entanto, força uma revisão em outras partes do vocabulário, em nome do imperativo da coerência:

Se “compreender” ou “interpretar” significa “colocar sob um esquema pré-existente”, então metáforas não podem ser compreendidas nem interpretadas. Mas se estendemos essas duas noções a fim de que signifiquem “fazer uso de” ou “lidar com”, então podemos dizer que compreendemos uma metáfora da mesma maneira que entendemos fenômenos naturais anômalos. Nós fazemos isso por revisar as nossas teorias a fim de fazê-las caber em torno do novo material. Nós interpretamos metáforas no mesmo sentido em que interpretamos tais anomalias – procurando por possíveis revisões em nossas teorias que podem ajudar a lidar com as surpresas. (RORTY [1987] 1991: 167)

Se o esquema é coerente com uma concepção holística do conhecimento – uma concepção que procura evitar o encerramento dos vocabulários em si mesmos e que procura explicar a passagem de um vocabulário a outro, de um discurso normal a outro, atribuindo um papel fundamental à crítica³⁶, ao ver na metáfora um “instrumento indispensável de progresso moral e intelectual” (RORTY [1987] 1991: 172) – a imagem de um filósofo-gênio, “criador” de novas metáforas parece em descompasso com o espírito pragmático, pós-metafísico, “sociológico” das demais formulações de Rorty. Rorty passa a construir a imagem de um

³⁶ Rorty é criticado recorrentemente por não oferecer parâmetros para a crítica dos vocabulários em vigor. (conferir, por exemplo, BERNSTEIN 1987, FRASER 1988 e PUTNAM 1995).

“gênio” que “transcende o previsível e, por isso, transcende o cognitivo e dotado de sentido” (RORTY [1987] 1991: 169). Para Rorty, isso

não depõe contra o gênio mas, se depõe contra alguém, é contra o “homem de razão” cético. Pois nem o conhecimento nem a moralidade podem florescer a menos que alguém utilize a linguagem para outros propósitos além de realizar movimentos previsíveis em jogos de linguagem correntes. (RORTY [1987] 1991: 169)

Essa posição leva Rorty a se aproximar dos desconstrutivistas franceses, e explica em parte sua opção pela associação da filosofia à literatura e a sua rejeição da associação da filosofia à ciência. Derrida aparece, na interpretação de Rorty, como um exemplo de um filósofo “edificante” que propõe um uso da linguagem não-sistemático. Antes de passar à leitura de Derrida que Rorty oferece em “Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida”, gostaria, de forma breve (antes de passar ao comentário dessa imagem do filósofo cara a Rorty), considerar o ambiente acadêmico que, ao lado de todos os desenvolvimentos teóricos apresentados nesse trabalho, ajudam a compreender as razões que levam Rorty a dar preferência ao filósofo não-sistemático, iconoclasta, produtor de metáforas, em detrimento do “filósofo profissional”, sistemático.

As universidades norte-americanas assistem, ao fim da Segunda Guerra, à ascensão de um movimento generalizado que se convencionou chamar de “novo rigorismo”. Da economia à crítica literária, diz Carl Schorske, houve uma “passagem da abrangência ao rigor, de um engajamento frouxo com uma

realidade multifacetada vista historicamente para a criação de instrumentos analíticos afiados que podiam prometer a certeza ali onde descrições e explicações especulativas haviam prevalecido”. (GROSS 2003: 124). A tendência teria contaminado e modificado todas as áreas das ciências humanas:

A filosofia analítica, como introduzida pelos positivistas lógicos, exemplifica o novo rigorismo, mas a filosofia não foi a única disciplina afetada. A economia assistiu a um movimento em direção à construção de modelos econométricos; o subcampo da ciência política ocupada com a política norte-americana foi tomada por uma onda de behaviorismo; nos departamentos de literatura o “New Criticism atingiu uma ascendência institucional clara por volta dos anos 1950”, focado na formulação de “procedimentos analíticos formais e estruturais que iluminam a particularidade e protegem a autonomia da obra literária”; e na sociologia a “crescente centralidade da quantificação” e da construção de modelos estatísticos em pesquisas de *survey* eram parte da mesma tendência. (GROSS 2003 124. Os trechos entre aspas são citações de SCHORSKE 1997)

Essa preocupação com o rigor está diretamente relacionada ao movimento de profissionalização da atividade acadêmica que também toma impulso no mesmo período. As afirmações da necessidade de rigor, da constituição de um método específico que diferenciasse o especialista de uma determinada área e delimitasse seu campo de atuação dos demais campos são, igualmente, afirmações de limites profissionais:

Assim como o cientificismo a que uma geração anterior de cientistas sociais havia sido suscetível, o novo rigorismo era, no fundo, uma ideologia de profissionalização. (...) Não é difícil mostrar que as principais afirmações programáticas do novo rigorismo são, no final das contas, exatamente a afirmação de fronteiras profissionais. Um pressuposto importante de tais textos, alguns dos quais

escritos antes do florescimento do novo rigorismo, é que o que distingue *insiders* da disciplina dos *outsiders* é a competência técnica, metodológica, entendida de várias maneiras: como competência em lógica formal na visão de filósofos como Rudolf Carnap e Hans Reichenbach, como competência em análise formal de poesia na visão de críticos literários como John Crowe Ransome e Cleanth Brooks, como competência em *design* de pesquisa e estatística na visão de sociólogos como Samuel Stouffer, etc. (GROSS 2003: 126)

O novo rigorismo pode oferecer, assim, profissionalização para áreas que, de outra maneira, se veriam fora do processo de crescimento e reestruturação institucional característico do período pós-Guerra e da Guerra Fria.

Nesse ambiente “científico”, a filosofia analítica assume posição hegemônica no espaço filosófico institucional – nos departamentos de filosofia de universidades de prestígio e, principalmente, nos cargos de direção da American Philosophical Association (APA) – em detrimento da tradição pragmática, considerada pouco rigorosa segundo os novos critérios em vigor.

No período de amadurecimento, por assim dizer, de Richard Rorty como acadêmico e intelectual (os anos 1970), o cenário havia se transformado. Um sinal dessa transformação – além do próprio sucesso editorial de *A filosofia e o espelho da natureza* – foi a assim chamada “revolta pluralista” na APA. Diversos membros da associação, percebendo que os filósofos de orientação analítica estavam dificultando há anos o acesso a filósofos formados em outras tradições a eventos da associação (importante passo na carreira acadêmica e um elemento de capitalização intelectual e profissional), a empregos em universidades de prestígio e à própria direção da associação, organizam um protesto no encontro regional da divisão leste da associação em 1979, exigindo mudanças na estrutura da

associação e o fim do “mandarinato” analítico. Uma eleição foi organizada pelos protestantes, e diversos filósofos não-analíticos foram eleitos para postos importantes da associação. O presidente da divisão, na ocasião, era Richard Rorty. Apesar de pressões internas, Rorty não se moveu para debelar a revolta.

A revolta, indiretamente, influencia a mudança de Rorty do departamento de filosofia de Princeton para uma posição não-disciplinar na Universidade de Virgínia. De certa forma, esse contexto institucional indica o afastamento de Rorty, no nível profissional, do trabalho acadêmico como filósofo. É verdade que, desde seus anos de estudante de pós-graduação na Universidade de Chicago, e depois em Yale, a trajetória intelectual de Rorty é marcada por uma formação que não se restringe aos rigores da filosofia analítica. Mas o declínio do novo rigorismo, e o afastamento de Rorty relativo do meio filosófico, ajudam a entender sua recusa da imagem da filosofia como um empreendimento sistemático, rigoroso, e sua preferência por uma imagem da filosofia que a aproxima menos das ciências naturais e exatas do que da literatura e das artes. Nesse contexto, é significativo que Rorty se volte a filósofos franceses que fizeram seu caminho até as universidades norte-americanas por meio, principalmente, dos departamentos de literatura.

A idéia de que os departamentos de filosofia norte-americanos tendem ao isolamento em relação à produção europeia é uma meia verdade. Desde o século XIX, as posições filosóficas nos Estados Unidos se definiram em relação à obra de grandes nomes da assim chamada filosofia continental, e o idealismo alemão esteve em voga na maior parte dos departamentos de filosofia americanos entre

1870 e 1900 (KUKLICK 2002). Mesmo a tradição analítica, que marca a produção filosófica de grande parte do século XX, deve enormemente a filósofos europeus como Rudolf Carnap, Hans Reichenbach e o “primeiro” Ludwig Wittgenstein. Não surpreende que, nas três últimas décadas do século XX (CUSSET 2003), uma outra potência mundial do mercado das idéias abra para si um nicho em território yankee, e os franceses Jacques Derrida, Felix Guattari, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jean François Lyotard, Julia Kristeva e Michel Foucault se tornam uma tão presença visível, e igualmente incômoda para alguns, quanto os carros japoneses que invadem as ruas dos Estados Unidos mais ou menos no mesmo período.

Esses filósofos franceses, identificados genericamente com o pensamento pós-estruturalista, assumem uma posição de destaque nos Estados Unidos que não haviam conquistado nem mesmo em seu país de origem. Fazem sua reputação, no entanto, não nos departamentos de filosofia, dominados amplamente pelo estilo analítico, mas nos departamentos de literatura. É compreensível, assim, que Rorty, no final da década de 1970 – quando seu questionamento dos êxitos da filosofia analítica já estão sendo articulados e serão tornados públicos com *A filosofia e o espelho da natureza* – se interesse pela obra de Derrida e o interprete como um desses filósofos “edificantes” que, ao provocativamente reduzir a razão à retórica, a teoria à escrita, coloca em questão alguns pressupostos caros à tradição epistemológica. Para Rorty, o valor da obra de Derrida estava no fato de ele lembrar, para uma disciplina que havia se tornada cativa do cientificismo, que a filosofia era mais uma forma de escrita, um gênero literário entre outros. “Podemos ver Derrida”, diz Rorty em artigo de 1977,

“como um escritor que nos ajuda a ver a filosofia como uma forma de escrita, e não como um domínio de investigação *quasi-científico*”. (RORTY 1977: 673)

Como vimos, Rorty considera que, ao mostrar como a distinção entre discurso racional (“científico”, “objetivo”) e discurso irracional (“artístico”, “subjetivo”) pode ser reduzida à distinção entre discurso normal (legitimado e compartilhado) e discurso anormal (novo, “metafórico”), igualmente a idéia de uma separação entre as diferentes disciplinas – ciências naturais e humanas, filosofia e literatura – se torna menos estanque. Do ponto de vista dessas distinções, existiriam, diz Rorty, duas maneiras de entender a natureza da filosofia:

[Uma primeira diz que] desde o começo, a filosofia se ocupou com a relação entre o pensamento e seus objetos, entre representação e representado. O velho problema a respeito da referência ao inexistente, por exemplo, foi tratado de várias maneiras insatisfatórias por causa do fracasso em distinguir questões propriamente filosóficas a respeito de sentido e referência de questões não-filosóficas motivadas por preocupações científicas, éticas e religiosas. Uma vez isoladas adequadamente, no entanto, podemos ver a filosofia como um campo cujo centro é uma série de questões a respeito da relação entre as palavras e o mundo. O movimento recente de purificação, indo da preocupação com idéias à preocupação com sentido, dissipou o ceticismo epistemológico que motivou grande parte da filosofia no passado. Isso proporcionou à filosofia uma área de investigação mais limitada, mas mais auto-consciente, rigorosa e coerente. (RORTY [1978-79] 1982: 91)

Evidentemente, essa caracterização da filosofia é uma paráfrase da concepção da atividade filosófica que anima a tradição analítica. A idéia de que existam não apenas problemas próprios à filosofia, independente do contexto histórico, mas igualmente um método adequado para tratá-los (ainda que não

definitivamente desenvolvidos) é um pressuposto básico dos filósofos que Rorty identifica com a filosofia “científica” (conferir capítulo 1). A filosofia pode ser vista, alternativamente, como apenas uma determinada tradição de textos – como o nome para um certo cânone, historicamente definido, o nome de uma disciplina cujo currículo pode ser indefinidamente alterado em função das preocupações e interesses presentes:

Podemos descobrir quem são, para o mundo intelectual contemporâneo, os “filósofos” simplesmente ao reparar em quem está comentando uma determinada sequência de figuras históricas. “Filosofia”, enquanto o nome de um setor da cultura, nada mais é do que “discurso a respeito de Platão, Santo Agostinho, Descartes, Kant, Hegel, Frege, Russel... e outros”. A filosofia deve ser vista como uma forma de escrita. Ela é delimitada, como qualquer outro gênero literário, não por forma ou assunto, mas pela tradição – um romance familiar que inclui, por exemplo, papai Parmênides, o velho e honesto tio Kant e o irmãozinho mau Derrida. (RORTY [1978-79] 1982: 92)

Para Rorty, Derrida deve ser visto como um representante dessa tradição não-kantiana, para a qual “não existem problemas filosóficos persistentes” e cuja reflexão não apenas não está voltada à solução de problemas, mas que igualmente não sustenta teses nem apresenta argumentos. Em vez de ver noções como “verdade”, “beleza” e “bondade” como “objetos eternos que procuramos localizar e revelar”, esses filósofos “os concebem como artefatos cujo *design* fundamental nós precisamos recorrentemente alterar”. Assim, Rorty vê Derrida preocupado em nos fazer ver como a filosofia poderia parecer caso a concepção “kantiana” da filosofia não estivesse tão enraizada em nossa vida intelectual:

Derrida está tentando fazer para a nossa “alta” cultura aquilo que os intelectuais secularistas do século XIX tentaram fazer para a sua. *Ele está sugerindo como as coisas poderiam parecer caso a filosofia kantiana não estivesse tão enraizada na nossa vida intelectual, assim como os seus predecessores sugeriram como as coisas poderiam parecer se nós tivéssemos a religião enraizada em nossa vida intelectual.* (RORTY [1978-79] 1982: 98)

Um ponto central nessa tentativa de rever os fundamentos de nossa “vida intelectual” é a consideração do papel da escrita na atividade filosófica. Para Rorty, a sugestão de Derrida de que a filosofia é uma forma de escrita incomoda os filósofos de orientação mais sistemática justamente porque, dada a concepção desses filósofos do que seja a reflexão filosófica, para eles a escrita é um *meio*, um veículo de idéias ou sentidos que, idealmente, deveria ser “transparente”, não interferindo na própria elaboração e comunicação dessas idéias. Rorty diz que, segundo Derrida, esses filósofos

pensam que a escrita é um meio para representar fatos, e quanto mais “escrita” a escrita é – quanto menos transparente a o que representa e mais preocupada com sua relação com a escrita de outros – pior ela é. (RORTY [1978-79] 1982: 95)

Por outro lado, a importância da escrita para filósofos como Derrida – e, naturalmente, para o próprio Rorty – deriva da convicção de que a filosofia é uma atividade de construção e desconstrução de imagens do ser humano e da vida social; ou, para colocar em termos mais familiares à obra de Rorty, de construção e desconstrução de vocabulários.

Para Rorty, Derrida é um “colega anti-representacionista”, e sua forma de crítica à tradição filosófica pode ser compreendida a partir da dinâmica entre discurso normal e discurso anormal. O filósofo sistemático, trabalhando diligentemente no espaço seguro do discurso normal, pode se relacionar com a escrita de forma simples e direta. Sua atividade se resume a movimentos codificados e previsíveis como “demonstrar” ou “classificar”. O filósofo revolucionário, no entanto, precisa da escrita de forma mais premente: sua reflexão envolve a realização de movimentos imprevisíveis, usos não familiares dos recursos de um vocabulário, a criação de novos sentidos. Assim, o filósofo sistemático “não precisa” escrever – não nesse sentido mais radical do termo – mas os filósofos “revolucionários”, por serem justamente esses inventores de metáforas, esses ampliadores e revisores dos vocabulários correntes, não podem fazer outra coisa senão escrever. A filosofia, em seus momentos verdadeiramente liberadores é, para Rorty, acima de tudo, uma forma de escrita:

Normalidade, nesse sentido, é aceitar sem questionamentos o cenário linguístico montado que confere à demonstração (científica ou ostensiva) a sua legitimidade. Cientistas revolucionários precisam escrever, assim como cientistas “normais” não precisam. Políticos revolucionários precisam escrever, assim como políticos parlamentares não precisam. Filósofos dialéticos como Derrida precisam escrever, assim como filósofos kantianos não precisam. (RORTY [1978-79] 1982: 106)

E a diferença entre o filósofo “normal” e o filósofo “revolucionário” é, assim, a diferença entre o intelectual “disciplinado” e o “gênio”:

A investigação normal exige problemas e métodos comuns, disciplina profissional e institucional, o consenso de que certos resultados foram atingidos. A investigação anormal – chamada de “revolucionária” quando bem sucedida e “maluca” quando não – exige apenas gênio. (RORTY 1977: 679)

Essas considerações implicam, na opinião de Rorty, a dissolução da distinção dos limites disciplinares (ou de gênero) entre filosofia e literatura. É certamente ponto pacífico que a filosofia é um gênero textual – seu suporte privilegiado é a palavra escrita, na forma de diálogos, tratados, monografias e ensaios.³⁷ Rorty deseja, no entanto, levar essa constatação um passo adiante, e dissolver qualquer distinção mais relevante do que a diferença entre “cânones” ou “tradições”:

A única forma da distinção entre filosofia e literatura de que precisamos é uma delineada segundo o contraste (transitório e relativo) entre o familiar e não familiar, em vez de um contraste mais profundo e mais excitante entre o representacional e não representacional, ou entre o literal e o metafórico. (RORTY [1983-1984] 1991: 87)

A crítica de Rorty à concepção representacional do conhecimento, como vimos, procura mostrar que (1) só precisamos pensar no conhecimento como representação se insistirmos na confusão entre causa e justificação de crenças e, igualmente, considerarmos que somente uma teoria sobre as representações privilegiadas (auto-evidentes ou quase) pode nos oferecer uma explicação para o fato de que aceitamos algumas crenças e rejeitamos outras e (2) a diferença entre

³⁷Collins considera que o centro da vida intelectual do filósofo, no entanto, são as interações face-a-face em colóquios, seminários, encontros etc. Conferir COLLINS 1998.

termos ou sentenças dotados de sentido e termos e sentenças desprovidos de sentido se reduz à diferença entre usos familiares e usos não familiares da linguagem. Assim, todo vocabulário é “representacional”, em um sentido necessariamente trivial – está em contato com o mundo, se refere a esse mundo – e em todo vocabulário, seja ele científico ou artístico, a dinâmica entre usos literais e usos metafóricos está presente.³⁸ Rorty considera que essas distinções (representacional/não representacional, literal/metafórico) oferecem uma distinção artificial entre filosofia e literatura. Levando adiante a sua crítica à “filosofia científica” (capítulo 1), Rorty atribui a vigência dessa distinção a uma auto-imagem da filosofia – como um empreendimento sistemático concebido nos moldes da atividade científica – que deve ser abandonada.

Para Rorty, a distinção entre usos familiares e usos não-familiares de um vocabulário está associada a duas “situações de conversação” diferentes:

Uma delas é o tipo de situação encontrado quando as pessoas concordam, no geral, a respeito do que querem e se colocam a falar a respeito da melhor forma de consegui-lo. Em tais situações não é necessário que ninguém diga nada terrivelmente não familiar, pois a argumentação é, em geral, a respeito da verdade de afirmações mais do que a respeito da utilidade do vocabulário. A situação que contrasta com essa é uma na qual tudo está à disposição ao mesmo tempo, na qual os motivos e os termos da discussão são um assunto central da argumentação. (RORTY [1983-1984] 1991: 88)

³⁸ Vale lembrar que uma das duas fontes (ao lado de Davidson) para o tratamento que Rorty oferece à noção de metáfora e seu papel na transformação dos vocabulários é o estudo de Mary Hesse a respeito do papel da metáfora no discurso científico. Conferir HESSE 1980.

Para Rorty, essa distinção permite que pensemos momentos “literários” ou ‘poéticos’ ocorrendo em qualquer área da cultura – “ciência, filosofia, pintura e política”. Mas aquilo que Rorty chama de a “ilusão” da filosofia (científica), ao contrário, teria apostado na possibilidade de firmar a distinção entre ciência e os demais campos da cultura a partir da distinção entre sentenças dotadas de sentido (verificáveis, por exemplo) e aquelas não dotadas de sentido. Essa ilusão está diretamente relacionada à idéia de um “vocabulário final”:

[Esses filósofos] gostariam de mostrar que existe realmente apenas uma linguagem e que todas as outras (pseudo) linguagens carecem de alguma propriedade necessária para que tenham “sentido”, sejam “inteligíveis” ou “completas” ou “adequadas”. É essencial para a filosofia, conforme definida por essa ilusão, ter como horizonte alguma afirmação do tipo “Nenhuma expressão linguística é inteligível a menos que...” (RORT [1983-1984] 1991: 89)

Para Rorty, essa ilusão se traduz na

esperança por uma linguagem que não pode ser glosada, que não exige interpretação, que não pode ser afastada, que não pode ser ridicularizada pelas gerações posteriores. É a esperança por um vocabulário que é de forma intrínseca e auto-evidente final, não apenas o vocabulário mais abrangente e produtivo que elaboramos até o momento presente. (RORT [1983-1984] 1991: 89)

Sendo os limites da inteligibilidade também, em uma perspectiva linguística da razão, os limites da racionalidade, “esses filósofos” veriam, na possibilidade de definir os primeiros – os critérios do “sentido” (Rorty enumera, em referência à tradição do positivismo lógico: “ser traduzível para a linguagem unificada da

ciência”, “satisfaz[er] o critério da verificabilidade”) – a possibilidade de definir os limites de todo discurso racional. A concepção holística da linguagem de Rorty, ao contrário, ao dissolver os limites entre “sentido” e “carente de sentido” na distinção entre usos literais e usos metafóricos da linguagem, mostra que a ilusão filosófica de um vocabulário final, que determina os limites da própria inteligibilidade da linguagem, não pode sobreviver ao seus próprios paradoxos auto-referenciais:

A filosofia, definida segundo a esperança de encontrar uma *única* metáfora, deve buscar alguma afirmação do tipo “Nenhuma expressão linguística é inteligível a não ser...” Além disso, essa afirmação deve ser parte de um vocabulário que é *fechado*, no sentido de que a afirmação é aplicável a si mesma sem paradoxo. Não apenas deveria um vocabulário filosófico ser *total*, no sentido de que qualquer coisa que possa ser dita de forma literal ou metafórica em qualquer outro vocabulário pode ser literalmente dita em seus termos, mas ele deve falar de *si mesmo* com a mesma “legibilidade garantida” com que fala de tudo mais.³⁹ (RORTY [1983-1984] 1991: 92)

Para Rorty, o abandono dessa ilusão da filosofia transforma sua tarefa, de “científica” em “literária”. Em vez da busca pelo vocabulário final, uma constante relaboração dos vocabulários disponíveis – uma relaboração imprevisível, contingente, deixada a cargo dos eventuais filósofos revolucionários que souberem aproveitar as oportunidades de crise de nossa tradição e oferecer maneiras novas e surpreendentes de nos redescrever a nós e aos nossos objetivos.

³⁹ Não é possível, de forma satisfatória, desenvolver essa afirmação no espaço desse capítulo. Mas é sabido que uma das dificuldades que projetos como o positivismo lógico tiveram de enfrentar foi justamente a impossibilidade de demonstrar, sem circularidade, alguns de seus pressupostos fundamentais. Conferir, por exemplo, KUKLICK 2002.

A crítica de Rorty à noção de um vocabulário final é boa, como se diz, até onde vai. De fato, ao adotarmos uma abordagem holística da linguagem, a possibilidade de uma teoria do sentido que desempenhe a função que teorias da representação desempenharam para a epistemologia tradicional – determinar os limites do discurso legítimo – fica para sempre comprometida. Igualmente, a idéia de um discurso “fundante”, de uma disciplina que quer normativamente generalizar os seus achados e servir como crivo de toda validade deve ser criticada e abandonada. O abandono dessas pretensões, no entanto, não precisa necessariamente implicar a dissolução da distinção entre filosofia e literatura. A fim de oferecer um contraste com a posição de Rorty a respeito desse tópico, gostaria de comentar algumas idéias de Jurgen Habermas a respeito da distinção entre literatura e filosofia.

O contraste entre Rorty e Habermas é relevante, neste como em outros tópicos, dada a multiplicidade de posições filosóficas compartilhadas por ambos. Habermas também desconfia das pretensões sistemáticas clássicas da filosofia, e acredita que a virada linguística tem implicações importantes para a redefinição dos problemas filosóficos tradicionais e de seu tratamento, assim como do papel da filosofia (HABERMAS 1992). Fundamentalmente, Habermas concorda com Rorty que a virada linguística pode ajudar a levar a cabo uma mudança de paradigma crucial, do paradigma da filosofia centrada no sujeito a um paradigma intersubjetivo. No jargão de Rorty, essa passagem é equivalente (ou inclui) o abandono da imagem tradicional da epistemologia – conhecimento como representação – em favor de uma nova imagem, do conhecimento como prática social de justificação. Para ambos, essas mudanças forçam a redefinição de

questões de sentido, objetividade, verdade e justificação (HABERMAS 1987, 1990, 1992). Habermas, no entanto, rejeita a conclusão de Rorty de que, uma vez exibidas e criticadas as ilusões metafísicas da filosofia, a filosofia deve necessariamente decretar, se não o seu fim, ao menos a perda irreparável de seu papel distintivo.

Para Habermas, a distinção entre filosofia e literatura não é uma consequência necessária da crítica, realizada com as ferramentas da filosofia pós-*virada linguística*, da filosofia moderna. De fato, Habermas localiza as propostas de dissolução da distinção entre filosofia e literatura no contexto de uma crítica radical da razão iluminista. No rastro de uma tradição iniciada por Nietzsche (HABERMAS 1987), filósofos como Derrida, em sua desconfiança radical da imagem moderna da razão (universal, normativa), procuram dissolver – desconstruir – os fundamentos da metafísica que sustentariam essa concepção da razão. Referindo-se a Derrida, Habermas afirma:

O esforço laborioso da desconstrução tem como alvo, de fato, o desmantelamento de hierarquias conceituais básicas introduzidas subrepticiamente, a derrubada de relações fundacionais e de relações conceituais de dominação, tais como aquelas entre fala e escrita, o inteligível e o sensível, natureza e cultura, interior e exterior, mente e matéria, macho e fêmea. Lógica e retórica constituem um desses pares conceituais. Derrida está particularmente interessado em firmar a primazia da lógica sobre a retórica, canonizada desde Aristóteles, de ponta-cabeça. (HABERMAS 1987: 187)

Segundo Habermas, o papel estratégico dessa crítica específica – a crítica da distinção entre lógica e retórica – é evitar o risco de contradição performativa,

isto é, de realizar uma crítica total da razão utilizando os seus próprios pressupostos (lógica e argumentação, no caso):

Derrida quer expandir a soberania da retórica sobre o reino da lógica a fim de resolver o problema que confronta a crítica total da razão. [Pois] só podemos falar de contradição à luz de exigências de consistência, que perdem sua autoridade ou são ao menos subordinadas a outras demandas – de natureza estética, por exemplo – se a lógica perde sua primazia convencional sobre a retórica. Aí então o desconstrutivista pode lidar com as obras de filosofia como se fosse obras de literatura e adaptar a crítica da metafísica aos padrões de uma crítica literária que não tem ilusões científicas a respeito de si. (HABERMAS 1987: 188)

Para Habermas, no entanto, essa “soberania” da retórica – a função criativa da linguagem – sobre a lógica – a função cognitiva – precisa ser demonstrada. Assim, se autores como Derrida e Rorty desejam usar a estratégia de colocar um fim à distinção entre filosofia e literatura para levar a cabo a crítica à filosofia moderna – à metafísica, à epistemologia – eles precisam antes *provar*, teoricamente, argumentativamente, que “a distinção de gênero entre filosofia e literatura se dissolve quando submetida a um exame detalhado”. (HABERMAS 1987: 189)

Não é possível entrar nos detalhes da crítica de Habermas a essa tentativa de dissolução da distinção de gênero entre filosofia e literatura no espaço deste capítulo. Mas vale indicar, ao menos, que para Habermas alguns desenvolvimentos da filosofia da linguagem – mais especificamente, na linha da filosofia da linguagem ordinária de J. L. Austin – indicam a necessidade de preservar a distinção entre usos ordinários da linguagem e seus usos derivados. O

uso ordinário, cotidiano, da linguagem como meio de coordenação da interação de falantes é de natureza diferente dos usos ficcionais, e no caso do primeiro o imperativo do uso da linguagem como um meio de solução de problemas é fundamental. O uso ficcional é derivado, específico a contextos particulares, e, se é voltado à preocupação com a “revelação” de mundos, não está voltado à preocupação com a verdade de seus enunciados. Nesse caso, a função criativa da linguagem estaria liberada da necessidade de resolver problemas reais ligados à interação com a natureza e à interação social. Rorty, na opinião de Habermas, estaria confundindo – ou ignorando – ambos os usos:

De acordo com Rorty, ciência e moral, economia e política são entregues a um processo de protuberâncias criadoras de linguagem *da mesma maneira* que a arte e a filosofia (...) É possível notar como o pathos nietzscheano de uma *lebensphilosophie* que realizou a virada linguística faz sombra sobre os *insights* sóbrios do pragmatismo: na imagem pintada por Rorty, o processo renovador de revelação de mundos não mais tem um contraponto nos processos intramundanos de avaliação [de enunciados]. O “sim” e “não” de atores agindo comunicativamente é tão prejudicado e retoricamente sobredeterminado por seus contextos linguísticos que as anomalias que começam a surgir durante as fases de exaustão são vistos apenas como sintomas de uma vitalidade que se esvai, ou processos de envelhecimento análogos a processos naturais – e não como o resultado de soluções *deficientes* a problemas e respostas *inválidas*. (HABERMAS 1987: 206)

De fato, é irônico que o imperativo pragmático da utilidade dos vocabulários – que determinam sua aceitação ou abandono, no esquema de Rorty – perca sua força explicativa quando a distinção entre usos da linguagem é dissolvida. A combinação da centralidade da noção de vocabulário com a atribuição de um

papel “criador” para o filósofo – liberado das pressões argumentativas e de solução de problemas pela crítica à filosofia científica – faz Rorty conceber a filosofia como uma prática de criação de vocabulários desvinculada (no nível da teoria) dos problemas concretos que surgem da experiência histórica, social e individual.

Conclusão

Não fosse o tom pretensioso da expressão, o título desse trabalho poderia incluir uma referência a algo como uma tentativa de “crítica da razão contextualista”. Como vimos, se Rorty considera que a virada linguística, quando levada às suas últimas consequências, exhibe os traços profundos de um pensamento pós-metafísico segundo o qual todas as questões filosóficas precisam ser recolocadas em termos de práticas humanas concretas (comunicativas, expressivas, normativas etc.), não deixa tampouco de apontar para a dissolução da própria filosofia ao sugerir que, dada a natureza contingente dessas práticas, resta como última tarefa intelectual (não mais necessariamente filosófica) apenas uma abordagem descritiva de uma multiplicidade irreduzível de “formas de vida” (moral, intelectual, artística). Sem dúvida, Rorty retoma com razão o tema (recorrente) da necessidade de redefinir as fronteiras entre filosofia e ciência; o radicalismo analítico parecia não apenas aprofundar o isolamento da filosofia em relação ao público geral, mas também exibia os sinais de um fracasso mais relevante, a saber, a impossibilidade de levar a cabo de forma satisfatória o seu próprio projeto. Como vimos no primeiro capítulo, no entanto, Rorty parece interpretar a pretensão de cientificidade da filosofia analítica como uma ameaça mais grave do que ela realmente é: de forma quase incompatível com sua concepção kuhniana da história da ciência e da filosofia, Rorty rejeita toda aproximação da filosofia com a ciência – e toda tentativa de atribuir à primeira características da segunda – a partir de uma concepção restrita de ciência, presa

a ideais clássicos de “verdade”, “certeza” e “universalidade” e distante da auto-consciência falibilista da ciência (e da filosofia da ciência) moderna.

Essa crítica às pretensões universalistas da filosofia, no entanto, está diretamente ligada à forma como Rorty procura dar continuidade aos argumentos de Quine e Sellars contra o empirismo. Como vimos, Quine dissolve a noção de “verdades analíticas” (enunciados que, como o exemplo clássico “todos os solteiros são não-casados”, são verdadeiros apenas em função de seu significado) ao sugerir que a única distinção entre enunciados contingentes (revisáveis) e enunciados necessários (necessariamente verdadeiros) é a distinção pragmática entre as crenças menos ou mais enraizadas de uma comunidade linguística. Sellars, por sua vez, aponta para o fato de que os “dados dos sentidos” não desempenham o papel na justificação de crenças que tradicionalmente se lhes atribuiu, e que todo enunciado precisa ser justificado não na forma de um confronto com um mundo objetivo, mas no “espaço social das razões”. Essas duas constatações são fundamentais para que Rorty coloque no centro de suas preocupações a análise da relevância dos vocabulários (entendidos como conjuntos coerentes de crenças) a partir dos quais diferentes épocas ou tradições da filosofia colocam e procuram resolver os seus problemas.

Rorty entende essas considerações como indicação do caráter contextual de todo sentido, de toda crença, de toda justificação. A linguagem, entendida como meio de comunicação submetido aos interesses e necessidades de determinada sociedade, não exhibe nenhum tipo de estrutura necessária (nem mesmo as verdades lógicas que pareciam aos gregos a condição de todo discurso dotado de sentido, como os princípios de identidade e de não-contradição). No

entanto, ao redefinir a linguagem (a partir, principalmente, de suas interpretações de Wittgenstein) em termos de *uso*, em detrimento de uma concepção que liga a linguagem à *representação*, Rorty parece deixar de lado uma outra constatação que deve ser, por força, associada à primeira: esse uso da linguagem não é um uso por um sujeito isolado, mas um elemento crucial do processo de *interação* social. É evidente que Rorty não ignora a dimensão comunicativa da linguagem; recorrentemente, Rorty insiste na natureza *social* dos critérios de justificação, e sempre define uma crença justificada como aquela que pode ser argumentativamente defendida diante de uma audiência. Mas o seu contextualismo, quando caracterizado normativamente como etnocentrismo (a idéia segundo a qual *devemos* – mesmo porque é única forma em que *podemos* fazê-lo – compreender um vocabulário segundo os critérios do nosso vocabulário) parece indicar a dificuldade de Rorty em levar mais a sério a idéia de que linguagem é um meio de *interação* que envolve, no mínimo, dois sujeitos com pretensões (de verdade, de racionalidade, de correção moral, etc.) simétricas. O contextualismo de Rorty, por fim, acaba por recolocar, em novos termos, algumas aporias da filosofia do sujeito; a mais importante, no contexto desse trabalho, é a suposta impossibilidade, no quadro de uma concepção contextualista da razão, de ter acesso – não à mente – mas à *racionalidade* dos outros.

A fim de indicar de forma mais precisa como o problema da racionalidade, conforme discutido neste trabalho (como justificação de crenças), pode ser abordado de forma a não recair na concepção contextual apresentada por Rorty (e vinculada àquilo que chamamos, no capítulo 3, de “modelo de racionalidade de tradução-interpretação”), gostaria de discutir brevemente três tópicos: no primeiro,

quero lembrar a importância da discussão sobre a racionalidade como um elemento crucial para a caracterização e crítica da modernidade, pontuando alguns lembretes sociológicos, a respeito do tema; no segundo, a partir da leitura de Hans Joas da obra de G. H. Mead, quero fazer uma breve alusão a uma concepção da comunicação que vê na capacidade de descentramento, de adoção da perspectiva do outro, uma das competências cognitivas exigidas pelo uso da linguagem; no terceiro, a fim de apresentar uma perspectiva contemporânea da questão, gostaria de comentar alguns aspectos do inferencialismo de Robert Brandom mais diretamente ligados ao presente tópico.

Razão, contexto social e modernidade

Em sua resenha (clássica) de *Philosophy and the mirror of nature*, Richard J. Bernstein apontou que a insistência de Rorty com a natureza social das questões tradicionalmente consideradas filosóficas não implica, por si só, a sua dissolução. De fato, a caracterização do conhecimento como um processo social, ou da justificação de crenças como um processo que sempre ocorre no interior de um determinado contexto linguístico – além de ser, hoje, um segredo de polichinelo – apenas recoloca o problema, mas não o resolve definitivamente. De fato, qualquer concepção de razão deve estar vinculada aos processos históricos, sociais, institucionais de seu surgimento e desenvolvimento – ou, até mesmo, de seu desaparecimento. Assim, dizer que objetividade, racionalidade e verdade são “práticas sociais” não é suficiente:

Afirmar, como Rorty o faz diversas vezes, que “dizer o Verdadeiro e o Certo é uma questão de prática social” (p. 179), ou que “a justificação é uma questão de prática social” (p. 186) ou que “a objetividade deve ser entendida como conformidade a normas de justificação que encontramos à nossa disposição”, não é suficiente. *Precisamos saber como compreender essas “práticas sociais”, como são geradas, mantidas e como desaparecem.* (BERNSTEIN 1980: 772)

Para Randall Collins, essa é uma deficiência da produção filosófica contemporânea em geral: se, de um lado, os filósofos têm aceitado que seus objetos de investigação estão sempre presos a um contexto social, por outro lado a filosofia ainda não realizou aquilo que chama de “a passagem do social para o sociológico”:

É amplamente aceito que questões sobre o conhecimento, sobre a ciência, sobre o discurso intelectual em geral, estão enraizadas em um contexto social. Ainda assim, a filosofia ainda não realizou a transição do social para o sociológico. Os filósofos invocam o social de forma genérica e não-problemática [*taken-for-granted way*], e seu uso da sociologia real é fraco e muitas vezes mal informado. (COLLINS 1988: 669)

Collins tem razão, ainda, ao sugerir que o “contexto social” é evocado sempre apenas como argumento para as diversas formas de historicismo e relativismo e, no geral, como uma maneira de demonstrar a impossibilidade de se fundamentar filosoficamente o conhecimento. E a apropriação da idéia da “natureza social do conhecimento”, ainda segundo Collins, tem sido pouco produtiva na medida em que tem servido meramente para chutar o cachorro morto do positivismo. Certamente vale para Rorty a idéia de que alguns filósofos puxam

triunfalmente da manga a carta do “contexto social” não para iniciar uma nova rodada, mas para colocar um fim no jogo.

Jeffrey Alexander sugere que a constatação da natureza histórica de formas universais (ou supostamente universais) de cognição ou de moral não é incompatível com levá-las a sério como estruturas que merecem ser preservadas e desenvolvidas. Para Alexander, “critérios de avaliação, ainda que relativos a um contexto, podem ser tanto mais como menos universalistas” (ALEXANDER 1995: 91). Ainda,

O conhecimento teórico nunca pode ser nada além do esforço socialmente enraizado de agentes históricos. Mas esse caráter social não nega a possibilidade do desenvolvimento seja de categorias generalizantes ou de formas de avaliação crescentemente disciplinadas, impessoais e críticas. (ALEXANDER 1995: 91)

Alexander retoma o tema weberiano do desenvolvimento de formas cognitivas universalistas e impessoais como marca da modernidade, segundo o qual “padrões universais de avaliação, e estruturais conceituais impessoais, são produtos de um desenvolvimento milenar da civilização humana”. (idem, ibidem), e se caracterizam justamente pelo desenvolvimento da capacidade – individual, mas também institucional – de descentramento:

O universalismo se apoia na capacidade dos atores de descentrarem-se, de entender que o mundo não gira em torno deles, que eles não são seus criadores, que eles podem estudá-lo de forma relativamente pessoal (...) [O pensamento teórico] é a quintessência do processo de descentramento que distingue o mundo moderno. (idem)

É claro que a capacidade de lidar de forma objetiva com o mundo – um tema comum à obra de pensadores tão diversos como Weber, Freud e Piaget – se desenvolve em contraponto com a constatação do caráter contextualizado dessas mesmas pretensões de objetividade e universalidade. Mas esse deve ser um processo que não encontra em nenhum dos seus momentos o seu fim: a constatação do caráter contextual de nossas competências, de nossos valores e crenças deve ser um impulso para o desenvolvimento de formas mais consistentes de universalidade. Do contrário, a fixação com uma imagem contextual da razão é sintoma ou de pessimismo cultural – da inescapabilidade do caráter fragmentado da modernidade – ou de uma mentalidade regressiva que abandona as pretensões de ampliação do alcance de estruturas (cognitivas e morais) universais e impessoais.

Comunicação e “role-taking”: G. H. Mead

A obra de Mead repercutiu, a princípio, no campo da psicologia social, mas tem sido reapropriada por autores preocupados com a intersecção entre filosofia da linguagem e teoria social (JOAS 1980, HABERMAS 1992, GUNTHER 1993). Para Joas, isso se explica pela combinação, na teoria de *role-taking* de Mead, da vinculação do desenvolvimento da capacidade de uso da linguagem (que não inclui apenas comunicação, mas também, por exemplo, representação) com a capacidade de interação social. Mead, ainda segundo Joas, procura elaborar uma “teoria da intersubjetividade que conceba o *self* como originado socialmente” (JOAS 1993: 216). Ambas as capacidades – uso da linguagem e interação social –

estão ligadas à construção de “expectativas mútuas de comportamento” (idem: 215). Do ponto de vista da comunicação, isso significa que “as pessoas são capazes de reagir a seus próprios gestos e enunciados de forma antecipatória, e assim representar internamente, as respostas possíveis de seus colegas atores” (idem, ibidem):

A possibilidade de comunicação pela representação interna do comportamento de *alter* leva à formação de diferentes instâncias das estruturas de personalidade do indivíduo. Isso porque o indivíduo observa e estima o seu comportamento segundo o comportamento de seus parceiros. O indivíduo é capaz de olhar para si a partir da perspectiva do outro. (JOAS 1993: 216)

Para Mead, a competência linguística pressupõe necessariamente o desenvolvimento da capacidade de adotar perspectivas além da perspectiva egocêntrica. Comunicar-se em contextos linguísticos, e interagir em contextos sociais em geral, envolve não apenas a referência a um universo de sentido (e de normas) comum, mas também a capacidade de entender o outro como um ator dotado de competências semelhantes às minhas, que tem expectativas em relação a mim assim como tenho expectativas em relação a ele(a). Assim como no esquema de Piaget (e de Kohlberg), o desenvolvimento da capacidade de comunicação implica uma ampliação progressiva dessa capacidade de adoção da perspectiva do outro, partindo de outros significativos “concretos” (mãe etc.) em direção a “outros” cada vez mais generalizados. A necessidade de ampliação dos contextos de validade pode ser concebida, na obra de Mead, assim, a partir do desenvolvimento da competência linguística.

O inferencialismo de Robert Brandom

Brandom compartilha do pressuposto pragmatista de que a associação entre *sentido* e expressões linguísticas deve ser abordada a partir da noção de *uso*. Assim, as dimensões normativas da linguagem – assertibilidade, verdade – devem, assim como sugere Rorty, ser compreendidas em termos de “movimentos permitidos” no interior de um jogo de linguagem (BRANDOM 2000: 186). Para Brandom, no entanto, *justificação* e *verdade* são dois tipos essenciais mas fundamentalmente diferentes de avaliação normativa (*normative appraisal*, idem 187):

Podemos perguntar se uma asserção é correta no sentido de o falante estar autorizado [to be entitled] a fazê-la, talvez por ter razões, evidências, ou algum outro tipo de justificação para ela. Isso pode ser concebido na forma de uma indagação a respeito de se o falante pode ser responsabilizado por ter realizado este ato de fala, se o falante *cumpriu as obrigações que as regras do jogo especificam como pré-condições para realizar um movimento desse tipo no jogo*. (...) Mas podemos também perguntar se a asserção é correta no sentido de ser *verdadeira*, no sentido de que as coisas de fato são conforme sugere a asserção (BRANDOM 2000: 187)

Brandom propõe dois tipos de *status* normativo na linguagem (ao menos em sua dimensão cognitiva), uma distinção que deve ser preservada ainda que se ateste o caráter *social* de ambos: compromisso e autorização (*commitment* e *entitlement*). A intenção é “dividir a noção de assertibilidade [justificabilidade]” em dois momentos, preservando a concepção assertibilista de que tais *status* normativos devem ser entendidos segundo o modelo de “movimentos no interior

de um jogo governado por regras” (idem, 188), mas igualmente, com base justamente nesse modelo, associando as sentenças declarativas a conteúdos proposicionais que são “objetivos, no sentido de estarem livres das atitudes dos usuários de uma linguagem” (idem, *ibidem*). A pretensão de objetividade e verdade – vinculada à dimensão normativa de *entitlement* – aparece nesse esquema como uma forma de *atitude linguística*.

Brandom também parte da concepção de Sellars de que uma sentença só assume o papel de uma asserção no interior do contexto um “conjunto de práticas sociais dotados da estrutura de *um jogo de oferecer e demandar razões*” (idem, 189) – oferecer e demandar razões é o núcleo definidor da prática discursiva, No entanto,

Nenhum conjunto de práticas pode ser reconhecido como um jogo de oferecer e demandar razões para asserções a menos que envolva o reconhecimento de pelo menos dois tipos de *status* normativos, *compromisso e autorização* [*commitment and entitlement*] (BRANDOM 2000: 190).

Assumir *compromisso* com uma asserção significa estar disposto a aceitar as demais sentenças que estiverem inferencialmente vinculadas a ela. A disposição de aceitar a sentença “o relógio é vermelho” implica a disposição de aceitar que ele é colorido e assim por diante. Esses compromissos se movem, por assim dizer, para cima e para baixo, e atingem tanto as consequências quanto os pressupostos de uma determinada asserção. Para Brandom, o sentido das asserções deve, aliás, ser entendido justamente segundo essas cadeias de inferências: compreender o sentido de uma sentença é saber quais outras se

ligam a ela dessa forma; e assumir um *compromisso* com uma asserção significa assumir compromisso com inúmeras outras. Nunca casamos apenas com *uma* pessoa; “se quiser a filha, tem que levar a família” – nas duas direções geracionais, quem veio antes e quem vier depois:

Entender uma afirmação, o sentido de um movimento assertivo, exige entender pelo menos algumas de suas consequências, saber com que mais (com quais outros movimentos) nos comprometemos quando fazemos a afirmação (BRANDOM 2000: 191)

Uma das regras fundamentais do jogo de oferecer e dar razões, então, é a do *compromisso consequencial*:

Por essa razão podemos entender o ato de fazer uma afirmação como assumir uma postura normativa particular em relação a um conteúdo articulado inferencialmente. É *endossa-la*, assumir *responsabilidade* por ela, assumir um *compromisso* com ela. A diferença entre tratar algo como uma afirmação e tratar como apenas um ruído, entre tratá-la como um movimento no jogo assertório e tratá-la como um gesto gratuito, é apenas tratar o gesto como a realização de um compromisso que é adequadamente articulado pelas suas relações de consequência a outros compromissos. *Essas relações são relações racionais, pelas quais assumir um compromisso obriga* racionalmente a assumir outros, ligados ao primeiro na forma de consequências inferenciais. (BRANDOM 2000: 192)

Como vimos, no entanto, o compromisso com uma asserção – estar disposto e/ou ser capaz de aceitar seus pressupostos e consequências – não é o único tipo de status normativo que uma sentença pode assumir. Os jogadores do jogo de oferecer e demandar razões também devem ser capazes de distinguir,

para além dos compromissos implicados pelas asserções (sua cadeia inferencial) entre as asserções a que um falante está autorizado. Oferecer razões para uma asserção é procurar mostrar que se está “autorizado” a fazê-la. Uma segunda regra do jogo, então, além do compromisso com a cadeia inferencial de uma asserção, é que um falante deve ser capaz de mostrar que está autorizado a fazer uma determinada asserção. Assim, o “placar” desse jogo precisa exhibir, para cada participante, os seus *compromissos* e as suas “autorizações” [entitlement], isso é, as asserções a que um indivíduo está – dados seu êxito em oferecer razões para ela – autorizado a fazer.

De que forma esse esquema pode complementar uma concepção contextualista da razão? Aparentemente, Brandom apenas dá um tratamento mais detalhado a uma concepção, semelhante em tudo à de Rorty, do carácter social da dimensão normativa da linguagem, em cujo centro está a assertibilidade ou justificabilidade de asserções segundo as regras do jogo em vigor. Duas formulações de Brandom, no entanto, o afastam da concepção mais radicalmente contextual de Rorty: em primeiro lugar, Brandom procura reabilitar a noção de objetividade (que Rorty “dilui” na noção de solidariedade) como uma (outra) dimensão normativa da linguagem, uma que suspende provisoriamente as dimensões contextuais (sem exclusão delas, claro) e procura pensar as asserções em termos não das práticas discursivas de uma comunidade linguística mas em termos do “assunto” [*subject matter*] de que tratam; em segundo lugar, Brandom procura mostrar a insuficiência da “racionalidade de tradução-interpretação” de Davidson-Rorty justamente pela indicação da existência de uma dupla perspectiva

em todo processo de justificação. Gostaria de comentar apenas o segundo desses itens.

Ser “racional”, no esquema inferencialista de Brandom, significa “jogar o jogo de oferecer e demandar razões” (BRANDOM 2002: 6). “Ser racional”, especifica Brandom, “é ser um produtor e consumidor de razões: coisas que podem desempenhar o papel tanto de premissas quanto de conclusões de *inferências*” (idem, *ibidem*). Essa concepção procura incorporar e desenvolver a concepção interpretacional de racionalidade, pois o jogo pressupõe que tratemos um interlocutor engajado na atividade de dar e demandar razões como “dono” de um “placar” próprio de asserções com as quais assume compromisso e às quais está autorizado. Assim, esse encontro entre diferentes placares inferenciais envolve dois movimentos: compreender, de um lado, a cadeia inferencial que se forma entre as crenças de um interlocutor quando combinadas com as crenças que lhe atribuímos, e de outro aquela que se forma entre as crenças que lhes atribuímos e as nossas próprias. Para Brandom, isso significa tanto procurar garantir a coerência entre as supostas crenças do interlocutor e as minhas (como no modelo de Davidson-Rorty) quanto “navegar discursivamente” entre duas perspectivas: “ser capaz de usar as afirmações do outro como premissas para os nossos próprios raciocínios, e saber o que o nosso interlocutor faria com as nossas” (BRANDOM 2002: 7). Assim, essa dupla perspectiva exigida pela interpretação amplia a perspectiva egocêntrica associada ao modelo de racionalidade de interpretação-tradução que a concepção contextual de racionalidade de Rorty implica.

*

A capacidade de assumir diferentes perspectivas, sem que necessariamente uma cancele ou colonize a outra, parece ser um tema que atravessa a cultura moderna. Cervantes nos mostra o mundo simultaneamente da perspectiva de um louco e de um tolo – e de um narrador que preserva o contraponto essencial do mundo objetivo, ainda que, por razões óbvias, ficcional; a conhecida polifonia de Dostoievsky procura desafiar os possíveis juízos morais simplórios do leitor quando, por exemplo, produz nele a identificação – ainda que “racional” – com um assassino; a ciência moderna e o direito moderno procuram instituir formas cada vez mais impessoais e objetivas de avaliação, em um esforço para dar corpo a uma perspectiva livre de compromissos particulares sempre que possível. Ainda que na forma de um projeto a ser realizado, uma concepção de racionalidade desmistificada mas que não abre por isso mão de seu potencial emancipatório é uma das promessas da modernidade. Cabe à filosofia mostrar a necessidade e a possibilidade de levar tal projeto adiante.

Referências bibliográficas

Este trabalho foi realizado na biblioteca Joseph Regestein, da Universidade de Chicago. Todos os textos consultados estavam ou em seu idioma original ou em tradução para o inglês. Todas as traduções de citações são, dessa forma, de minha responsabilidade. Ainda, dadas as práticas de publicação características dos autores relevantes para o trabalho, julguei útil especificar os artigos citados, e não apenas os livros nos quais foram republicados.

ALEXANDER, J. C. "General theory in the postpositivistic mode: the epistemological dillema and the search for present reason", in *Fin de siècle social theory*. Londres: Verso 1995

BERNSTEIN, R. J. "Philosophy in the conversation of mankind". *Review of Metaphysics*, Vol. 33 No.4. (junho de 1980)

_____, "One step forward, two steps back: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy". *Political theory*, Vol. 15, No. 4 (Nov. 1987).

_____, "The resurgence of pragmatism". *Social research*, Vol. 59, No. 4, 1992

BRANDOM, R. *Making it explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____, *Articulating reasons: an introduction to inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____, *Tales of the mighty dead: historical essays in the metaphysics of intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

COLLINS, R. "For a sociological philosophy". *Theory and society*, Vol. 17, No. 5 (Set. 1998).

_____, *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

CONANT, J. "Freedom, cruelty and truth: Rorty versus Orwell", in Brandom, R. (ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell, 2000.

CUSSET, F. *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris : Découverte, 2003.

DAVIDSON, "Truth and meaning" [1967], in *The essential Davidson*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

_____, "On the very idea of a conceptual scheme" [1974], in *The essential Davidson*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

_____, "What metaphors mean" [1976], in *The essential Davidson*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

DUMMETT, Michael. "Can analytical philosophy be systematic, and ought it to be?" [1975], in *After philosophy: end or transformation?* Baynes, K., Bohman, J. e McCarthy, T. (eds.). Cambridge: The MIT Press, 1986.

EVERITT, N. "A problem for the eliminative materialist", *Mind*, New Series, Vol. 90, No. 359 (Jul., 1981), pp. 428-434

_____, "How not to solve a problem for the eliminative materialist", *Mind*, New Series, Vol. 92, No. 368 (Oct., 1983), pp. 590-592

FESTEINSTEIN, M. *Pragmatism and political theory: from Dewey to Rorty*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

FORST, R. *Contexts of justice: political philosophy beyond liberalism and communitarianism*. Tradução de John M. M. Farell. Berkeley: University of California Press, 2002.

FRASER, N. "Solidarity or singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", *Praxis International* 8, 1988.

GROSS, N. "Richard Rorty's pragmatism: a case study in the sociology of ideas". *Theory and society*, vol. 32, no. 1 (Fevereiro., 2003), pp. 93-148.

GUNTHER, K. *The sense of appropriateness: application discourses in morality and law*. Tradução de John Farrell. Albany: State of New York University Press, 1993.

HAACK, S. "Vulgar pragmatism: an unedifying prospect", in Saatkamp, H.J. (ed.) *Rorty and pragmatism: the philosopher responds to his critics*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995.

HABERMAS, J. *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1987.

_____, *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1990.

_____, *Postmetaphysical thinking*. Tradução de William Mark Hoehengarten. Cambridge: The MIT Press, 1992.

_____, "Richard Rorty's pragmatic turn", in Brandom, R. (ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell, 2000.

HALL, D. *Richard Rorty: prophet and poet of the new pragmatism*. New York: SUNY Press, 1994.

HESSE, M. *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*. Bloomington : Indiana University Press, 1980.

JAMES, W. "Pragmatism's conception of truth" [1907], in HAACK, S. *Pragmatism old and new; selected writings*. New York: Prometheus Books, 2006.

JOAS, H. *G. H. Mead: a contemporary re-examination of his thought*. Tradução de Raymond Meyer. Cambridge: Polity Press, 1980.

- _____, *Pragmatism and social theory*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- KUKLICK, B. *Philosophy in America 1720-2000*. New York : Oxford University Press, 2002.
- MALACHOWSKI, A. *Richard Rorty*. Stocksfield: Acumen Publishing, 2002.
- McCARTHY, T. *Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction on contemporary critical theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- MENAND, L. *The metaphysical club: a story of ideas in America*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2002.
- POSNER, R. "Richard Rorty, remembered". Slate Magazine (edição on-line), 18 de junho de 2007 (<http://www.slate.com/id/2168488>)
- PUTNAM, H. "Why reason can't be naturalized" [1982], in *Realism and reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- PUTNAM, H. *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- PUTNAM, H. *Pragmatism, an open question*. Oxford: Blackwell, 1995.
- RORTY, R. "Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy" [1967], in *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- _____, "Incorrigibility as the mark of the mental", *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, No. 12 (Jun. 25, 1970), pp. 399-424
- _____, "Keeping philosophy pure" [1976], in *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.
- _____, "Dewey's metaphysics" [1977], in *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.

_____, "Derrida on language, being and abnormal philosophy", *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 11, Seventy-Fourth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1977), pp. 673-681.

_____, "Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida" [1978-1979], in *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.

_____, *Philosophy and the mirror of nature*. New York: Princeton University Press, 1979a.

_____, "Pragmatism, relativism and irrationalism" [1979b], in *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.

_____, "Cavell on skepticism" [1980-81], in *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.

_____, "Philosophy in America today" [1981], in *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.

_____, "Introduction: Pragmatism and Philosophy" [1982], in *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.

_____, "Postmodern bourgeois liberalism". *The journal of philosophy* 80 (out. 1983), p. 583-9.

_____, "Pragmatism without method" [1983], *Objectivity, relativism and truth – Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, "Deconstruction and circumvention" [1983-1984], in *Essays on Heidegger and others – Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, "The priority of democracy to philosophy" [1984], *Objectivity, relativism and truth – Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, "Solidarity or objectivity?" [1985a], in *Objectivity, relativism and truth – Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, "Epistemological behaviorism and the de-transcendentalization of analytic philosophy" [1985b], in *Hermeneutics and Praxis*. Hollinger, R. (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.

_____, "Freud on moral reflection" [1986], in *Essays on Heidegger and others – Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, "Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor" [1987], in *Objectivity, relativism and truth – Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, "Inquiry as recontextualization: an anti-dualistic account of interpretation" [1988], in *Objectivity, relativism and truth – Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____, *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____, "Education as socialization and as individualization" [1989], *Philosophy and social hope*. London: Penguin, 1999.

_____, "Hilary Putnam and the relativistic menace" [1993a], in *Truth and progress – Philosophical Papers III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____, "Human rights, rationality and sentimentality" [1993b], in *Truth and progress – Philosophical Papers III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____, "Justice as a larger loyalty", in *Philosophy as cultural politics – Philosophical Papers IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____, "Universality and truth", in Brandom, R. (ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell, 2000.

REICHENBACH, Hans. *The rise of scientific philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1951.

SCHOPE, R.K., "Eliminating mistakes about eliminative materialism", *Philosophy of Science*, Vol. 46, No. 4 (Dec., 1979), pp. 590-612

SCHORSKE, C. E. "The new rigorism in the human sciences, 1940-1960", *Daedalus* Inverno 1997.

SMITH, P. "Eliminative materialism – a reply to Everitt", *Mind*, New Series, Vol. 91, No. 363 (Jul., 1982), pp. 438-440

TAYLOR, C. "Cross-purposes: the liberal-communitarian debate". In *Liberalism and the moral life*. Nancy Rosenblum (ed.) Cambridge: Harvard University Press, 1989.