

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAFILSOFIA DE
RICHARD RORTY**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Vinícius dos Santos Brittes

Santa Maria, RS, Brasil

2015

CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAFILSOFIA DE RICHARD RORTY

Vinícius dos Santos Brittes

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Sartori

**Santa Maria, RS, Brasil
2015**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Brittes, Vinícius dos Santos
Considerações sobre a metafilosofia de Richard Rorty /
Vinícius dos Santos Brittes.-2015.
69 f.; 30cm

Orientador: Carlos Augusto Sartori
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2015

1. Richard Rorty 2. Filosofia 3. Conhecimento 4.
Pragmatismo I. Sartori, Carlos Augusto II. Título.

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAFILSOFIA DE RICHARD RORTY

elaborada por
Vinicius dos Santos Brittes

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Carlos Augusto Sartori, Dr.
(Presidente/Orientador)

César Schirmer dos Santos, Dr. (UFSM)

Kátia Martins Etcheverry, Dra. (PUCRS)

Santa Maria, 15 de abril de 2015

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e meu padrasto, pelo apoio sempre constante.

À Julinha, pelo amor e companheirismo.

Aos meus bons e velhos amigos.

Ao prof. Sartori, pela imensa paciência durante estes dois anos.

Ao prof. Larry Wizniewsky, pela inestimável ajuda no pontapé inicial do projeto de dissertação.

Aos professores e funcionários do departamento de Filosofia da UFSM que, cada um ao seu modo, contribuíram para minha formação.

E a FAPERGS, pela bolsa de estudos recebida.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

CONSIDERAÇÕES SOBRE A METAFILSOFIA DE RICHARD RORTY

AUTOR: VINÍCIUS DOS SANTOS BRITTES

ORIENTADOR: CARLOS AUGUSTO SARTORI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de abril de 2015

O presente trabalho dedica-se a um autor contemporâneo que deu ênfase ao movimento incessante da espécie humana em sua busca por sentido: Richard Rorty. Neste esforço milenar de criar significados, o pensamento manifestou-se de várias formas e nos mais diferentes estilos, e estas transformações moldaram a razão através do tempo. A filosofia de Rorty é um “desencantamento” da filosofia, pois abala concepções tradicionais empregadas na investigação filosófica e acaba por mudar radicalmente a própria noção de filosofia e do que seja filosofar. Deste modo, a insistente busca por um fundamento último do conhecimento, a tentativa dos filósofos – e também de cientistas – de desvelar a realidade em sua natureza intrínseca, são por Rorty colocadas em xeque, em favor de um propósito bem mais “modesto”: alcançar a melhor maneira possível de lidarmos com o mundo sem pressupostos unívocos, absolutos. O desenvolvimento destas críticas aparece pela primeira vez no livro *A filosofia e o espelho da natureza*, publicado em 1979, obra de grande impacto na filosofia contemporânea e que situou Rorty como um dos expoentes da corrente neopragmatista. Rorty se destaca na filosofia contemporânea por ser um autor essencialmente combativo. Seus escritos perseguem uma proposta bastante clara: superar algumas ideias tradicionais que ditam a agenda filosófica ao menos desde Platão. Como representante do pragmatismo, o esforço de Rorty é o de mostrar a inutilidade de certas ideias e os (pseudo)problemas que geram para o pensamento e a investigação. O resultado deste esforço revela uma transformação completa da filosofia e, indo além desta, de grande parte da cultura ocidental. A presente dissertação pretende apresentar e avaliar algumas das principais teses de Rorty.

Palavras-chave: Richard Rorty. Filosofia. Conhecimento. Pragmatismo. Utilidade.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Post-Graduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

CONSIDERATIONS OF METAPHILOSOPHY OF RICHARD RORTY

AUTHOR: VINÍCIUS DOS SANTOS BRITTES

ADVISER: CARLOS AUGUSTO SARTORI

Place and Date of the Defense: Santa Maria, April 15, 2015

The present work is dedicated to a contemporary author who emphasized the incessant movement of the human species in their search for meaning: Richard Rorty. In this age-old effort to create meanings, thought manifested itself in many ways and in many different styles, and these changes have shaped the reason through time. The philosophy of Rorty is a "disenchantment" of philosophy, because undermines traditional concepts employed in philosophical inquiry and ultimately radically change the very notion of philosophy and what is philosophize. Thus, the insistent search for a last ground of knowledge, the attempt of philosophers - and scientists - to unveil the reality in their nature, are placed in check by Rorty, in favor of a much more "modest" purpose: achieve the best possible way to deal with the world without unequivocal or absolute assumptions. The development of these critical first appears in the book *Philosophy and the Mirror of Nature*, published in 1979, a work of great impact in contemporary philosophy that put Rorty as one of the exponents of current neopragmatist. Rorty stands out in contemporary philosophy to be an essentially combative author. His writings pursue a very clear proposal: to overcome some traditional ideas that dictate the philosophical agenda at least since Plato. As a representative of pragmatism, Rorty's effort is to show the futility of certain ideas and (pseudo)problems that generate for thought and research. The result of this effort reveals a complete transformation of philosophy and, beyond this, much of the western culture. This work aims to present and evaluate some of the main theses of Rorty.

Keywords: Richard Rorty. Philosophy. Knowledge. Pragmatism. Utility.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
ARTIGO 1 - ASPECTOS DA METAFILOSOFIA DE RICHARD RORTY	11
INTRODUÇÃO	11
1. OS PRESSUPOSTOS DA TRADIÇÃO	12
2. A ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA DE RORTY	14
2.1 BREVE DEFESA DA DIAGNOSE TEÓRICA	19
3. METÁFORA, CIÊNCIA E FILOSOFIA	20
CONCLUSÃO.....	26
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	27
ARTIGO 2 - LINGUAGEM E VERDADE EM RICHARD RORTY	29
INTRODUÇÃO	29
1. O PROBLEMA COM A TRADIÇÃO E A PERSPECTIVA DE RORTY SOBRE A VERDADE	30
1.1 PRESSUPOSTOS HERDADOS	31
1.2 VERDADE	32
2. A GRANDE FERRAMENTA: A LINGUAGEM	36
2.1 UMA ORIGEM ROMÂNTICA	37
2.2 A INFLUÊNCIA DE WITTGENSTEIN	38
2.3 AVALIANDO A REDESCRIÇÃO	42
2.4 UM CASO PARADIGMÁTICO DE REDESCRIÇÃO: A ÉTICA	44
CONCLUSÃO.....	47
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	47
ARTIGO 3 - RELATIVISMO E CETICISMO EM RICHARD RORTY.....	50
INTRODUÇÃO	50
1. RELATIVISMO.....	51
1.1 A CRÍTICA DE PUTNAM.....	53
1.2 DEFENDENDO A RAZÃO	56
2. CETICISMO	59
2.1 O CETICISMO E O DESAFIO DA FILOSOFIA.....	59
2.2 CETICISMO E REDESCRIÇÃO.....	61
CONCLUSÃO.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS	67

INTRODUÇÃO

Seguramente, o filósofo americano Richard Rorty (1931-2007) é uma das figuras mais controversas da filosofia contemporânea. Isto se deve a radicalidade de suas posições, que pretendem levar a cabo uma mudança profunda não só na filosofia, como também em vários aspectos da cultura em geral. Poucos filósofos realizaram um exame da atividade filosófica com consequências tão amplas e radicais, o alcance de suas críticas e pontos de vista incide sobre a ética e a filosofia da ciência, a epistemologia e a filosofia da linguagem, a política e a religião, a filosofia da mente e a história da filosofia. Um questionamento assim tão abrangente assumiu a forma de uma filosofia da própria filosofia, ou seja, de uma *metafilosofia*. Embora a definição de filosofia sempre tenha sido por si só um problema filosófico, e que os filósofos ao longo dos séculos tenham concebido sua atividade de diferentes modos, desde Platão a ideia de que a filosofia de alguma forma envolve a busca pela verdade constituiu o desiderato filosófico por excelência, e é na filosofia platônica que se origina o itinerário de conceitos e problemas com os quais os filósofos se ocupam até hoje: o *conhecimento*, a *ética*, a *sensibilidade*, a *beleza* e a *razão*, apenas para mencionar alguns exemplos. O desenvolvimento destes temas forma a história da filosofia. Sua importância é tamanha que qualquer reflexão que se queira “filosófica” deve de algum modo dar continuidade a estes tópicos e ser relevante para seu desenvolvimento.

Rorty, em seus escritos, pretendeu mostrar que tanto as questões quanto os objetivos da tradição filosófica não possuem um caráter especial que os torna compulsórios a qualquer mente investigativa. Ao desenvolver suas teses a partir de uma grande variedade de autores e correntes de pensamento, ele procurou alterar a autoimagem da filosofia ao conceber de maneira nova ideias caras a tradição filosófica. Na verdade, o caráter inovador de seu pensamento não consiste propriamente em conceber ideias novas, mas em articular uma série de teses já contestadoras da tradição em uma perspectiva ainda mais combativa.

Os textos que constituem a presente dissertação têm por objetivo exprimir alguns pontos essenciais da avaliação rortiana do empreendimento filosófico (e da investigação teórica em geral). Neste sentido, a dissertação adquire a forma geral de uma exposição e defesa. Cabe assinalar que a perspectiva de Rorty não será examinada de modo exaustivo, mas que os temas debatidos – assim acredito – com certeza são centrais à contribuição de

Rorty à filosofia. Também se deve salientar, desde já, que existe uma premissa que orienta todo o desenvolvimento deste trabalho: mostrar que a perspectiva de Rorty só pode ser compreendida por completo se atentarmos para o fato de que sua motivação principal (herdada de Dewey) está em tornar “as mentes dos homens mais sensíveis à vida ao seu redor”. A presente dissertação persegue o objetivo geral de examinar como este princípio se desenvolve. Outra pretensão é argumentar que algumas críticas lançadas aos pontos de vista de Rorty decorrem de uma compreensão inadequada dos mesmos, talvez encorajada pelas conclusões devastadoras e, para muitos inaceitáveis, do que Rorty tem a dizer sobre temas canônicos da filosofia.

O primeiro artigo que compõe esta dissertação, *Aspectos da metafilosofia de Richard Rorty*, é o de caráter mais expositivo, onde procuro apresentar, em primeiro lugar, a crítica principal de Rorty a uma parcela significativa da tradição filosófica, em seguida, a maneira característica com que Rorty realiza esta crítica, bem como algumas das ideias principais que constituem seu pensamento, com especial atenção ao seu entendimento da *metáfora* e do papel que ela desempenha em suas perspectivas. Os outros dois artigos, apesar de manterem o caráter expositivo, também trazem críticas e apontamentos de outros autores sobre os temas do pensamento de Rorty que estão sendo apresentados nos artigos. Creio que estas contribuições são úteis para uma melhor compreensão da filosofia de Rorty.

O segundo artigo, *Linguagem e Verdade em Richard Rorty*, apresenta a crítica de Rorty à noção da verdade como correspondência, e traz alguns apontamentos de Jürgen Habermas e Pascal Engel com relação a esta crítica. Mas a maior parte do artigo é dedicada à concepção rortiana da linguagem; num primeiro momento são apresentadas influências importantes no modo como Rorty compreende a linguagem: a raiz romântica de sua concepção e, principalmente, as ideias da filosofia tardia de Wittgenstein. Por último é traçado um esboço da perspectiva de Rorty sobre a moralidade, a fim de ilustrar como sua compreensão da linguagem se relaciona com seus pontos de vista sobre a moralidade.

O terceiro artigo, *Relativismo e Ceticismo em Richard Rorty*, investiga a relação de Rorty com duas posturas filosóficas que historicamente foram (e até hoje são) consideradas bastante incômodas e indesejadas – o relativismo e o ceticismo, como já adianta o título do artigo. Embora a maioria dos críticos de Rorty o considere um relativista, ele também pode ser considerado um tipo de cético, como será mostrado. Neste texto procura-se sustentar que

relativismo e ceticismo só se aplicam a filosofia de Rorty se o avaliarmos segundo a perspectiva que ele quer rejeitar.

Alguns pontos inevitavelmente se repetem nos três artigos, isto ocorre porque cada um dos artigos foi concebido de modo independente um do outro, podendo por isso serem lidos independentemente um do outro. Mas, como apontado acima, os textos seguem um objetivo geral, e, neste sentido, são complementares, cada um ajudando a compreender melhor uma questão menos desenvolvida pelos outros.

ARTIGO 1 - ASPECTOS DA METAFILOSOFIA DE RICHARD RORTY

Resumo: O presente texto pretende mostrar as linhas gerais do pensamento de Richard Rorty. Nele são abordados alguns elementos fundamentais que dão forma a suas críticas e ao seu pragmatismo, tais como a sua leitura da história da filosofia moderna, sua estratégia geral de argumentação, e alguns conceitos centrais de sua abordagem: a *contingência*, a *redescrição*, a *utilidade*. Uma ideia mais detidamente debatida é a da concepção de Rorty sobre a metáfora, figura de linguagem que só recentemente ganhou atenção da reflexão filosófica e que desempenha papel fundamental em seu pragmatismo.

Palavras-chave: Richard Rorty. Metáfora. Redescrição. Filosofia. Wittgenstein.

Introdução

Rorty reconhece explicitamente o pioneiro pragmatista americano John Dewey como seu maior herói filosófico, mas acredito que seja em Wittgenstein que podemos ver um exemplo melhor de realização daquilo que Rorty chama de “redescrição”¹. Os escritos de Wittgenstein são testemunhas de sua luta constante contra as próprias ideias, em que problemas e tentativas de solução se alteram de modo dramático, nunca pertencendo (ao menos não por muito tempo) a um todo coerente e sistemático, nunca constituindo uma doutrina, de modo que em muitas das teses defendidas por Wittgenstein encontramos apenas uma “semelhança de família”. Wittgenstein é um bom exemplo do que é “redescrever” – num sentido rortiano - na medida em que, ao longo de suas reflexões, colocou e recolocou suas dúvidas sob diferentes pontos de vista, exibindo um pensamento sujeito a constante mutação.²

¹ A atividade de usar as palavras de um modo diferente, de por velhas ideias em novos contextos.

² O que não exclui a existência de continuidades no pensamento de Wittgenstein, como por exemplo, sua concepção sobre a natureza da filosofia como uma atividade de *esclarecimento*.

De modo similar, Rorty vê a história da filosofia, e em geral de todos os esforços intelectuais humanos, como uma atividade redescritiva. As teses fortes e radicais propostas por Rorty que acompanham esta perspectiva são as de que a filosofia não possui problemas perenes e que ela também não tem um método paradigmático, dito de outro modo, não há problemas distintamente filosóficos a serem tratados por um método distintamente filosófico. A seção abaixo fornece um esboço dos pressupostos que Rorty considera que fundamentam a ideia de que existem problemas e métodos filosóficos distintos, e de como essa imagem começou a ser desmontada na filosofia contemporânea. Na seção 2 é apresentada a forma característica com que Rorty expressa sua avaliação da tradição filosófica – a *diagnose teórica*, seguida (2.1) de uma breve tentativa de defesa desse seu modo de proceder. A seção 3, a última, dedica-se a comentar um conceito chave da metafísica de Rorty - a *metáfora*-, ali se tenta deixar claro sua concepção do que é a metáfora e por que ela é central em seu pensamento.

1. Os pressupostos da tradição

A principal crítica do pensamento de Rorty recai sobre a metafísica e a epistemologia moderna. Em relação à primeira, é questionada a ideia de que a realidade possui uma *natureza intrínseca*, uma parte essencial que se contrapõe a aspectos aparentes da realidade. Inaugurada por Platão e recorrente em toda tradição filosófica, é essa ideia que, segundo Rorty, está por trás de muitos problemas filosóficos, por exemplo, o problema “mente-corpo”, o problema “linguagem-mundo” ou de como as palavras se referem aos objetos. Com relação à segunda, a epistemologia moderna, entendida como a busca para legitimar nosso conhecimento do real, já que, assumida a ideia de que a realidade tem uma natureza intrínseca, necessitamos então de uma explicação de como podemos conhecer a realidade como ela é, Rorty ataca os conceitos-chave que compreendem esta explicação: a verdade como correspondência e a noção de *representação* que ela envolve.

De maneira geral, a concepção da verdade como correspondência consiste numa relação de adequação entre nossas crenças ou afirmações e o mundo como ele é - ou a parte do mundo a qual estamos nos referindo; grosso modo, o resultado disso é que o conhecimento acontece quando o que vem de “fora” (dados dos sentidos) é corretamente adequado à mente (ou, para usar a metáfora de Rorty, espelhado por ela) por meio de seus processos interiores,

que criam uma representação acurada do mundo exterior. Kant estabeleceu esta concepção dando-lhe um caráter “fundador”, na medida em que pretendeu explicar, de maneira puramente racional, como os processos mentais determinam a forma de toda experiência possível, expondo, desse modo, os “fundamentos do conhecimento”. Estabelecidos os termos da crítica, cabe então tentar entender porque Rorty se opõe a esta imagem do mundo e do conhecimento.

As fontes donde emergem as críticas de Rorty são diversas, mas pode-se destacar o pragmatismo de John Dewey e William James, bem como a corrente pragmática da filosofia analítica, nomeadamente, Wittgenstein, Sellars, Quine, Davidson e outros. É precisamente Sellars e Quine que inicialmente fornecem os meios pelos quais Rorty pretende abalar as concepções da epistemologia moderna: o primeiro desfere um ataque ao chamado “mito do dado”, enquanto o segundo, ao par “analítico/sintético” e ao reducionismo. A epistemologia fundacionista de Kant depende da noção de síntese, entendida, grosso modo, como ligação entre algo que é exterior à mente humana (algo que nos é “dado” pelos sentidos) e que compõe as intuições, e algo próprio da mente (e que por isso deve ser necessário) e que nos fornece, de acordo com Kant, os conceitos. Assim, para que o conhecimento aconteça, todo conceito deve ter uma intuição que lhe corresponda, ou seja, deve estar fundamentado na experiência. Esta visão kantiana do conhecimento ganhou nova versão na primeira metade do século XX pelo positivismo lógico que, inspirado pelas ciências empíricas, via na experiência a base do conhecimento verdadeiro, e por isso se afirmava que qualquer afirmação significativa sobre a experiência poderia ser reduzida a afirmações sobre dados imediatos. Em contrapartida a esta perspectiva empirista, a argumentação do filósofo Wilfrid Sellars posiciona-se contra a suposição de que o conhecimento possa ser justificado, em última instância, por “dados” dos sentidos, miticamente concebidos como fatos “brutos”, sem nenhuma mediação conceitual ou inferencial.

Ainda segundo Kant, podemos dividir as sentenças em *analíticas* e *sintéticas*. As primeiras são necessariamente verdadeiras em função de seus significados, ao passo que as segundas dependem da experiência sensível. Quine, por sua vez, ataca a distinção analítico/sintético, fundamental a Kant e também ao positivismo lógico, e o reducionismo destes, mostrando que a definição de analiticidade incorre em circularidade e que, por fim, nossas proposições não podem ser divididas em duas classes separadas, porque qualquer sentença é dependente, ao mesmo tempo, tanto da linguagem quanto dos fatos.

Combinando os questionamentos de Sellars e Quine e também de outros filósofos, o intento de Rorty em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza* é o de solapar as noções

essenciais da filosofia moderna que, segundo ele, ainda orientam grande parte do pensamento filosófico contemporâneo.

O objetivo do livro é minar a confiança do leitor na ‘mente’ como algo sobre o qual se deveria ter uma visão ‘filosófica’, no ‘conhecimento’ como algo sobre o qual deveria haver uma ‘teoria’ e que tem ‘fundamentos’, e na ‘filosofia’ como esta foi concebida desde Kant. (RORTY, 1994, pp. 22-23)

Opondo-se a uma filosofia fundacionista e de seus termos herdados de Descartes, Locke e Kant, Rorty advoga em favor do abandono do ideal desta filosofia e sua tarefa de buscar conhecer/espelhar essências por meio de representações, de tentar construir meios – métodos – que por fim nos conduzam a verdade e ao conhecimento. A virada linguística não significou uma ruptura dramática em relação a esses pressupostos, porque, a sua maneira, ainda os mantém e desenvolve.³ Entretanto, assim Rorty acredita, ela lança os gérmenes da superação desses paradigmas antigos, como vimos acima pela crítica de alguns autores.

2. A estratégia argumentativa de Rorty

A abordagem de Rorty de tópicos filosóficos como a verdade é controversa e incômoda. Sua estratégia argumentativa não visa *resolver* os problemas com que debate, antes, intenta mostrar que eles não precisam *necessariamente* ser vistos como problemas. Michael Williams denomina esta posição de “diagnose teórica”, que consiste na demonstração dos pressupostos assumidos tacitamente que dão origem a um modelo inteiro de investigação.

Se esses pressupostos podem ser desafiados com sucesso, então os problemas que eles dão origem podem sensatamente ser postos de lado, e as tentativas de resolvê-los a nível teórico se tornam ociosas. Isto é o que ocorreu com outras disciplinas no passado: demonologia e astrologia judicial, por exemplo. Para Rorty, a epistemologia merece o mesmo destino. (WILLIAMS, 2000, p. 191)

³ “A filosofia ‘analítica’ é mais uma variante da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente por pensar em representação como antes linguística que mental (...)” (RORTY, 1994(a), p. 24). Por exemplo, o “método analítico” empregado no início do século vinte, por filósofos como Russell e Wittgenstein, tinha por objetivo exibir a *estrutura lógica* da linguagem que era mascarada pelas formas superficiais de nosso modo de falar ordinário.

Nesta citação é possível vislumbrar porque a abordagem de Rorty é inquietante (ou até merecedora de desdém) para muitos dos filósofos contemporâneos: seu ponto de vista torna supérfluo muito do que vem sendo dito e defendido, por exemplo, sobre o conhecimento e a verdade. Evidentemente, para aqueles que não se deixam convencer ou influenciar por seus pontos de vista, ele não precisa ser levado em consideração⁴. Atualmente, a epistemologia, a qual Rorty pretendeu ser uma espécie de coveiro, continua a ser uma importante e debatida área da filosofia. Entretanto, penso que as considerações metafilosóficas de Rorty podem deixar uma marca profunda na autoimagem da filosofia, e no que segue tentarei dizer por que.

Rorty é uma espécie de filósofo “terapeuta”, num sentido aproximadamente wittgensteiniano da palavra: alguém que busca dissolver certos problemas filosóficos ao esclarecê-los⁵. Como se pode acompanhar na evolução de seus escritos, ele realiza um trabalho duplo, começando com uma crítica sistemática a noções caras da filosofia e gradualmente tentando estabelecer um novo paradigma para o pensamento filosófico. Faz isto de um modo peculiar, esquadrinhando a origem histórica dos problemas filosóficos e mostrando a marca da *contingência* em tais problemas⁶. Nesse ponto ele se afasta de Wittgenstein, para quem os problemas filosóficos eram, de fato, *pseudoproblemas*. Para Rorty, não há problema em reconhecer a legitimidade dos problemas filosóficos - eles são problemas genuínos, porém apenas dentro de um conjunto de ideias, pressupostos e valores determinados que lhes confirmam inteligibilidade, mas que podem, em todo caso, serem postos de lado⁷. Suas considerações sobre a tradição filosófica ocidental pressupõe o seguinte tipo de questionamento: por que deveríamos levar adiante o vocabulário e o modo de pensar que nos deixa com um problema relativo à *fundamentação do conhecimento*, que nos leva a um abismo entre a realidade e aparência, e a entender a verdade como correspondência a

⁴ É possível fazer aqui uma comparação entre a atitude de Rorty diante dos problemas tradicionais da epistemologia e a atitude do segundo Wittgenstein diante dos problemas filosóficos em geral. É famosa a controvérsia de Wittgenstein com Popper durante uma conferência em Cambridge nos anos quarenta. Wittgenstein defendia o ponto de vista, tão radical quanto o de Rorty, de que não existem problemas filosóficos genuínos, de que as questões filosóficas não passam de perplexidades linguísticas; de modo contrário, para Popper os problemas filosóficos eram reais (Sobre esta controvérsia, conferir EDMONDS e EIDINOW, 2010). A história parece ter seguido Popper nesta conclusão, mas, paradoxalmente, a influência de Wittgenstein se mostrou bem maior. A pequena lição favorável a Rorty que se pode tirar deste caso é a de que mesmo ideias filosóficas radicais podem se mostrar profícuas para o desenvolvimento da filosofia.

⁵ Uso “esclarece-los” para manter a analogia com Wittgenstein, mas, para ser mais coerente com Rorty, uma expressão melhor seria “redeserve-los”.

⁶ Conceito básico da metafilosofia rortiana, a *contingência* é um termo essencialmente historicista, consistindo assim na crença de que “a circunstância histórica chega até o fundo – não há nada ‘por baixo’ da socialização ou anterior a história que seja definidor do humano” (RORTY, 2007, p. 16) e que, conseqüentemente, todo produto humano, como uma visão de mundo ou conjunto de conhecimentos herdados, se origina das necessidades e interesses de uma comunidade em um tempo e lugar definidos.

⁷ Ibid., p. 191.

realidade? É possível conceber o conhecimento como algo que não necessite de fundamentos e a mente como algo que não contém representações que, se corretas, correspondem à realidade? A diagnose teórica pretende fornecer as respostas.

Rorty não oferece (ou, ao menos, pretende não oferecer) uma argumentação sistemática que demonstre, por exemplo, a falsidade da concepção correspondencial da verdade (ou da mente como espelho da natureza). Antes, pretende nos incitar a deixar de conceber a verdade, ou o conhecimento, ou a justificação, ou ainda a moralidade, de certa maneira (a maneira como esses termos predominantemente são concebidos pela filosofia): “nossos esforços de persuasão devem tomar a forma de uma implantação gradual de novas maneiras de falar, e não de uma argumentação linear no âmbito das antigas maneiras de falar” (RORTY, 1994(b), p. 119). Ele faz isso por meio dos seguintes passos: (i) exibindo a *contingência* do vocabulário que confere inteligibilidade a esses termos, e, mais importante, (ii) mostrando que é *inútil* continuar a entender a verdade, ou o conhecimento, por exemplo, de um determinado modo. Sua obra mais influente, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, apresenta seu mais pleno desenvolvimento do ponto (i). O critério principal, então, pelo qual Rorty julga a viabilidade de um vocabulário é a *utilidade*.

A questão que nos importa, a nós, pragmatistas, não é saber se um debate faz ou não sentido, se ele remete a problemas reais ou não reais, mas determinar se esse debate terá um efeito na prática, se ele será útil. Nós nos perguntamos se o vocabulário pelo qual se exprime esse debate é passível de ter um valor prático, sabendo que a tese do pragmatismo é: se esse debate não tem incidência prática, então ele também não deve ter incidência filosófica, segundo a fórmula de William James. (ENGEL e RORTY, 2008, pp. 54 e 55)

Diante disso, poderíamos objetar que a filosofia sempre foi encarada como uma prática eminentemente teórica, tanto que, uma imagem comum associada a ela é a do filósofo meditando confortavelmente em uma poltrona, completamente alheio ao mundo ao seu redor. Mas esta imagem perde alcance tão logo se constata que a filosofia, ao longo de sua história, sempre esteve envolvida com questões sociais e políticas. Neste sentido, a ênfase de Rorty no “valor prático” parece indicar que ele favoreceria apenas um tipo de filosofia “engajada”. Mas isto é um erro. Alguns dos maiores heróis filosóficos de Rorty, por exemplo, Davidson, Wittgenstein, Quine e Sellars, são autores que pouco ou nada escreveram sobre política, ética ou crítica social, tratando em suas carreiras predominantemente de temas de filosofia da mente e da linguagem. Qual seria então o *valor prático* que Rorty vê nesses autores, pelos

quais ele tem tanta admiração e que nunca praticaram de maneira alguma um tipo de filosofia engajada?

Esta resposta pode ser encontrada na maneira como Rorty compreende a filosofia. Segundo ele, a Filosofia, com “F” maiúsculo, é a busca por algo maior que nós mesmos (a Realidade, a Verdade, as coisas como elas são), é a realização de um anseio por algo transcendente, absoluto⁸. Mas filosofia, com “f” minúsculo, é simplesmente a busca por um caminho que harmonize os diferentes anseios e interesses da sociedade em uma época, e esta busca acaba por resultar na formação de novas *formas de vida*⁹. Rorty pensa que esses filósofos nos fornecem justamente um novo vocabulário para descrevermos certas práticas humanas, a nós mesmos e ao mundo, vocabulários em que *verdade, significado, conhecimento, linguagem, razão e ação* não acarretam questões do tipo “O que é verdadeiramente real?”, “Como é possível escaparmos do ceticismo?” e “Os valores morais são objetivos ou subjetivos?”. Um vocabulário que, na opinião de Rorty, cria condições para que possamos compreender as empresas humanas (investigar a natureza, buscar uma sociedade mais justa) por referência a nossos interesses cambiantes e não por problemas e questões distintos, perenes, que forçosamente se impõe ao intelecto. A mudança de mentalidade (ou, para usar uma expressão de Rorty, de nossa *rede de crenças e desejos*) que estes pensadores nos proporcionam pode dar ocasião à mudança de comportamento, o que pode se tornar, por fim, em mudança social. Num exemplo retirado da história da ciência, Rorty afirma que

Galileu e seus seguidores descobriram, e os séculos subsequentes confirmaram amplamente, que se obtém muito melhores prognósticos pensando as coisas como massas de partículas colidindo cegamente umas com as outras em vez de as pensar como Aristóteles pensou – animisticamente, teleologicamente e antropomorficamente (RORTY, 1999(a), p. 267).¹⁰

A partir de Galileu, um novo paradigma teórico e comportamental passou a se desenvolver na investigação da natureza. Talvez de modo menos emblemático os heróis de Rorty citados acima também operaram cada um a seu modo redescobertas úteis (nesse caso) de

⁸ Na seção 3, este anseio é definido como “grandeza universalista”.

⁹ Expressão wittgensteiniana que designa o conjunto de atividades e comportamentos comuns de uma comunidade humana, as *formas de vida* constituem o pano de fundo a partir do qual as palavras que empregamos em um jogo de linguagem ganham significado.

¹⁰ Galileu, ao lado de Copérnico, Newton e outros, foram grandes responsáveis pelo desenvolvimento da ciência e de todas as transformações que ela gerou na sociedade. Mas talvez um exemplo mais forte, mais emblemático do tipo de vínculo que Rorty assevera existir entre a mudança de vocabulários e mudança social, venha de Marx e das – nem sempre boas – consequências de suas ideias.

problemas da reflexão filosófica. Neste ponto, deve-se salientar que uma pretensão implícita das reflexões metafísicas de Rorty é a de que elas próprias devem possuir este tipo de valor prático¹¹, na medida em que seus pontos de vista buscam reorientar (ao redescrever) a natureza e a tarefa própria da filosofia – da contemplação e da busca por essências a uma ferramenta de mudança social – e com isso tornar a filosofia socialmente mais útil.

Alguns críticos indagaram, muito sensatamente, sobre o *status* das alegações que Rorty estava oferecendo com suas críticas a problemas e concepções filosóficas tradicionais. Se por um lado uma parte importante de seu pragmatismo consistia na rejeição categórica de ideias realistas como *correspondendo* à realidade ou *representando* a realidade de modo acurado, por outro suas críticas pareciam sugerir (ainda que não intencionalmente) que elas sim estavam no caminho certo, que diziam algo de verdadeiro sobre nossas práticas justificativas e sobre o conhecimento.

Críticas desta espécie conduziram alguns ao tipo de indagação sobre o *status* da própria metafísica de Rorty:

Parece-me mais provável que, pelo menos na maior parte das vezes, Rorty pensasse realmente que o realismo metafísico está *errado*. Nós estaríamos melhores se lhe déssemos ouvidos em ter menos crenças falsas; mas isto, claro, é algo que ele não pode admitir que realmente pensa. (PUTNAM, 1999, p. 99)

Em sua resposta a Putnam, ele reconheceu que a maneira como havia exposto parte de suas críticas no passado não era a mais adequada:

Eu não deveria falar, como fiz algumas vezes, de “pseudoproblemas”, mas de problemáticas e vocabulários que teriam de provar ser de algum valor, mas na verdade não o fizeram. Eu não deveria ter falado de distinções filosóficas “irreais” ou “confusas”, mas de distinções cujo emprego não tem levado a lugar nenhum, distinções que não valem os problemas que trazem. Para os pragmatistas, a questão deveria ser sempre: “Qual a utilidade disso?” em lugar de “Isso é real?” (RORTY, 2005, p. 39)

Com estas considerações podemos ver que Rorty talvez nem sempre tenha sido coerente com a própria perspectiva que estava desenvolvendo. Isto se deve em parte porque num primeiro momento de suas reflexões (principalmente em *A filosofia e o espelho da natureza e Consequências do Pragmatismo*), vemos em seus escritos que elas se dedicavam a

¹¹ Se essa pretensão não se coloca, parece não haver motivos para darmos qualquer consideração à filosofia de Rorty.

desconstruir, desarticular e por em claro os pressupostos norteadores da agenda filosófica moderna, o que implicava muitas vezes se mover dentro do quadro conceitual que pretendia superar. Por outro lado, essa “incoerência” reflete também o simples desenrolar de um pensamento em desenvolvimento, a expressão da tentativa de compor um modelo de pensamento diametralmente diferente. As assunções do pragmatismo maduro, tardio¹², desenvolvido por Rorty encontraram, por fim, a coerência plena. Aos poucos ele deu a seu pragmatismo não tanto a face de uma perspectiva demolidora (característica que, apesar de tudo, ele efetivamente possui), mas de uma alternativa em filosofia voltada para a criatividade e a mudança nos esforços intelectuais humanos. Numa observação sobre a influência de Hegel em Sellars (e conseqüentemente sobre ele mesmo), Rorty apresenta, assim podemos considerar, uma das inspirações fundamentais de seu pragmatismo “Ele [Hegel] insistiu que o ponto de partida próprio para a filosofia não era um ponto de vista transcendental e vago, mas antes o ponto particular da história do mundo no qual nos encontramos”.

2.1 Breve defesa da diagnose teórica

Esta seção procura desenvolver uma tentativa de defesa da perspectiva rortiana ao traçar um paralelo entre seu pragmatismo, que assevera que os problemas filosóficos não possuem uma natureza especial, e a visão do historiador e filósofo político britânico Isaiah Berlin sobre a natureza dos problemas filosóficos.

A marca wittgensteiniana no filosofar de Rorty é mais profunda do que ele parece reconhecer. O segundo Wittgenstein legou a Rorty, e a muitos outros, a ideia de que a linguagem é fundamentalmente uma prática social e que é ilusório tentar transcender esta prática para atingir algum padrão de correção de nossas crenças que não seja a própria prática. Um ponto importante é de que as práticas sociais humanas, entre elas a linguagem, se transformam, modificam-se através do tempo. É esse elemento temporal que dá a diagnose teórica seu valor principal. Não se trata de dizer que a história da filosofia é essencial para se filosofar, mas que esta atividade humana, como qualquer outra, esta sujeita à transformação no tempo. A primeira vista isto é um truísmo inofensivo, mas do ponto de vista de Rorty, significa que as questões, os problemas, os conceitos e os métodos filosóficos mudam

¹² Poderíamos dizer que, a partir de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty não está mais tão preocupado em criticar a tradição, do que em fornecer seu ponto de vista sobre as questões que considera importantes.

radicalmente, de modo que não existe um tópico ou um método que seja distinto da atividade de filosofar.

Berlin concebia as questões filosóficas como aquelas que não sabemos onde procurar as respostas, que não possuem nenhum método consensual de resolução. Assim, por exemplo,

[...] não era nenhum erro considerar a astronomia uma disciplina ‘filosófica’, digamos, no início da Idade Média: enquanto as respostas a perguntas sobre as estrelas e os planetas não eram determinadas por observação ou experimentos e cálculos, mas dominadas por noções não empíricas como aquelas, por exemplo, de corpos perfeitos determinados a seguir caminhos circulares por suas metas ou essências interiores [...], não era claro como as questões astronômicas podiam ser resolvidas [...]. (BERLIN, 2005, p.52)

Se seguirmos Berlin e assim concebermos a natureza dos problemas filosóficos, não mais veremos a hermenêutica, a fenomenologia, a análise conceitual, a desconstrução e, por fim, a diagnose teórica de Rorty, como tentando constituir o método filosófico por excelência - aquele que alcança a verdade -, mas como caminhos alternativos, mesmo que excludentes, para a concepção e resolução dos problemas filosóficos – problemas que não possuem nenhum método consensualmente adequado de resolução. Esse ponto de vista acaba por promover um ideal de *tolerância* para as buscas intelectuais da reflexão filosófica, e creio que Rorty estaria de acordo que tal perspectiva possui, por isso, *valor prático*.

3. Metáfora, ciência e filosofia

A metáfora desempenha um papel fundamental no pensamento de Rorty. Ele considera esta figura de linguagem como o catalisador responsável pela transformação de nossa rede de crenças, de nossas visões de mundo. Nesta seção, pretendo explicitar como é que, na visão de Rorty, a metáfora consegue desempenhar tão importante função para o progresso intelectual, das ciências a filosofia, da poesia a moralidade.

A reflexão em torno da metáfora remonta, pelo menos, a Aristóteles. Entretanto, a relevância do discurso figurado na filosofia e demais áreas do saber só ganhou destaque no último século. Num curto artigo intitulado “*No titubear da metáfora*” o filósofo alemão Rudiger Zill destaca que

(..)pela primeira vez, percebe-se que a ocorrência da metáfora se baseia em uma crise do conceito de verdade. O mundo não pode, portanto, ser conceitualmente representado de forma não ambígua. Sua representação é inevitavelmente cunhada pelos meios da representação.¹³

Com a expressão “pela primeira vez” Zill está referindo-se a Nietzsche, quando este afirmou ser a verdade “metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível; moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” (NIETZSCHE, 1978, p. 48). Não importa aqui se Zill está certo ou não em redefinir a revalorização da metáfora a partir de uma crise do conceito de verdade, o fato é que o estudo sobre a metáfora ampliou-se consideravelmente ao longo do século XX. O *Dicionário de Análise do Discurso* de Patrick Charaudeau e Dominique Maingueneau ilustra bem essa nova atenção sobre a metáfora ao apresentar diferentes abordagens sobre a função e o *modus operandi* daquela que é “considerada como a figura do discurso mais importante”; destacamos uma:

A concepção interativa da metáfora estendeu o mecanismo ao conjunto do enunciado. Para Black, a metáfora consiste em fazer interagir, em um enunciado, dois campos semânticos, em que uma forma o foco e o outro, a moldura da figura. Tal interação não substitutiva cria uma entidade conceitual inédita. (CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, p. 329)

Esta abordagem de Max Black tem ainda como consequência a não possibilidade de se parafrasear uma metáfora - ou *entidade conceitual inédita*. Também Donald Davison assume esta consequência em sua visão sobre a metáfora, mas por motivo diverso, e rejeita inteiramente a ideia de Black de que o discurso metafórico cria alguma entidade conceitual inédita – um significado. Rorty - como será mostrado adiante - endossa as proposições de Davidson sobre a metáfora, ele segue assim a conclusão davidsoniana de que metáforas não possuem significado, além do sentido literal das palavras que ela emprega.

Em seu artigo intitulado “O que as metáforas significam” (DAVIDSON, 1992) Davidson apresenta uma nova concepção da metáfora. Esta nova concepção parte de uma crítica à forma como regularmente a metáfora vem sendo entendida por filósofos e linguistas. Segundo Davidson, o erro fundamental da tradição é “a ideia de que a metáfora tem, além do seu sentido ou significado literal, um outro sentido ou significado”, comumente designado

¹³ ZILL, Rudiger. *No titubear da metáfora*, tr. Ina Emmel. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/1919>. Acesso em: 8 ago. 2012.

como “significado metafórico”. Desta forma, grande parte de seu artigo é dedicada à crítica do pensamento de autores que se propõe a teorizarem sobre o “significado metafórico”. Além do mais, as críticas de Davidson incidem sobre o esforço desses teóricos em fornecer uma explicação sobre como as metáforas funcionam e das regras que possibilitam sua criação e compreensão. Tais esforços também pretendem elucidar como o significado metafórico é transmitido, e por isso, na opinião de Davidson, estão condenados ao fracasso, pois, como ele afirma, na metáfora não há nada para se transmitir, motivo pelo qual as metáforas não podem ser parafraseadas, já que não há algo para se parafrasear – nenhum significado metafórico. A perspectiva davidsoniana está assentada na distinção entre aquilo que as palavras significam e aquilo para que são usadas, como ele assevera em seu artigo, sendo que “a metáfora pertence exclusivamente a esfera do uso”.

Estas asserções interessam a Rorty especialmente para explicar como ocorre a mudança em nossos vocabulários, nossas descrições sobre o mundo e sobre nós mesmos. Assumir com Davidson que a metáfora não tem um significado (além do literal) e que ela pertence de maneira exclusiva à esfera do uso, permite a Rorty levar a cabo seus objetivos de diminuir a importância de noções semânticas e epistêmicas, tais como “significado” e “referir ao mundo” (Cf. RORTY, 1997, p. 220), bem como adotar a posição, também comum a Davidson, de que a linguagem não é uma estrutura acabada que possui regras internas de funcionamento imutáveis e que, uma vez tornadas explícitas estas regras, conheceremos, então, todo o “espaço lógico de possibilidades”.

Uma metáfora é, por assim dizer, uma voz que vem do exterior do espaço lógico, ao invés de um preenchimento empírico de uma porção desse espaço, ou uma clarificação lógico-filosófica da estrutura desse espaço. É o chamado para a mudança da linguagem e da vida de alguém, ao invés de uma proposta sobre como sistematizar tanto uma como a outra. (RORTY, 1999(b), p. 27)

Restringir a importância de termos semânticos e epistêmicos para os discursos e narrativas humanas é restringir o poder da filosofia e da ciência na cultura; da filosofia como vem sendo trabalhada e definida ao longo de grande parte da tradição filosófica, da ciência como modelo exemplar dos esforços humanos de dar sentido ao mundo.

Rorty denomina “grandeza universalista”¹⁴ a ideia basilar que orienta a tradição filosófica. Esta ideia consiste na busca - e na suposição - de que existe uma meta final para a

¹⁴ Cf. *Grandeza, profundidade e finitude*, RORTY, 2009, pp. 129 -154.

investigação, de que podemos atingir alguma forma de conhecimento absoluto, independente de qualquer circunstância temporal ou processo histórico. Neste sentido, Platão designava a realidade última – ou simplesmente “realidade”, em oposição à “aparência” - com o nome de *ideia*. Mais recentemente a grandeza universalista vem sendo expressa, em linhas gerais, como a “estrutura do mundo”, referindo-se a algo eterno e imutável, tal como as *ideias* de Platão. Acontece que, após Hegel, a filosofia paulatinamente veio a perder o status de ser o âmbito do saber humano que nos põe em contato com a realidade, ocorrendo de este lugar ser ocupado a partir do século XIX pelas ciências naturais. Assim, hoje se partilha da crença comum, pelo menos nos meios acadêmicos, de que a ciência é a parte da cultura capaz de fornecer aos homens um saber sobre como o mundo realmente é, uma verdade objetiva e eterna sobre as coisas.

[...] o prestígio do teórico científico é um legado infeliz da ideia socrática de que aquilo que todos podemos concordar como sendo verdade, em consequência de um debate racional, é o reflexo de algo mais além da concordância – da ideia de que o acordo intersubjetivo, sob condições de comunicação ideal, é um sinal de correspondência com a maneira como as coisas realmente são. (RORTY, 2009, p. 170)

O termo “infeliz” da citação indica a atitude contrária sustentada por Rorty frente à perspectiva delineada no parágrafo anterior. Para Rorty a filosofia é um “gênero transitório” e a ciência é nada mais do que uma forma de se resolver problemas, de prever e controlar fenômenos. Na base de sua atitude está a pressuposição fundamental de que não há algo como uma aproximação maior ou definitiva do verdadeiramente real. A filosofia enquanto gênero transitório é a busca por essências e estruturas imutáveis, no mundo ou no próprio homem. Mas no modo como Rorty redescreve a filosofia ela se torna um instrumento do progresso social, não por nos revelar a natureza intrínseca da realidade, e sim por desempenhar um papel conciliador entre o passado e o futuro. O potencial filosófico é por ele redescrito como a capacidade de atender às necessidades humanas que brotam das mudanças sociais e culturais. Entendida desse novo jeito, de que forma a filosofia faz isto? Pode-se responder citando diretamente Rorty: “[...] o progresso intelectual e moral é alcançado ao se fazer afirmações, que parecem absurdo a uma geração, se tornarem o senso comum das gerações posteriores” (2009, p. 149). A qualidade de “absurdo” destas afirmações se deve ao fato de elas serem, essencialmente, *metáforas*. O trabalho do filósofo passa, assim, a ser o de ajudar na adequação das novas exigências impostas pelas mudanças do mundo, que se apresentam

conflituosas e irreconciliáveis com os termos e o vocabulário com os quais estamos acostumados a descrever nossas relações com o ambiente e em sociedade.

A filosofia ocupa um importante lugar na cultura apenas quando as coisas parecem estar caindo aos pedaços – quando crenças há muito arraigadas amplamente aceitas estão ameaçadas. Em períodos assim, os intelectuais interpretam o passado em termos de um futuro imaginado. Eles oferecem sugestões sobre o que pode ser preservado e o que deve ser descartado. (2009, p. 129)

Promover esta reconciliação é redescrever porções do mundo e de nós mesmos de maneira nova, e nisto reside o poder mobilizador das metáforas. Se Rorty está certo em sustentar que não existe nenhum âmbito extralinguístico atemporal que nos auxilie no acordo, no consentimento, então temos unicamente, como quer ele, uns aos outros.

Voltando ao aludido papel central desempenhado pela metáfora, cabe ainda fazer algumas explicitações sobre como as metáforas fazem o que Rorty diz que elas fazem, ou seja, promovem o progresso intelectual. A metáfora não é o único meio por que expandimos nossa rede de crenças, também o fazem a *percepção* e a *inferência*. Para ilustrar como a percepção realiza uma modificação em nossas crenças, Rorty apresenta o seguinte exemplo: “se eu abro uma porta e vejo um amigo fazendo uma coisa chocante, terei de eliminar certas velhas crenças sobre ele e repensar meus desejos no que concerne a ele” (RORTY, 1999(b), p. 26). Podemos dizer que o tipo de alteração causada pela percepção é *direta*, no sentido de ocorrer sem uma mediação conceitual. Por outro lado, a inferência proporciona um tipo de alteração justamente por meio de conceitos, crenças e ideias, “A inferência muda nossas crenças fazendo-nos ver que nossas crenças anteriores nos impelem a uma crença que não sustentávamos anteriormente – por consequência, forçando-nos a decidir se alteramos aquelas crenças anteriores, ou, ao contrário, exploramos as consequências de uma nova” (1999(b), p. 26). Mas, segundo Rorty, apenas a metáfora é capaz de *ampliar* nossa linguagem, de estender o espaço lógico de possibilidades. Ao qualificar a metáfora como a terceira fonte de crenças, distinta das outras duas por sua característica essencialmente criativa, Rorty está se opondo a certa concepção que encara a linguagem humana como um todo acabado¹⁵, e também da imagem da filosofia como um esforço para clarificar os aspectos ocultos da linguagem e do pensamento que só se revelariam diante de uma investigação rigorosa. Com isso, Rorty quer

¹⁵ “[...] assumir que a linguagem que falamos hoje é, de certo modo, toda a linguagem que há, toda a linguagem de que nós sempre precisaremos” (1999(b), p. 26).

evitar um ponto de vista do “olho de Deus”, uma perspectiva que torne explícita as regras de como devemos usar as palavras em qualquer caso, mesmo nos casos futuros.

Para Rorty as metáforas surgem como uma espécie de *nonsense*, elas consistem em expressões que “não tem nenhum lugar no jogo de linguagem que tem sido implementado para a sua produção” (RORTY, 1997, p. 170).¹⁶ Diante disso somos forçados a alterar nossas crenças para dar sentido à metáfora, tornando-a um item linguístico compreensível e capaz de ser usado em um discurso significativo. Ocorre que, quando isso acontece, um novo vocabulário é formado, pois que a metáfora deixou de ser propriamente uma metáfora para ser uma candidata a valor de verdade. Assim,

a metáfora é um instrumento essencial no processo de reformulação de nossas crenças e desejos, sem ela, não haveria nenhuma coisa tal como uma revolução científica ou uma ruptura cultural, mas meramente o processo de alterar os valores de verdade das asserções formuladas em um vocabulário para sempre imutável. (1997, p. 170)

Assim, a hipótese de Rorty é a de que, ao instaurar o “novo” na linguagem e no pensamento humano, a metáfora tem o poder de alterar as relações do homem com o mundo¹⁷. Enquanto elemento estranho num vocabulário e/ou numa comunidade linguística, metáforas como “o amor é a única lei”, “a terra gira em torno do sol” e “a história é a história da luta de classes” nos forçam, conforme Rorty, a redescrever partes da realidade e da experiência humana de maneira a que sejam incorporadas em um vocabulário, e que esse vocabulário, ao incluir novas metáforas será precisamente um novo vocabulário (como o vocabulário cristão, o vocabulário copernicano-galileano, e o marxista), e esta ampliação da linguagem resulta, por fim, em novas formas de agir no mundo.

Resta saber, ainda, por que algumas metáforas obtêm sucesso em seu trabalho de inovação semântica enquanto outras são esquecidas ou permanecem como puro *nonsense*. Uma resposta para esta questão só pode ser dada, segundo Rorty, retrospectivamente, quando reconstruímos a formação de uma ideia ou de todo um modo de pensamento. Rorty vê a emergência de novas metáforas e vocabulários, e o sucesso alcançado por alguns destes, de maneira similar como ocorre à seleção natural entre as espécies biológicas. Uma nova espécie

¹⁶ Deve-se lembrar, como foi dito acima, que Rorty endossa o ponto de vista de Davidson de que metáforas não possuem nenhum significado além do literal das palavras nela empregadas.

¹⁷ É importante notar que essa é uma *possibilidade*, não significa que qualquer metáfora vá sempre mudar nosso vocabulário e forçar novas maneiras de falar. Apenas as metáforas aceitas, aquelas que, por assim dizer, são levadas adiante, efetivamente nos impelem a mudança. A razão pela qual algumas metáforas perseveram e outras não é discutida a seguir.

não tem como saber, de antemão, se será bem sucedida ao meio em que habita, somente sua futura adaptação determinará isso; analogamente, os muitos projetos idiossincráticos de cientistas ou poetas, de filósofos ou políticos, só irão se tornar teorias bem estabelecidas, verdades literais ou modelos políticos aceitáveis se se propagarem numa comunidade. Por isso, “o progresso poético, artístico, filosófico, científico ou político resulta da coincidência acidental de uma obsessão particular com uma necessidade pública” (RORTY, 2007, p. 80), ou seja, quando o resultado da criatividade de um ou alguns homens de gênio se mostra útil para algum propósito social.

Na compreensão de Rorty, portanto, não podemos compreender a metáfora por meio de critérios pré-estabelecidos, sendo que a inovação semântica comporta assim um alto grau de indeterminação e imprevisibilidade. Dessa forma, tal concepção sobre o progresso intelectual é central para o pragmatismo de Rorty, na medida em que reforça seu antiessencialismo contra pretensões de conhecimentos absolutos (que não podem ser modificados, expandidos) e universais.

Conclusão

Colocar a ciência, a crítica da ideologia, a poesia e a literatura, no *mesmo nível*, certamente requer maiores explicações. De certo ponto de vista, uma alegação assim não passa de um relativismo desenfreado. Mas creio que tal postura se torna plausível ao se compreender como Rorty chega a ela, a partir de que ele julga ser válido, cada um a sua maneira, esses discursos tão dispares. É o tipo de *naturalismo* defendido por Rorty que o permite fazer este emparelhamento. Conforme uma visão bastante comum, a ciência visa ao conhecimento da realidade, da natureza dos objetos do mundo e das forças e processos que os fazem interagirem. A poesia, por outro lado, é uma forma de expressar sentimentos, evocar emoções e dar voz aos sonhos e angústias humanas. Como se pode ver, não poderiam ser discursos mais diferentes. De que forma, então, eles podem partilhar o *mesmo nível*? A frase de Rorty que melhor ilustra seu ponto de vista é a seguinte: “Todas as áreas da cultura fazem parte da mesma tentativa de tornar a vida melhor” (RORTY, 1994(b), p. 126). Na medida em que tanto a ciência quanto a poesia conseguem isto, então ambas se equivalem. Mas uma conclusão assim é inofensiva, e se Rorty se limitasse a ela não causaria tanta inquietação quanto seu pensamento causou. Como vimos, uma característica marcante de seu

pragmatismo é a rejeição da existência de qualquer critério a-histórico que nos permita julgar todo e qualquer vocabulário a partir de princípios gerais oriundos seja da própria natureza, seja da razão humana. Partindo, então, da última seção que discorreu sobre o papel crucial atribuído por Rorty a metáfora, percebe-se que toda a história intelectual humana é, para ele, uma grande sucessão de metáforas, de inúmeras redescrições alternativas que compõem o registro do esforço de nossa espécie em dar sentido ao mundo. É um fato básico para Rorty que esse movimento não chegará nunca a um ponto final, enquanto houver seres humanos.

Referências Bibliográficas

Obras de Richard Rorty:

A filosofia e o espelho da natureza. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994(a).

Relativismo: encontrar e fabricar. In: CICERO, Antônio, e SALOMÃO, Waly. *Banco Nacional de Ideias: o relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994(b), págs. 115-134.

Objetivismo, Relativismo e Verdade, Escritos Filosóficos 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Consequências do Pragmatismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999(a).

Ensaio sobre Heidegger e outros, Escritos Filosóficos 2. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999(b).

Verdade e Progresso. Barueri, SP: Manole, 2005.

Contingência, Ironia e Solidariedade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Filosofia como política cultural. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Outras referências:

BERLIN, Isaiah. *A Força das Ideias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRADNDOM, Robert (org.). *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell Publishes, 2000.

CHARAUDEAU, Patrick, e MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

DAVIDSON, Donald. *O que as metáforas significam*. In: SACKS, Sheldon (org.). *Da Metáfora*. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.

EDMONDS, David e EIDINOW, John. *O atizador de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich . *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PUTNAM, Hilary. *O Realismo de Rosto Humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

SACKS, Sheldon (org.). *Da Metáfora*. São Paulo: EDUC/Pontes, 1992.

WILLIAMS, Michael. *Epistemology and the mirror of nature*. In: BRADNDOM, Robert (org.). *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell Publishes, 2000. Pp. 191-212.

ZILL, Rudiger. *No titubear da metáfora*, tr. Ina Emmel. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/1919>. Acesso em: 8 ago. 2012.

ARTIGO 2 - LINGUAGEM E VERDADE EM RICHARD RORTY

Resumo: Neste ensaio, pretendo explicitar algumas posições de Richard Rorty sobre a verdade e a linguagem. O objetivo geral que conduz a exposição do texto é mostrar que o pressuposto que orienta todas as críticas e enforma as perspectivas de Rorty é o de que as concepções e problemas filosóficos, os métodos e os padrões de pensamento com que compreendemos e avaliamos tais concepções e problemas, possuem uma *história*. A este elemento temporal Rorty dá o nome de *contingência*, que consiste no reconhecimento de que os esforços intelectuais humanos estão indissociavelmente atrelados aos interesses e necessidades de um grupo em um determinado tempo. Para ilustrar o desenvolvimento desta linha de pensamento em Rorty é que se propõe acompanhar sua discussão sobre a verdade e a linguagem.

Palavras-chave: Richard Rorty. Verdade. Linguagem. Conhecimento. Wittgenstein.

Introdução

As críticas de Rorty em relação à maneira como a verdade e a linguagem (e a filosofia em geral) foram comumente compreendidas pela tradição filosófica não são inéditas. Elas são, ou ao menos pretendem ser, um desdobramento da mudança de perspectiva ocorrida com a virada linguística na filosofia, mas também possuem raízes mais profundas, que remontam às transformações culturais e intelectuais oriundas do romantismo e de Darwin. Na primeira parte deste texto, o tópico da verdade será o fio condutor pelo qual pretendo explicitar a perspectiva de Rorty. O levantamento de algumas objeções também será útil para marcar a posição de Rorty diante de outras abordagens sobre a verdade na filosofia contemporânea.

A maior parte do texto dedica-se, entretanto, a mostrar como Rorty concebe a linguagem, e faço isso rastreando duas fontes da perspectiva rortiana: as ideias românticas e as do segundo Wittgenstein¹⁸. Neste último me detenho um pouco mais por acreditar que é em Wittgenstein que se encontra a maior influência de Rorty no que diz respeito a sua elaboração de um ponto de vista sobre a linguagem que tivesse como pano de fundo um naturalismo

¹⁸ Mas que não são, se deve deixar claro, as únicas.

darwinista. Novamente, a fim de avaliar a plausibilidade da perspectiva que Rorty oferece, apresento uma objeção que ajuda a melhor compreender o que Rorty está e o que não está propondo. Por fim, alguns parágrafos sobre a moralidade figuram como exemplo do que seria uma plena aplicação da perspectiva de Rorty sobre uma área da reflexão filosófica.

1. O problema com a tradição e a perspectiva de Rorty sobre a verdade

Alguns autores descrevem o quadro intelectual contemporâneo sobre a verdade como cindido entre relativistas e absolutistas¹⁹ (outra designação também comum é subjetivista/objetivista). De acordo com este quadro, os relativistas são aqueles que sustentam que a verdade é relativa ao sujeito, a um grupo, a uma civilização, a um tempo e lugar determinados, enfim, que a verdade é sempre *dependente* de seja o que for. Por outro lado, os absolutistas defendem que a verdade é objetiva, ou seja, não dependente de nenhum tipo de item da lista acima, mas unicamente da realidade ou da maneira como as coisas são. Rorty defende que os pares desta disputa praticam um jogo de cartas marcadas, e que tal contenda não é mais fundamental para a investigação filosófica. Para ele, esta disputa ocorre apenas dentro de um determinado quadro conceitual que tem suas raízes em Platão.

Tal como qualquer questão ou problema filosófico, compreender a verdade permanece sendo um desafio, pois não existe acordo por parte dos filósofos sobre o que é a verdade ou o que ela significa, nem como podemos adequadamente entendê-la, ou seja, também não existe um método (consensualmente) adequado para investigá-la. As teorias da verdade, da maneira como foram sendo desenvolvidas pela tradição filosófica, em especial após a virada linguística, compreenderam o problema da verdade de muitos modos distintos e apresentaram soluções diferentes para cada um²⁰. O século XX foi possivelmente o mais fértil em teorias sobre a verdade, mas também nele encontramos os pontos de vista segundo o qual a verdade não é algo a respeito do que podemos (ou deveríamos) fornecer alguma definição cabal, ou ainda, que a verdade nem sequer seja algo sobre o qual deveríamos ter qualquer teoria filosófica. Davidson (2002), por exemplo, defendeu a primeira postura, Rorty a segunda. Entretanto, embora Rorty tenha afirmado que a verdade não é um tópico filosófico

¹⁹ Cf. BLACKBURN, 2006; e NAGEL, 2001.

²⁰ Cf. KIRKHAM, 2003.

interessante, ele certamente não seguiu sua própria conclusão, dado que em inúmeros escritos seus a verdade aparece como um tema central.

Para bem compreender as elucubrações de Rorty sobre a verdade, é útil, antes de tudo, esboçar o pano de fundo donde emergem suas críticas a maioria dos problemas filosóficos, inclusive à verdade. Tento fornecer isso brevemente na seção que segue.

1.1 Pressupostos herdados

No projeto filosófico de Platão, metafísica e epistemologia estão intimamente relacionadas. Na busca pelo conhecimento genuíno, Platão cindiu o mundo em dois, *mundo natural* ou *sensível* e *mundo inteligível*. Com esse dualismo primordial, que é o centro do pensamento platônico, emergem dicotomias do tipo *aparência/realidade* e *opinião/conhecimento*. Para Rorty, o pressuposto fundamental do projeto de Platão está na ideia de que nós, seres humanos, e de modo algum os outros animais desprovidos de racionalidade, podemos transcender nossa finitude existencial nesta vida por meio da contemplação (conhecimento genuíno) de algo eterno, imutável, absoluto, que no caso de Platão, eram as *formas* ou *ideias inteligíveis*. Mas esse anseio permaneceu de diferentes modos ao longo da história da filosofia, como a *palavra* ou *mensagem* de Deus durante os séculos católicos, a estrutura do universo para muitos cientistas naturais, ou simplesmente a Verdade, singular, única. Qualquer dessas coisas exhibe (para aqueles que podem conhecê-las) uma imperturbabilidade existencial completamente alheia aos interesses humanos. O quadro conceitual rico em dicotomias inaugurado por Platão é aperfeiçoado no período moderno por Descartes, que concebe a mente como aquilo a que temos acesso privilegiado, o que dá ensejo a mais problemas que são ainda hoje centrais na investigação filosófica: a relação da mente com o corpo, e das representações mentais com a realidade (com a virada linguística este dualismo foi atualizado para a relação da linguagem com o mundo). Assim, em sua leitura da história da filosofia (em especial da filosofia moderna, da qual Kant representa o expoente máximo), Rorty assevera que certa “imagem” vem dominando a agenda filosófica e impondo problemas que “naturalmente” surgem a um espírito investigativo. Esta imagem é a da mente como um espelho, contendo representações mais ou menos precisas sobre o que está fora dela - sobre o mundo -, por conseguinte, deve haver um tipo especial de investigação (e de teorização) que é capaz de dizer quando as nossas representações representam bem a realidade

e quando não o fazem; esta investigação é a filosofia enquanto epistemologia. Esta é a imagem da filosofia como um tipo de conhecimento fundante (já que investiga, descobre e/ou postula os critérios de correção das representações) e da mente como um espelho da natureza. Uma vez aceita esta imagem, alguns problemas surgem “naturalmente”: quais são os fundamentos do conhecimento? A mente humana descobre (realismo) ou cria (idealismo) a realidade? Qual a relação entre a mente e o corpo? Um possível resumo de tudo que foi dito acima seria o de que a suposição de que existe um modo como o mundo é em si mesmo (à parte de qualquer descrição) gera o problema de como podemos saber se nossas descrições *de fato* se referem à realidade.

1.2 Verdade

A tradição filosófica sempre se viu às voltas da tarefa de garantir nosso conhecimento da realidade (como ela *é*), e o conceito de verdade desempenhou um papel chave neste empreendimento, principalmente ao se supor que a verdade (tendo em vista o quadro acima) é o que nos possibilita diferenciar o aparente do real, a crença justificada do conhecimento, na medida em que nossas crenças e representações correspondem à realidade. Para Rorty, a noção de verdade como correspondência mostra exemplarmente o anseio de sermos guiados por algo maior que nós próprios,

A ideia de verdade como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária, é o tema central dessa tradição [a tradição cultural ocidental, centrada na noção de busca pela verdade].
(RORTY, 1997, p. 37)

e, neste sentido, ele chega a afirmar que a verdade se tornou um substituto para Deus (cf. RORTY, 2009, p. 159). Mas este não é o único problema que Rorty apresenta em sua rejeição da verdade como correspondência. É possível identificar outras razões de que lança mão, dentre as quais destaco as seguintes:

- a) *explicar a verdade em termos de correspondência não é esclarecedor*, “(...) várias centenas de anos de esforços não conseguiram extrair um sentido interessante da noção de ‘correspondência’ (quer de pensamentos às coisas, quer de palavras às coisas)” (RORTY, 1999, p. 17) e, portanto, a ideia de correspondência é inútil.

- b) *não existe a maneira pela qual o mundo gostaria de ser descrito*, dado que a realidade não possui uma natureza intrínseca. Assim, nossas crenças não podem ser tornadas verdadeiras pelo mundo (ou pelo que quer que seja), “não há maneira de sairmos fora de nossas crenças e de nossa linguagem para encontrar algum teste que não a coerência.” (RORTY, 1994, p. 183)
- c) *deveríamos adotar uma perspectiva darwiniana sobre a linguagem*, entendendo-a como uma habilidade adaptativa, ao invés de como um meio de representar a realidade,

[os pragmatistas] levaram Darwin e a biologia a sério, eles tinham um motivo adicional para desconfiar da ideia de que as crenças verdadeiras são representações corretas, pois a representação, em oposição ao comportamento adaptativo cada vez mais complexo, provavelmente não combina com uma história evolucionária. (RORTY, 2005, pp. 4 e 5)

O que Rorty acredita que a verdade faz por nós, então? Qual o papel que ela desempenha na linguagem? Um dos pontos centrais de seu pragmatismo é a maneira como ele concebe a verdade. Como vimos, sua posição em relação a este tópico é marcada pela repulsa à concepção da verdade como correspondência que, como esboçado acima, enraíza-se no anseio por algo absoluto. A origem de seu ponto de vista crítico esta no pragmatismo americano, nomeadamente James e Dewey, passando pelo segundo Wittgenstein, por Quine e Sellars, e ganhando plena maturação sob a influência da obra de Donald Davidson.

A visão de Rorty sobre a verdade tem início a partir da teoria pragmática da verdade²¹, e o pragmatismo, da maneira que Rorty o entende, é fundamentalmente *antiessencialismo* (não existe nada substancial no conceito de verdade, ou seja, este termo não designa nenhuma essência ou propriedade metafísica), rejeição dos dualismos filosóficos tradicionais (tais como aqueles mencionados anteriormente) e a ideia de que as únicas restrições à investigação são as *conversacionais*,

[...] nenhuma restrições gerais derivadas da natureza dos objetos, ou da mente, ou da linguagem, mas apenas as restrições particulares fornecidas pelas observações dos nossos companheiros investigadores. (RORTY, 1999, pp. 236 e 237)

²¹ Desconsidero aqui a questão sobre se existe *uma* teoria pragmática da verdade, dado que os filósofos pragmatistas, além de discordarem amplamente entre si, também apresentam inconsistências internas em suas próprias perspectivas (Sobre este ponto, cf. KIRKHAM, 2003, págs. 118 e 119). Dessa forma, ao afirmar que Rorty recebe influência de uma teoria pragmática da verdade, quero apenas indicar que sua perspectiva sobre a verdade contém elementos do que Peirce, James e Dewey, por exemplo, disseram sobre o assunto.

A noção de verdade que emerge ao se conceber o pragmatismo desta maneira não tem a pretensão de constituir uma *explicação* sobre o conteúdo profundo do termo, ou ainda, que o próprio termo “verdade” deva ser usado para explicar algo como a conexão entre a linguagem e o mundo. Desta forma, resta para Rorty unicamente mapear nossos usos do termo “verdadeiro” e ver o que fazemos quando o empregamos.

No ensaio *Pragmatismo, Davidson e a Verdade* (RORTY, 2002, pp. 173-204), são apresentados três usos de “verdadeiro” em nosso discurso,

- (i) *uso endossador* é aquele onde simplesmente expressamos nossa aprovação diante de um enunciado,
- (ii) *uso acautelado* ocorre ao dizermos “Sua crença em S está perfeitamente justificada, mas talvez não seja verdadeira”, e o
- (iii) *uso descitacional*, que nos permite dizer coisas metalinguísticas do tipo ‘S é verdadeiro se ____’.

Fica claro que Rorty não quer fornecer uma *teoria*²²sobre a verdade. E é evidente também que a verdade assim concebida não faz nenhuma referência ao mundo, mas apenas aos usuários da linguagem. Isto parece entrar em conflito com nosso “realismo de senso comum”, pois acreditamos fielmente que nossas crenças verdadeiras se referem ao mundo, e que são tornadas verdadeiras por ele. As críticas de Rorty à ideia de verdade como correspondência e seu posterior *mapeamento* de nossos usos de “verdadeiro” sugerem que devemos eliminar uma concepção presente não apenas na tradição filosófica, mas também no senso comum, a saber, aquele segundo o qual muitas de nossas crenças são tornadas verdadeiras pelo mundo.

Rorty nega, então, qualquer papel do mundo para a verdade de nossas afirmações/crenças? Ele concede que “o mundo pode fazer com que se justifique acreditarmos que uma frase é verdadeira” (RORTY, 2007, p. 28), mas seguindo sua crítica, esta justificação não se dá mais por alguma correspondência aos fatos. Tomemos, por exemplo, a seguinte afirmação: “Esta bola é azul”, parece claro aqui que é algo no mundo que decide se tal afirmação é verdadeira ou falsa. Rorty não nega que, em frases isoladas e corriqueiras como esta, seja o mundo o responsável em sustentarmos tais crenças. Em casos assim, as ideias de

²² No contexto das críticas de Rorty, o termo “teoria” se refere a uma descrição qualquer (neste caso da verdade) originada de uma atividade mental de *contemplação* de alguma essência.

representação da realidade, de emparelhamento frase-mundo/palavra-objeto, não são problemáticas, porém,

[...] a coisa não é tão simples quando passamos de frases isoladas para vocabulários inteiros. Ao considerarmos exemplos de jogos de linguagem alternativos, [...] é difícil pensar que o mundo torna um deles melhor do que outro, que decide entre eles. Quando a ideia de “descrição do mundo” se desloca do nível de frases regidas por critérios em jogos de linguagem para jogos de linguagem completos, jogos entre os quais não escolhemos com referencia a critérios, a ideia de que o mundo decide quais são as descrições verdadeiras já não pode ter um sentido claro. (2007, p. 29)

Seu ponto de vista se assenta na seguinte argumentação: se a verdade é uma propriedade das frases, e se a existência das frases depende de vocabulários (ou jogos de linguagem), e se os vocabulários são feitos pelos seres humanos, portanto, *a verdade depende dos seres humanos* (2007, pp. 53 e 54). Em uma sentença como “Esta bola é azul”, Rorty afirma que não podemos comparar isoladamente partes da sentença como “bola” ou “azul” com o mundo e ver se acontece algum acordo (correspondência ou “espelhamento”) que torna a sentença verdadeira, pois que a relação de significação destas palavras depende de um jogo de linguagem determinado que governe sua correta aplicação. Aqui se pode notar que este é um endosso direto das *Investigações* de Wittgenstein, um dos maiores responsáveis pela maneira como Rorty concebe a linguagem, concepção que tento explicar na próxima seção.

Alguns autores, como Habermas (2005, p.165) e Pascal Engel (ENGEL e RORTY, 2008, p.19), afirmaram que a perspectiva de Rorty identifica verdade e justificação, e não o fizeram sem nenhuma razão, tendo em vista afirmações como esta:

Os pragmatistas pensam que se algo não faz diferença na prática, então não deve fazer diferença para a filosofia. Esta convicção faz com que eles suspeitem da distinção entre justificação e verdade, pois essa diferença não tem utilidade para minhas decisões sobre o que fazer. (RORTY, 2005, p. 3)

Mas o *uso acautelado* apontado por Rorty parece atestar contra esta conclusão, na medida em que, por sua definição, afirma a possibilidade de uma crença ser justificada sem ser verdadeira. O próprio Habermas viu neste ponto um indício de que mesmo a perspectiva rortiana contempla uma característica fundamental da verdade – a de que os juízos verdadeiros requerem *validade incondicional*²³. Assim sendo, nossas (da humanidade)

²³ “O uso acautelatório do predicado verdade mostra que, à verdade das proposições, associamos uma pretensão incondicional, que aponta para além de toda evidencia disponível para nós”. (HABERMAS, 2005, p. 184)

diferentes práticas justificativas não poderiam ser o único critério para a verdade, como quer o pragmatismo de Rorty. A objeção de Engel percorre um caminho mais intuitivo. Sobre o uso acautelado, ele afirma que “parece-me aqui, ao contrário, que opomos as razões que temos de crer em um enunciado ou de justificá-lo a maneira pela qual as coisas são ‘na realidade’” (ENGEL e RORTY, 2008, p. 33) Assim, a oposição expressa no uso acautelado é, para Engel, a oposição ente a *justificação* (nossas “razões para crer”) e os *fatos* ou a *realidade* (donde, portanto, emerge a verdade).

Enquanto o ponto de vista de Habermas é o de que a verdade “é o que pode ser aceito como racional sob condições ideais” (HABERMAS, 2005, p. 195), o de Engel reafirma o aspecto *realista* comumente atrelado a “verdadeiro”. A resposta de Rorty a ambas as críticas é a mesma: o uso acautelado nada mais faz do que distinguir uma justificação *atual* de uma justificação *potencial*.

Eu sustentaria que uma pessoa que afirmasse “é justificado, mas talvez não seja verdadeiro” não introduz uma distinção entre alguma coisa de humano e alguma coisa de não-humano, mas entre varias situações em que os seres humanos podem se encontrar – seja a situação presente, em que a crença parece justificada, seja uma situação hipotética, ou futura, em que se consideraria que isso não parece mais ser o caso. (ENGEL e RORTY, 2008, pp. 62 e 63)

Penso, contudo, que Rorty deveria fazer uma concessão a Engel quando este pontua que os usos de “verdadeiro” mapeados por Rorty não é a descrição do modo como *nós* entendemos “verdadeiro”, e sim uma revisão do sentido do termo.²⁴ Rorty poderia afirmar, com correção, que não é isto o que ele pretendeu fazer, mas antes mostrar como é o uso de “verdadeiro” após uma redescrição pragmática do termo. Mas então ele não deveria afirmar que “um esclarecimento ou uma revisão não tem importância para mim” (ENGEL e RORTY, 2008, p. 63), pois uma das marcas principais de seu pragmatismo, assim me parece, é justamente a de tentar oferecer uma reeducação sobre modos habituais de pensar. Este é possivelmente o ponto mais importante de seu neopragmatismo.

2. A grande ferramenta: a linguagem

²⁴ Cf. Ibid. p. 34.

Passo agora a explorar como Rorty entente à linguagem. Compreender sua posição frente ao âmbito mais debatido da filosofia no último século ajuda a elucidar sua perspectiva sobre os demais tópicos da investigação filosófica. Além do mais, também contribui para mostrar com mais clareza as discrepâncias entre seus pontos de vista e os de seus críticos. No que segue forneço um esboço de duas fontes (certamente não as únicas) que moldaram sua própria concepção, o romantismo e a filosofia do segundo Wittgenstein.

2.1 Uma origem romântica

Com a revolução científica iniciada no século XVI ganha proeminência a crença de que existe uma *rerum natura* (a maneira como a realidade verdadeiramente é) e que ela pode ser conhecida pelo homem, se investigada do modo correto. A partir desta visão de mundo, os filósofos passam a conceber a linguagem como um instrumento usado pelos seres humanos (em especial pelos cientistas) para descrever o mundo. Dessa forma, o desejo de filósofos como Locke e Hobbes era tornar este instrumento o mais preciso possível para que a realidade pudesse ser representada adequadamente, o que implicava o esforço de subtrair das linguagens naturais os elementos subjetivos que consistiam um entrave para uma descrição científica do mundo. Nesta abordagem objetivista, então, a linguagem é entendida como um meio pelo qual a natureza pode ser investigada com vista à aquisição do conhecimento, e, além do mais, a própria linguagem, compreendida como fenômeno natural, pode ser descrita e estudada como objeto de investigação empírica. O movimento romântico (século XVIII) se insurgiu contra esses ideais iluministas que pressupunham que o mundo poderia ser representado de maneira neutra, objetiva, e impessoal. Para os filósofos românticos o uso da linguagem é uma atividade marcada pela expressividade, em que a criatividade, a marca idiossincrática e a subjetividade são os aspectos fundamentais. A linguagem assim entendida é uma prática que dá forma ao mundo e que nos cerca por todos os lados, nos definindo enquanto humanos.

Neste ponto já é possível reconhecer o matiz romântico das críticas de Rorty a tradição filosófica, e ele fica claro ao vermos que a imagem do conhecimento e da linguagem a que os filósofos românticos se contrapõem é aquela da mente e da linguagem como um “espelho da natureza”. Contudo, os românticos continuaram sendo essencialistas ao substituírem a Razão dos iluministas pela “imaginação poética”, a “matéria” pelo “espírito”, o

“realismo” pelo “idealismo”. A influência romântica, então, é apenas o início da concepção de linguagem antiessencialista de Rorty. Como se pode ver nos ensaios *A Contingência da Linguagem* (RORTY, 2007, pp. 25-56) e *Pragmatismo e Romantismo* (RORTY, 2009, pp. 179-202), tal concepção se completa apenas com os pontos de vista de Nietzsche, Wittgenstein e Davidson. Nietzsche denunciou a ânsia da tradição filosófica de encontrar um acesso direto à Realidade, seja pela via empirista dos dados dos sentidos, seja pelo idealismo e o espírito absoluto, e também “repele a afirmação do senso comum de que existe uma maneira na qual a realidade é independente da maneira em que os seres humanos a descrevem” (RORTY, 2009, p. 189). O que ele queria, pensa Rorty, era superar a distinção herdada dos gregos entre Realidade e Aparência. Dessa forma, Nietzsche concebia a verdade como “metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível; moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” (NIETZSCHE, 1978, pp. 48). Esta valorização da metáfora será fundamentalmente importante para Rorty, que, com a ajuda da perspectiva de Davidson, vê na metáfora o elemento propulsor do progresso intelectual.

2.2 A influência de Wittgenstein

Mas Wittgenstein é quem produz uma visão da linguagem humana que é amplamente libertadora em relação a velhos problemas da tradição filosófica, por exemplo: *como a linguagem se refere ao mundo, como podemos saber quando de fato estamos descrevendo a realidade?* Para a emergente forma de pensar surgida no final do século XIX e início do século XX que mais tarde receberia o nome genérico de *filosofia analítica*, esses e outros problemas filosóficos só poderiam ser respondidos por meio de uma linguagem mais precisa que a linguagem ordinária, que, como supunham seus fundadores, Frege, Russell e Wittgenstein, encobria a forma lógica das proposições por meio das quais descrevemos o mundo. Desse modo, se fez necessário um método - a *análise* - capaz de mostrar a natureza da linguagem e que explicasse como as expressões linguísticas se conectam à realidade. Essa perspectiva compreendia o significado das palavras a partir de sua *referência*, e o significado das sentenças em termos de *condições de verdade*, sendo assim que, para sabermos em que condições uma sentença é verdadeira, necessitamos saber a que se referem os termos constituintes desta sentença. Isto pode não ser tudo de que precisamos para conhecer o

significado das palavras e sentenças em todos os casos (pensemos, por exemplo, nos termos denominados *dêiticos* ou *indiciais*, como *eu*, *tu* ou *aquilo*, em que não é possível determinar sua referência sem sabermos o contexto em que são usados (CHIERCHIA, 2003, p. 36)), mas, segundo esta abordagem *referencialista* ou *denotacional*, esta é certamente a característica básica. Toda linguagem está, se supõe, estruturada segundo este modelo, de modo que para sabermos o valor de verdade das sentenças complexas, precisamos unicamente determinar o valor de verdade das sentenças componentes. A parte mais fundamental da linguagem, afora outros usos, é sua capacidade de *referir* e assim nos capacitar a dizer algo verdadeiro ou falso por meio de proposições.

Para Wittgenstein, contudo, a diversidade de tipos de palavra e sentença e de *usos* da linguagem atesta contra essa visão (ver CHILD, 2013, p. 101):

§ 23. Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem? Há *inúmeras* de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos. (As mutações da matemática nos podem dar uma *imagem aproximativa* disso). A expressão “jogo de linguagem” deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida. (WITTGENSTEIN, 1996, p. 26)

Wittgenstein está defendendo, então, que não há algo como uma estrutura básica ou forma lógica fixa que subjaz a toda a linguagem e por meio da qual poderíamos acessar a realidade. Sua noção de “jogo de linguagem” indica outro caminho. Ela aponta para a existência de variadas e distintas atividades estruturadas por regras que nos guiam no uso das palavras. Assim, o significado das expressões linguísticas emerge sempre de um determinado contexto de ações, de práticas e de usos com funções, propósitos e consequências específicas. *Descrever* a realidade é apenas uma coisa que podemos realizar com a linguagem, mas não há nenhuma razão, segundo o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, para supor que este seja o caso essencial e paradigmático da linguagem. A concepção de linguagem que permeia as *Investigações*, portanto, é *antiessencialista* e expressa uma mudança radical de perspectiva com relação à maneira como a linguagem vinha sendo compreendida no início da virada linguística. Enfatizar apenas seu aspecto denotativo não explica toda a gama de usos que encontramos na linguagem, ela não funciona de um único modo, e isso, pensa Wittgenstein, impede qualquer tentativa de trata-la de maneira sistemática. É dessa forma que o foco de sua

abordagem passa a ser o uso - melhor dizendo, os *usos* - efetivo das palavras e sentenças. Como bem expressou Roger Scruton

A ênfase da filosofia tardia de Wittgenstein é decididamente antropocêntrica. Embora interessado em questões a respeito do significado e dos limites das elocuições significativas, o ponto de partida tornou-se, não as abstrações imutáveis de uma lógica ideal, mas os esforços falíveis da comunicação humana. (SCRUTON, 2008, p. 350)

Wittgenstein legou a Rorty - e a muitos outros que o seguiram - a ideia de que a linguagem é fundamentalmente uma prática social e que é ilusório tentar transcender esta prática para atingir algum padrão de correção de nossas crenças que não seja a própria prática. Como salientado acima, isto significa que não há um objetivo, ou “o” objetivo para a linguagem, como o de representar o mundo, mas sim tantos objetivos quantos pudermos conceber ao usarmos a linguagem e, com isso, mobilizarmos uns aos outros na consecução de propósitos, desejos e necessidades comuns.

Dizer que ele [um dado organismo] é usuário da linguagem equivale apenas a dizer que cotejar as marcas e ruídos que ele faz com os que nós fazemos se mostrará uma tática útil para prever e controlar seu comportamento futuro. Esta postura wittgensteiniana [...], naturaliza a mente e a linguagem ao transformar em perguntas *causais* todas as indagações a respeito da relação de qualquer delas com o resto do universo, em contraste com perguntas sobre a adequação da representação ou da expressão. (RORTY, 2007, pp. 44 e 45)

Para Rorty a adequação ou viabilidade dos vocabulários só pode ser levada a cabo tendo em vista os objetivos ou propósitos de cada vocabulário, dado que vocabulários diferentes *fazem* coisas diferentes. Um exemplo ajuda a ilustrar melhor este ponto: a astronomia ptolomaica tinha por objetivo descrever o movimento dos astros como círculos perfeitos e manter algumas opiniões de Aristóteles sobre a disposição dos céus, enquanto que a de Galileu não partilhava de nenhum destes objetivos, e *isso* lhe permitiu, juntamente com suas observações astronômicas, conceber um novo modelo de descrição do universo²⁵. Essas considerações levaram alguns a acusar Rorty de incorrer numa espécie de *idealismo*

²⁵ “Quando afirmamos que nossos ancestrais acreditavam erroneamente que o Sol se move em volta da Terra, e que nós acreditamos corretamente que a Terra se move em volta do Sol, estamos dizendo que temos uma ferramenta melhor do que a que eles tinham. Nossos ancestrais poderiam argumentar que sua ferramenta lhes permitia acreditar na verdade literal das escrituras cristãs, ao passo que a nossa não permite [...] O debate entre nós e nossos ancestrais medievos não deveria ser sobre quem tem a visão correta do universo, mas sim sobre o sentido de ter opiniões a respeito do movimento dos corpos celestiais ou dos propósitos a serem atingidos através da utilização de certas ferramentas.” (RORTY, 1994(b). p. 125).

linguístico – algo como a afirmação de que qualquer coisa descrita pela linguagem humana não *existe* antes de ser descrita. Uma crítica assim poderia ser “Por acaso a Terra não girava em torno do sol antes da teoria heliocêntrica ser inventada?”. Rorty está ciente deste tipo de acusação, “Uma reação imediata típica do antiessencialismo é dizer que esta é uma posição demasiadamente antropocêntrica, demasiadamente inclinada a tratar a humanidade como a medida de todas as coisas” (RORTY, 2000, p. 62). Para Rorty, a existência do mundo e de tudo que ele contém não está em questão. Ele certamente não pensa que somos responsáveis pela existência do mundo. Sua negação central é a de que nossas descrições não acessam (representam) nada de imutável sobre o que quer que seja.

Este é um dos principais pontos de discordância entre Rorty e seus críticos. Ele sustenta que o mundo é *causalmente* independente de nós, mas que não é *representacionalmente* independente de nós²⁶. Como esta distinção pode ser entendida? De acordo com a perspectiva holista da linguagem e do conhecimento advogada por Rorty, “explicar todas as propriedades relacionais de alguma coisa – todas as suas causas e seus efeitos – é explicar a coisa em si própria” (RORTY, 2005, p. 112), de modo que, desta perspectiva, todo objeto (como a mente ou um lápis) só existe sob uma descrição (“o objeto X é o que a maioria das crenças expressas em afirmações que usam o termo ‘X’ afirma ser”) (2005, p. 119), quando a descrição se modifica, se modifica o objeto. Estas alegações constituem a negação da existência de propriedades intrínsecas (não passíveis de descrição) em qualquer coisa, mas Rorty pretende que elas não sejam a negação de um mundo de seres e objetos que existem independentemente de nós. Seu exemplo para ilustrar esse ponto contrasta uma girafa com uma conta bancária. Contas bancárias, acreditamos, são inventadas, fabricadas por nós, as girafas não, elas são descobertas, encontradas. “Porém, essa independência causal das girafas em relação aos seres humanos não significa que as girafas são o que são independentemente das necessidades e dos interesses humanos” (RORTY, 1994(b), p. 126). Rorty afirma que da perspectiva de uma ameba falante ou de um ser espacial que observe a Terra de longe, provavelmente não existe qualquer necessidade de descrição daquela parte do mundo que os seres humanos denominam “girafa”, ou, ainda, que a descrição que estas perspectivas possam vir a dar desta parte do mundo tenha alguma semelhança com a nossa “girafa”. “Não é evidente, que dos milhões de modos de descrever

²⁶ O uso da expressão “representação” pode parecer contraditório, dado que Rorty é alegadamente um *antirepresentacionista*. Contudo, deve-se atentar que ele usa esta expressão no mesmo sentido de “descrição”; assim, aquilo que descrevemos não é independente de sua descrição.

esta porção de espaço-tempo ocupado por algo que chamamos girafa, um deles descreva-a melhor que qualquer outro” (1994(b) p. 127).

Penso que um exemplo melhor, porque não hipotético, do que Rorty esta tentando nos convencer vem da ciência. Em 2006, o até então planeta Plutão deixou de ser considerado (descrito) como tal. Com a descoberta de outros corpos celestes similares e até maiores (em massa) que Plutão, fez-se necessária à escolha, por parte dos astrônomos, ou de incluir estes corpos também como planetas do sistema solar, ou de criarem uma nova categoria para Plutão e os corpos descobertos semelhantes a ele. Foi exatamente isto que ocorreu, e a partir de então Plutão passou a ser designado de “planeta anão” (e os outros planetas tradicionais do sistema solar de “planetas principais”)²⁷. Este exemplo mostra o argumento da “relatividade das descrições aos propósitos” de Rorty, de acordo com o qual “a investigação visa ser-nos útil, e não fazer um relatório acurado das coisas em si”. Um objeto no mundo só é o que é, como no caso de um planeta, ou de uma girafa, porque assim o descremos, por que consideramos dele as características que satisfazem a nossos objetivos, mas nada disso implica que nós somos a causa de sua existência.

2.3 Avaliando a redescrição

Avaliar a perspectiva de Rorty em seus próprios termos, ou seja, determinando a utilidade de sua redescrição da função da linguagem, nos conduz a um resultado negativo e a um resultado positivo. O negativo é mais evidente: consiste na superação de um arcabouço de ideias que representam um entrave para o progresso intelectual; é uma *negação* da tradição. O positivo consiste em nos fornecer uma perspectiva que seja útil para a sociedade. Ambos os resultados podem sofrer objeções. Sem dúvida o primeiro deles foi o mais combatido entre os opositores de Rorty, principalmente aqueles que não acreditam na validade de sua redescrição da história da filosofia, e que por isso ela possa tirar a importância dos temas e concepções clássicos com que a tradição se envolve. Ao segundo resultado a principal objeção pode ser formulada da seguinte forma: útil de que maneira, útil para quem? Exatamente a partir destas questões que Paul Moser, por exemplo, chega à conclusão de que o pragmatismo rortiano

²⁷ Cf. PLUTÃO. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Plutão>. Acesso em: 15 mar. 2015.

(que Moser denomina *pragmatismo eliminatório*), cuja utilidade é o critério mor de avaliação dos vocabulários, é “aceitável se e somente se *for verdadeiro, e assim factualmente o caso*, que a visão [o pragmatismo rortiano] nos é útil” (MOSER, 2012, p. 141). Dessa forma, se a perspectiva de Rorty de que o critério de aceitabilidade dos vocabulários é a utilidade pretende ser verdadeira, então ela anula a si mesma. Se for um *fato* que alcançamos o acordo sobre nossas crenças quando elas se mostram úteis, então este ponto de vista pretende ser verdadeiro.

Acredito que sua crítica à Rorty incorre em petição de princípio, mas ainda assim ele levanta uma pergunta interessante sobre o pragmatismo rortiano: “E quanto ao *status* do pragmatismo eliminatório? Ele deveria fornecer uma afirmação *verdadeira* sobre a aceitabilidade? Ele tem por objetivo caracterizar a *real natureza* da aceitabilidade, como a aceitabilidade *realmente é?*” (2012, pp. 142 e 143). Claro está que, no sentido em que Moser entende “verdade” e “realidade” o pragmatismo rortiano não tem mais nada a dizer, exceto repetir as críticas dos pragmatistas clássicos e de alguns filósofos analíticos e continentais – como Quine ou Heidegger. Seu pragmatismo pode muito bem dizer-se verdadeiro, mas verdadeiro como “o que é bom no caminho da crença”, não como uma descrição da “real natureza” de como ocorre a aceitabilidade racional.

O critério pragmático de utilidade, tal como Rorty o entende, está assentado na premissa de que nossas descrições se originam de anseios e necessidades sociais, sendo assim que a utilidade é determinada pela capacidade destas descrições em satisfazer os propósitos sociais. O abandono que ele propõe dos temas típicos da filosofia tradicional não é gratuito, como alguém que simplesmente se cansou deles, ou que não tenha coragem de enfrentá-los, ou que reconheça não ter as habilidades intelectuais necessárias para resolvê-los (ou pior, que afirme que ninguém as tem, sustentando algum tipo de postura cética). Rorty pensa que estes problemas e concepções não são mais úteis para o tipo de sociedade que nos tornamos, para a que ela deseja e necessita, pois eles não mais favorecem uma mudança social em direção a consecução dos objetivos sociais. A esta altura, cabe perguntar quais seriam então estes desejos, necessidades e propósitos que Rorty identifica na sociedade ocidental, e pelos quais podemos julgar vocabulários alternativos – incluindo o dele próprio.

2.4 Um caso paradigmático de redescrição: a ética

Um dos exemplos mais emblemáticos da aplicação da redescrição pragmática de Rorty aparece em sua crítica às concepções éticas tradicionais. O modo como ele compreende a linguagem desempenha papel fundamental na construção de seu ponto de vista sobre a moralidade e, assim, Rorty quer demonstrar, ele pode ajudar a suprir necessidades fundamentais da sociedade contemporânea, como justiça e inclusão social. Nos próximos parágrafos forneço as linhas gerais de sua redescrição da linguagem moral como um exemplo para mostrar como se dá o elo entre as necessidades sociais e as descrições que os seres humanos constroem.

Desde seu surgimento na Grécia antiga a reflexão sobre a moralidade envolveu também uma reflexão sobre a natureza humana. Muitos pensadores partilharam da ideia de que o conhecimento sobre quem somos, *verdadeiramente*, pode fornecer o conhecimento de como devemos agir. A suposição que geralmente acompanha esta ideia é de que a natureza humana possui uma essência, algo com características intrínsecas, comum a todos os humanos. Mas, de acordo com Rorty, não precisamos pensar a natureza humana nesses termos. Como, então, Rorty desenvolve seu ponto de vista? Para construir suas concepções em ética ele se vale de Freud, tendo Kant como contraponto.

Kant é um dos maiores expoentes da tradição filosófica segundo a qual, para sermos morais, precisamos submeter nossas ações particulares a princípios gerais. Para ele, a natureza racional do homem possibilita que qualquer um, no exercício pleno de sua razão, reconheça a forma da ação moral – o *imperativo categórico*. Assim, segundo Kant, a moralidade não está limitada a normas subjetivas derivadas do caráter individual, tampouco às práticas e costumes sociais e culturais; o fundamento da moralidade é a *razão prática pura* que impõe leis universais a qualquer ser racional em qualquer circunstância.

Para Rorty, o principal problema desta visão é que ela “diviniza” o eu. Possuir o que Kant chama de *razão* torna os humanos animais completamente distintos, fora da natureza. Rorty acredita que esta posição nos coloca contra Darwin e sua sugestão de que a diferença entre humanos e outros animais é apenas de grau (somos animais com um comportamento mais complexo), e não de tipo. Freud, na leitura de Rorty, segue em consonância com Darwin em sua descrição antiessencialista do sujeito:

Ele [Freud] desuniversaliza o senso moral, tornando-o tão idiossincrático quanto as invenções do poeta. Com isso, faculta-nos a ver a consciência moral como historicamente condicionada, tão produto do tempo e do acaso quanto a consciência política ou estética. (RORTY, 2007, p. 69)

Dito em termos rortianos: o vocabulário por meio do qual expressamos as normas morais que reconhecemos como válidas, as ideias, os princípios e os valores que pressupomos orientar nossas ações, está fundamentalmente vinculado ao vocabulário que usamos para descrever quem somos. Toda concepção que podemos fazer de nós deriva de nossa relação com outras pessoas, nosso *self* emerge a partir dessas relações, não é descoberto como algo estático incrustado profundamente em nossa natureza humana. Nosso vocabulário de autocriação, como defende Rorty, é sempre opcional, não necessário, “produto do tempo e do acaso”, do contexto histórico e social, das pessoas que tiveram papel ativo em nossa criação. Neste sentido, o caráter contingente da identidade se estende ao domínio moral.

Se Freud tivesse feito apenas a afirmação ampla, abstrata e quase filosófica de que a voz da consciência era a voz internalizada dos pais e da sociedade, não teria causado espanto. (...) O que há de novo em Freud são os detalhes que ele nos dá sobre o tipo de coisa que acontece na formação da consciência moral, suas explicações de por que algumas situações e pessoas muito concretas despertam uma culpa insuportável, uma angústia intensa ou um ódio surdo. (...) Ele ajuda a explicar como alguém pode podem ser, ao mesmo tempo, uma doce mãe e uma guarda implacável num campo de concentração. (...) Mostra-nos por que nossa capacidade de amar restringe-se a algumas formas, tamanhos e cores muito particulares de pessoas, coisas ou ideias. (RORTY, 2007, pp. 70 e 71)

Em suma, Freud nos ajuda a ver o quão intrincado - e o quão imbricado – é a *construção* da personalidade e dos princípios e ideias morais, nos mostrando como ambas podem estar associados, por exemplo, a certas figuras de autoridade na primeira infância.

Deste ponto de vista, não precisamos mais da distinção kantiana entre *moralidade* e *prudência*, entre obrigações morais incondicionais porque derivadas da razão, e de meras normas de ação oriundas de situações e interesses particulares. De fato, não precisamos mais de toda tradição moral racionalista, ancorada na ideia de leis fixas, na pressuposição de que por trás de toda intuição moral há uma regra universal. De acordo com Rorty, o progresso moral acontece quando, em nossas descrições de quem somos, conseguimos ser capazes de incluir cada vez mais os interesses e necessidades de outros seres humanos. Assim, o progresso moral ocorre, por exemplo, em alguém que se descrevia como superior aos negros

por pertencer à raça branca, mas por algum motivo passou a considerar os negros como merecedores de respeito e de todos os outros direitos, passando a ver a si mesmo como alguém que não acredita em nenhuma diferença fundamental entre negros e brancos. Nas palavras de Rorty:

Desenvolvimento moral no indivíduo e progresso moral na espécie humana como um todo são uma questão de reconstruir as identidades humanas de maneira a conseguirmos expandir a diversidade de relacionamentos que constituem essas identidades. O limite ideal desse processo de expansão é o self imaginado pelas descrições cristãs e budistas da santidade – um self ideal para o qual a fome e o sofrimento de qualquer ser humano (e, talvez, até o de qualquer outro animal) é algo intensamente doloroso. (RORTY, 2000, pp. 107 e 108)

Contudo, ainda que a alternativa de Rorty seja plausível, ela ainda não responde por que devemos nos importar com os outros. Já foi dito que “se Deus não existe, tudo é permitido”. Em contraponto às teses de Rorty, poder-se-ia objetar que se não existe nada de essencial que nos una – algo como a razão e seu imperativo categórico -, por que ser moral? Sem dúvida, as concepções de Rorty não excluem um comprometimento com as ideias de “direitos humanos”, de “busca pela felicidade”, de “respeito mútuo”, de “maximizar a felicidade”. Apenas diz que, para agirmos de acordo com estes princípios e ideais, não precisamos de nenhum fundamento último, absoluto, que nos diga por que devemos, incondicionalmente, agir por eles. A motivação para se adequar a tais valores ou preceitos esta em que eles se mostrem úteis para os propósitos da comunidade que estamos inseridos.

Desde a Revolução Industrial e do posterior processo de globalização a sociedade ocidental – e mundial – vem adquirindo (ainda que às vezes de modo forçado e violento) características comuns. Em favor desta crescente integração, a redescrição rortiana da linguagem moral, ao compreender os valores e as normas morais como construções linguísticas, pretende estar, então, em consonância com os ideais de pluralismo e tolerância que tal sociedade exige. Um ponto que poderia ser questionado, e que penso atingiria mais contundentemente a perspectiva de Rorty, é se esses ideais são essenciais ou ao menos favorecem as sociedades liberais e democráticas do ocidente. Se não encontrarmos respostas negativas, então o pramagtismo de Rorty, apesar de sua radicalidade, mantém-se como uma alternativa válida como descrição dos esforços intelectuais humanos.

Conclusão

Toda a crítica e desconstrução levada a cabo por Rorty a respeito dos tópicos discutidos aqui são uma preparação para uma concepção neodarwiniana da linguagem humana como uma bem sucedida adaptação da espécie em sua interação com o ambiente. Esta influência naturalista e darwiniana, que Rorty conseguiu juntar com as ideias de Wittgenstein, coloca esta capacidade tão distinta de nossa espécie em continuidade com a natureza, pois que, como podemos depreender a partir das críticas de Rorty, conceber a linguagem como um meio de representação da realidade parece *divinizar* os seres humanos, pondo-nos como os únicos animais com uma relação privilegiada com o universo. Esta posição deu ensejo ao objetivo geral deste texto de mostrar o caráter histórico que Rorty vê em todas as empresas intelectuais humanas. Este ponto fica claro diante da ênfase de Rorty em mostrar que as diferentes práticas sociais se alteram segundo as necessidades humanas. Creio que agora é possível notar que o reconhecimento deste elemento temporal é uma consequência da maneira como Rorty entende nossos esforços intelectuais, que, portanto, são da mesma natureza que as garras, as asas ou o veneno de outros animais. Para ele, a linguagem é *nosso* melhor instrumento para enfrentar o mundo.

Referências Bibliográficas

Obras de Richard Rorty:

A filosofia e o espelho da natureza. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994(a).

Relativismo: encontrar e fabricar. In: CICERO, Antônio, e SALOMÃO, Waly. *Banco Nacional de Ideias: o relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994(b), págs. 115-134.

Objetivismo, Relativismo e Verdade, Escritos Filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Consequências do Pragmatismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

Verdade e Progresso. Barueri, SP: Manole, 2005.

Contingência, Ironia e Solidariedade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Filosofia como política cultural. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Outras referências:

BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

DAVIDSON, Donald. *Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco Editora, 2002, pp. 109-128.

CHIERCHIA, Gennaro. *Semântica*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

CHILD, William. *Wittgenstein*. Porto Alegre: Penso, 2013.

ENGEL, Pascal, e RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?* São Paulo: Editora UNESP, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *A virada pragmática de Richard Rorty*. In: CRISÓSTOMO DE SOUZA, José (org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

KIRKHAM, Richard. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

MOSER, Paul. *Realismo, objetividade e ceticismo*. In: GRECO, John e SOSA, Ernest. *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, pp. 117-152.

NAGEL, Thomas. *A última palavra*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas* (coleção Os Pensadores). Abril Cultural: São Paulo, 1978.

PLUTÃO. In: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Plutão>. Acesso em: 15 mar. 2015.

SCRUTON, Roger. *Uma breve história da Filosofia Moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

ARTIGO 3 - RELATIVISMO E CETICISMO EM RICHARD RORTY

Resumo: Este artigo procura mostrar como o pensamento de Richard Rorty se relaciona com o relativismo e o ceticismo. Cada seção começa com alguns esclarecimentos conceituais sobre estas perspectivas, em seguida é exposto o ponto de vista de Rorty sobre elas concomitantemente com algumas críticas sobre suas alegações. Por fim, é realizada uma tentativa de avaliação da discussão traçada, no intuito de colaborar para uma melhor compreensão dos pontos de vista de Rorty. De modo geral, o texto intenta mostrar que relativismo e ceticismo não se aplicam às perspectivas de Rorty, pelo menos não à luz das críticas dos autores que aqui serão comentados e que tentam levar a cabo tal identificação.

Palavras-chave: Richard Rorty. Relativismo. Ceticismo. Subjetivismo. Justificação.

Introdução

O ceticismo pode ser, para muitos, uma posição incômoda em que a filosofia pode chegar. Apesar das diferentes formas que pode assumir, seja qual for a extensão da dúvida cética, ela representa uma limitação ao conhecimento humano e, portanto, sempre incentivou tentativas de superá-la. O relativismo é tão antigo ou mais que o ceticismo, remontando pelo menos a Protágoras e os sofistas, ele pode ser encarado também como uma forma de ceticismo, devido à sua negação de um conhecimento absoluto sobre o que quer que seja. As posições filosóficas de Richard Rorty são frequentemente associadas ao relativismo e, algumas vezes, ao próprio ceticismo. Rorty não aceita nenhum destes rótulos, porque pretende fornecer uma perspectiva em que os problemas levantados pelo relativismo e o ceticismo não se colocam. No que segue, exponho alguns pontos de vista de Rorty que, aparentemente, o comprometem com o relativismo ou com o ceticismo – ou com ambos.

A divisão do texto em uma parte sobre o relativismo e outra sobre o ceticismo é apenas uma maneira de facilitar a exposição das considerações que pretendo traçar. Em primeiro lugar discorro sobre o vínculo de Rorty com o relativismo, posição com a qual ele é mais constantemente associado do que com o ceticismo, mas que também pode ser feita, como indica a sugestão de Paulo Margutti que aqui será comentada. Hilary Putnam e Thomas

Nagel veem Rorty decisivamente como um relativista, como será mostrado, mas penso que uma linha de defesa desta acusação pode ser traçada ao se levar em consideração algumas inconsistências das críticas destes autores em relação ao pragmatismo de Rorty.

1. Relativismo

De modo geral, *relativismo* pode ser definido como a posição que sustenta que é o contexto social ou o ponto de vista de um determinado grupo que determina os valores, as normas e o que conta como conhecimento em algum domínio qualquer, ou ainda, que a verdade é relativa à linguagem e às circunstâncias culturais de um grupo. Na filosofia contemporânea, filósofos como Richard Rorty, Hilary Putnam, Nelson Goodman e outros, têm sido qualificados como partidários desta doutrina. Este texto pretende delinear algumas teses de Richard Rorty que muitos alegam comprometê-lo com uma posição relativista e também mostrar como o próprio Rorty intenta escapar a esta classificação.

Rorty alega ser um *anti-representacionista*, como isso querendo dizer que ele é alguém para o qual não há algo na mente ou na linguagem que *represente* o mundo para nós, ou seja, que o conhecimento do mundo não se dá por meio de *representações* (entendidas como “cópias” mentais ou linguísticas da realidade). Segundo ele, se assumirmos uma posição representacionista do conhecimento, então a verdade passa a ser vista como *correspondência* com a realidade. Para Rorty a filosofia ocidental, em grande medida, está presa a essa imagem da verdade e do conhecimento, e que tal imagem levou (e ainda leva) os filósofos reiteradamente a problemas insolúveis. O que ele afirma estar por trás desta imagem é uma espécie de anseio por algo transcendente, uma busca pelos aspectos absolutos da realidade, indiferentes a qualquer interesse ou ponto de vista humano. Neste sentido, aquilo que justifica nossas crenças é a referência a aspectos *intrínsecos* da realidade; dito de maneira mais direta: uma crença esta justificada quando de algum modo é capaz de representar o mundo como ele *é*, e é precisamente essa relação que confere objetividade ao discurso e nos proporciona conhecimento.

Como representante do pragmatismo, o repúdio de Rorty a esse modelo de conhecimento se assenta sob o crivo da *utilidade*. Diante de uma alegação do tipo “nós

usamos os átomos como usamos porque eles são como são” (ou seja, porque a palavra “átomo” corresponde a algo no mundo), Rorty rebateria:

Que especificação adicional da relação de ‘correspondência’ pode ser dada, tal que permita que esta explicação seja melhor do que o ‘poder dormitivo’ (a explicação do médico de Molière do por que o ópio pôr as pessoas a dormir)? O que é que, por assim dizer, corresponde a microestrutura do ópio neste caso? Qual é a microestrutura de ‘correspondendo’? (RORTY, 1999(a), pp. 25 e 26)

Em suma, dizer que nosso discurso sobre átomos é verdadeiro por que *corresponde à realidade* é uma explicação inútil, dispensável. Rorty não vê em que esta explicação nos serviria (seria útil) ou o que acrescentaria ao discurso científico sobre átomos. Em vez disso ele sugere, grosso modo, que o discurso sobre átomos seja considerado verdadeiro porque nos permite *lidar* de maneira eficaz com o mundo, nos possibilita fazer coisas como construir modelos que expliquem o comportamento do microcosmo, nos levando aos microchips, ao *laser* ou à bomba atômica. Assim, aplicamos o termo “verdade” ao discurso sobre átomos pelo motivo de que ele nos permite *fazer* coisas, por contraste a *representar* coisas no mundo. De acordo com esta visão pragmatista da verdade advogada por Rorty, este “fazer” (nosso agir no mundo) está indissociavelmente ligado a nossos interesses coletivos e são expressos em nossas práticas sociais, e isto implica que a verdade e objetividade de nosso discurso em qualquer área só podem ser definidas a partir destas práticas. Ademais, tal concepção faz de “conhecimento” e “verdade” “simplesmente um elogio feito às crenças que pensamos estar bem justificadas”.

Contudo, é evidente que culturas diferentes possuem práticas sociais diferentes: a parcela educada da civilização ocidental atual explica os fenômenos naturais majoritariamente por meio da ciência, mas no passado não era assim, recorria-se aos mitos, e hoje ainda muitas culturas ao redor do mundo assim o fazem. De que perspectiva podemos avaliar quem possui o ponto de vista *verdadeiro* sobre os fenômenos naturais? Com certeza não de um ponto de vista neutro, pensa Rorty, e é este ponto que vai aproximá-lo do relativismo. Para ele, “objetividade” é sinônimo de “intersubjetividade”. Mas se tudo que temos para justificar (tornar verdadeiro, objetivo) nossas crenças em uma área de investigação qualquer são as práticas sociais de nossa comunidade, então haverá tantas crenças verdadeiras, justificadas e objetivas tanto quanto houver práticas sociais distintas. E isto, muitos diriam, é relativismo.

Rorty não aceita o rótulo de relativista, dependendo de como o termo é empregado. Ele distingue entre concepções diferentes de relativismo (*ver* RORTY, 1997, p. 39): a

primeira é a visão de que toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra; a segunda é de que o termo “verdade” é equívoco e possui tantos significados quantos forem os procedimentos de justificação; e a terceira é a visão de que “não há nada a ser dito nem sobre a verdade, nem sobre a racionalidade, para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade - a *nossa* – emprega em uma ou outra área de justificação”. Rorty rejeita a primeira definição por ser auto-refuadora e a segunda por ser “excêntrica”. Ele acredita que há explicações melhores e piores que outras (mais bem justificadas e mais mal justificadas), o que não o leva a incorrer na primeira concepção. Também pretende evitar a segunda afirmando que

O termo verdade, em sua avaliação, significa o mesmo em todas as culturas; exatamente como termos flexíveis como “aqui”, “lá”, “bem”, “mal”, “você” e “eu” significam o mesmo em todas as culturas. Mas a identidade de significado é, certamente, compatível com a diversidade de referência e com a diversidade de procedimentos para assinalar os termos. (1997, p. 40)

Dessa forma, a verdade é vista por Rorty como um “termo geral de aprovação”. Ele aceita a terceira definição de relativismo, e a denomina “etnocentrismo”. Todavia, ele sustenta que relativismo não é um termo adequado para ser aplicado ao etnocentrismo. Isto porque o etnocentrismo não propõe uma teoria positiva sobre a verdade, mas antes nega a imagem tradicional que distingue entre conhecimento e mera opinião e que, segundo Rorty, torna compreensível a noção de relativismo.

1.1 A crítica de Putnam

Em *Realism with a Human Face* (1992), Hilary Putnam pretende mostrar que Rorty, apesar de seus esforços, permanece sendo algo muito próximo de um relativista. Putnam enumera cinco princípios²⁸ concernentes à garantia²⁹ [*warrant*] de nossas crenças e asserções,

²⁸ (1) Em circunstâncias normais, existe geralmente uma questão de fato em determinar se as declarações que as pessoas fazem têm ou não garantia. (2) O fato de uma questão ser garantida ou não é independente da maioria dos nossos pares culturais dizer que são garantidas ou não. (3) As nossas normas e padrões de certeza garantida são produtos históricos, evoluam com o tempo. (4) As nossas normas e padrões refletem sempre os nossos interesses e valores. A nossa imagem do florescimento intelectual é parte de, e só faz sentido sendo parte de, a nossa imagem do florescimento humano na globalidade. (5) As nossas normas e padrões de *seja o que for* – incluindo certeza garantida – são passíveis de reforma. Há normas e padrões melhores e piores. (PUTNAM, 1999, p. 96)

e é principalmente através do quinto e último princípio que ele desenvolve sua crítica a posição de Rorty. Como fica claro a partir do princípio (2), Putnam entende que a garantia de uma declaração qualquer é independente da opinião majoritária, ou seja, é independente do fato de a maioria das pessoas dizerem que uma determinada declaração esta garantida. Esta *independência* é, segundo Putnam, “uma propriedade do próprio conceito de garantia” (PUTNAM, 1992, p.22). O cerne de sua crítica recai sob a afirmação de Rorty de que as reformas em nossos modos de falar e agir - como nossos padrões de assertibilidade garantida - são “melhores não por referência a um padrão previamente conhecido, mas melhores apenas no sentido de que vêm a *parecer* claramente melhores do que as precedentes” (RORTY, 1999(a), p. 39) (nos permitem “lidar melhor” com mundo). Para Putnam, tal afirmação consiste mais em uma rejeição da noção de “reforma” expressa em seu quinto princípio, do que uma clarificação.

(...) se aqueles dentre nós que querem adotar padrões de acordo com os quais *p* é garantida vencem, vamos lidar melhor no sentido de que parecerá para nós que estamos lidando melhor, e se aqueles dentre nós que querem adotar padrões de acordo como os quais não-*p* é garantida vencem, nós também estaremos lidando melhor *no sentido de que parecerá para nós que estamos lidando melhor*.³⁰

Num exemplo concreto, Putnam observa que se ocorre de uma tendência neofascista vencer no mundo ocidental, as “pessoas podem *lidar melhor* no sentido de que pareceria melhor para elas lidar de maneira selvagem com os terríveis judeus, estrangeiros e comunistas” (1992, p. 23), ao passo que se as “forças do bem” vencem, também parecerá o caso de que as pessoas estão a lidar melhor no sentido de que lhes parece estarem a lidar melhor (neste caso, serem contra o racismo, o antissemitismo, e a favor de outros ideais de tolerância). O “parecer” da alegação de Rorty indica o quão arbitrário e dependente da maioria é a reformulação dos padrões de assertibilidade proposta por Rorty. Assim, para Putnam, a posição de Rorty não nos permite avaliar um e outro modo de agir e falar – neofacista e (digamos) ocidental -, de efetivamente escolher qual padrão garante *melhor* a assertibilidade de suas crenças. Isto coloca Rorty, no mínimo, muito próximo de uma forma de relativismo.

²⁹ “Visto que ‘justificação’ é uma noção que se aplica somente a certos tipos de declaração, usarei o termo técnico ‘assertibilidade garantida’ de John Dewey (ou somente ‘garantia’, pela brevidade) em vez do termo ‘justificação’.” (PUTNAM, 1992, p. 21).

³⁰ No original: “(...) if those among us who want us to adopt standards according to which *p* is warranted win out, we will cope better in the sense that it will come to seem to us that we are coping better, and if those among us who want us to adopt standards according to which not-*p* is warranted win out, we will also cope better in the sense that it will come to seem to us that we are coping better.” (PUTNAM, 1992, p. 23).

A resposta de Rorty à crítica de Putnam consiste em atacar a alegação de que é um *fato* sobre a garantia que ela é independente da maioria. Com isso Rorty não está querendo dizer que a garantia seja dependente da maioria, mas antes assinalar que à afirmação de Putnam podemos perguntar: é um *fato* para quem? “Portanto, tudo o que ‘um fato real sobre se *p* é uma asserção garantida’ pode significar é ‘um fato real sobre nossa habilidade de nos sentirmos solidários com uma comunidade que considera *p* garantido’” (RORTY, 2005, p. 50). Em sua afirmação “melhores não por referência a um padrão previamente conhecido, mas melhores apenas no sentido de que vêm a *parecer* claramente melhores do que as precedentes”, Rorty observa que Putnam o interpreta como alguém que propõe um conceito novo e diferente de “melhor” e que, num sentido amplo, ele (Rorty) *realmente* quer substituir conceitos velhos por novos.

Quero indicar a explicação de ‘melhor’ (no contexto de ‘melhores padrões de assertibilidade garantida’) como ‘passarão a ser melhores para nós’; não como parte de uma ‘análise do significado’, mas como uma resposta para ‘o que você quer dizer com ‘melhor’?’ (2005, p. 53)

A substituição que Rorty quer não passa pela descoberta do novo e verdadeiro sentido de “melhor”, mas unicamente pela rejeição da ideia de que diferentes práticas justificadoras, como a nazista ou a ocidental, são melhores ou piores uma em relação à outra por referência a algum critério transcendente a cada uma delas (ou a qualquer outra). Esta maneira de proceder é coerente com o etnocentrismo e o antiessencialismo da metafilosofia de Rorty. Dessa forma, o que ele quer evitar é um caminho que o pensamento de Putnam, segundo Rorty, segue: “algo como a noção de Apel-Habermas de uma ‘afirmação de validade universal’, algo como o certo não localizado e não transitório que nos é fornecido pela religião e pela filosofia realista” (2005, p.62).

Contudo, não é sem razão que Putnam atribui a Rorty a perspectiva de alguém que reduz nossos padrões e normas de assertibilidade – também poderíamos dizer, de *objetividade* – a uma simples espécie de acordo consensual, a opinião da maioria, dado que muitas vezes a ênfase de Rorty no acordo intersubjetivo como critério de correção e justificação de nossas crenças parece endossar uma perspectiva exatamente assim. Mas isto é apenas uma impressão, pois o acordo intersubjetivo a que Rorty constantemente se refere não enfatiza a vontade da maioria em acreditar que *s* esta justificada, mas não sua negação, e sim que por trás de todo acordo intersubjetivo - e, com efeito, que o pressupõe – está uma *prática social*. Se Rorty algumas vezes faz afirmações em que parece não levar em consideração à dimensão

da prática social como fundamento último de nossas práticas justificativas, isto se deve mais a um descuido (sem dúvida repreensível) do que a uma incoerência em sua perspectiva. Em inúmeras passagens distribuídas ao longo de toda sua obra a noção de *prática social* é central para o desenvolvimento de suas críticas e pontos de vista.³¹ Gary Gutting (2003), por exemplo, acredita que a posição de Rorty incorre num tipo de *decisionismo*, em que, por termos pretensamente um conhecimento explícito de nossas práticas justificativas, podemos, de acordo com nossa vontade, escolher mudar de prática.

O decisionismo epistêmico é encorajado por nossa tendência em pensar que “aceitar normas” é uma questão de aquiescer a critérios formulados explicitamente que governam nossa prática de dar razões. [...] Rorty é corretamente criticado por sua tendência em assimilar justificação com consenso voluntário, como se as normas da crença dependessem do voto majoritário na próxima comunidade epistêmica que encontrássemos³². (GUIGNON e HILEY, 2003, pp. 51 e 52)

Mas parece-me que em sua crítica Gutting não dá devida atenção ao critério pragmático de utilidade de Rorty³³. A natureza da mudança de nossas práticas justificativas que Rorty tanto frisa não implica que devemos ter explícita qual prática social estamos seguindo, para então decidirmos mudá-la se assim quisermos, tudo o que precisamos perceber, segundo o pragmatismo rortiano, é que não está sendo útil para nossos interesses conceber a justificação, ou o conhecimento, ou a moralidade, enfim, certo modo de pensar, da maneira como o concebemos.

1.2 Defendendo a razão

³¹ Para citar apenas alguns: “Para defender Sellars e Quine, irei argumentar que seu holismo é um produto de seu compromisso com a tese de que a justificação não é uma questão de uma relação especial entre ideias (ou palavras) e objetos, mas de conversação, de prática social.” (RORTY, 1994, p. 176). “Na explicação pragmatista, um critério (o que se segue dos axiomas, aquilo para que aponta a agulha, o que diz o regulamento) é um critério porque alguma prática social particular precisa de bloquear o caminho da investigação, fazer cessar a regressão das interpretações, para conseguir que alguma coisa seja feita.” (RORTY, 1999(a), p. 44). “A dissolução dos pseudoproblemas filosóficos que Heidegger efetiva deixando a prática social ser tomada como um *datum* primário e inquestionado, ao invés de como um *explanandum*, exemplifica o que Robert Brandom chamou de ‘a primazia ontológica do social’” (RORTY, 1999(b), p. 25).

³² No original: “Epistemic decisionism is abetted by our tendency to think that ‘accepting norms’ is a matter of acquiescing to explicitly formulated criteria that govern our practice of reason-giving. [...]Rorty is rightly criticized for his insouciant tendency to assimilate justification to voluntary consensus, as though norms of belief depended on the majority vote at the next epistemic town meeting.”

³³ Podemos formula-lo da seguinte maneira: nossas descrições se originam de anseios e necessidades sociais, sendo assim que a utilidade é determinada pela capacidade destas descrições em satisfazer os propósitos sociais.

Uma crítica mais abrangente as perspectivas de Rorty vem de Thomas Nagel. Este autor prefere qualificar posições como a de Rorty como “subjetivista”, ao invés de relativista, mas a diferença é tênue e, como exposto a seguir, o relativismo pode ser enquadrado como uma forma de subjetivismo.

Em seu livro *A última palavra*, Nagel está interessado em averiguar “de que maneira as tentativas de compreender e justificar chegam a um termo.” (NAGEL, 2001, p. 11). Ele apresenta duas posturas gerais que tentam responder a esta busca: a de que tais tentativas tem por base “princípios objetivos cuja validade independe de nosso ponto de vista”, e a de que “chegam elas a um termo no âmbito e em função do nosso ponto de vista – individual ou partilhado.” A primeira constitui o que ele denomina “resposta racionalista” e a segunda de “resposta subjetivista”. Dito isso, já é possível depreender que Rorty, na visão de Nagel, é alguém que endossa um tipo de resposta subjetivista em relação à razão e a justificação. Por outro lado, Nagel segue o caminho de uma resposta racionalista, para ele a razão humana é uma capacidade cuja característica principal é a *generalidade*, algo que possui autoridade universal e que “remete a métodos de justificação não localizados e não relativos, [...] e que almejam atingir a verdade em sentido não relativo” (2001, p. 13).

Nagel crê que podemos reconhecer em certos pensamentos (como os lógicos ou os matemáticos) a estrutura intrínseca da racionalidade, estes pensamentos dão o padrão para toda e qualquer alegação e argumentação que se queira racional. Assim, mesmo as contestações céticas, relativistas ou subjetivistas que pretendem restringir ou negar o caráter incondicional da razão (contestações globais da razão) pressupõem e se utilizam da “mais externa moldura de todos os pensamentos”³⁴; isto, claro, se forem contestações *racionais*.

A crítica geral que Nagel dirige ao subjetivismo é a de que este tipo de posição refuta a si mesma, pois na medida em que tal posição sustenta que nossos padrões de justificação e raciocínio válidos são nada mais que a expressão de *formas de vida*, modos de pensar contingentes localizados em um tempo e lugar determinados, ela está fazendo uma afirmação de como as coisas realmente são, e esta alegação traz consigo a pretensão de incondicionalidade.

Reivindicações de que determinado tipo de julgamento expressa um ponto de vista localizado são intrinsecamente objetivas na intenção: sugerem um quadro das

³⁴ “[...] a tarefa de produzir pensamentos dentro de tal moldura implica a convicção de que alguns tipos de pensamento regulam e restringem outros, o que permite identificar razões gerais e portanto avançar na direção da objetividade.” (NAGEL, 2001, p. 25)

verdadeiras fontes desses julgamentos, que os situa num contexto incondicional.
(2001, p. 23)

Logo em seguida, na mesma página, Nagel acrescenta que

Deve haver alguns subjetivistas, talvez estilizando-se como pragmatistas, que apresentam o subjetivismo como algo aplicável até mesmo a si próprio. Mas então isso não demanda resposta, já que é apenas um registro do que o subjetivista acha agradável dizer. Caso ele também nos convide a nos juntarmos a ele, não haverá necessidade de apresentarmos nenhuma razão para recusar, já que ele não nos ofereceu nenhuma para aceitar.

Embora não cite Rorty, esta passagem parece ter sido escrita com ele em mente. Com efeito, uma das premissas do pragmatismo rortiano é o combate à distinção metafísica entre *as coisas como elas realmente são* e *as coisas como elas são para nós* (ver seção 2.2). Se seu propósito de rejeitar esta distinção é bem sucedido, então Rorty fica isento da acusação de autorefuturação, uma vez que não tem a intenção de fazer qualquer afirmação sobre como as coisas realmente são, mas unicamente sugerir modos mais úteis de falar. Na visão de Nagel, como se pode ver na última citação, uma perspectiva como a de Rorty, que explicitamente recusa pretensões de validade universal, não apenas para si mesma, como para qualquer outra perspectiva, só pode ser a expressão de uma espécie de capricho individual, do que é “agradável dizer”. Como outros críticos, ele toma Rorty como mais um a fornecer uma interpretação da razão como consenso, segundo a qual de alguma maneira nós (membros de uma comunidade) podemos decidir, conscientemente e de acordo com nossa vontade, as regras de justificação e os padrões de racionalidade (ver seção 1.1 sobre a limitação deste tipo de crítica).

Para finalizar, vamos supor que as críticas de Nagel estejam *certas*, que o subjetivismo por ele objetado, e em especial o de Rorty, não se sustenta diante da “resposta racionalista”. Devemos, assim, pensar e agir conforme Nagel descreve (pretendendo que nossos juízos verdadeiros tenham validade universal, submetendo-os a princípios gerais que regem sua correta aplicação)? Mas e se isto, mesmo que seja a posição *correta*, por algum motivo não favorecer ideais de tolerância, ou de liberdade, ou de igualdade, por que deveríamos continuar a pensar e agir desta maneira? Essa é a convicção original de Rorty, de que a tradição filosófica (onde o racionalismo ocupa papel proeminente) e seus modelos habituais de pensamento são inúteis para o fomento dos ideais políticos das modernas sociedades

democráticas. Penso que este é o ponto do pensamento de Rorty que as críticas de Nagel não tocam, e é por isso que suas críticas, no que diz respeito à perspectiva de Rorty, ainda que possam ser corretas e verdadeiras (num sentido nageliano), não são persuasivas e pouco pode fazer para enfraquecer o tipo de apelo que constitui o pando de fundo do pragmatismo de Rorty.

2. Ceticismo

Desde o início da filosofia e até hoje o ceticismo representou um desafio, ou mesmo uma ameaça, a aspiração filosófica ao conhecimento e a verdade. Muitos consideram que as posições defendidas por Richard Rorty representam um tipo de ameaça similar, e assim alguns até mesmo o consideram um cético. Contudo, Rorty sempre pretendeu passar ao largo do ceticismo por acreditar que os pressupostos que conferem inteligibilidade ao ceticismo podem ser postos de lado, e, portanto, o ceticismo também. Neste texto, pretendo mostrar como Rorty tenta escapar ao ceticismo e avaliar se sua rejeição procede. Feito isto, creio que estarei em posição de julgar se Rorty pode ou não ser considerado um cético.

2.1 O ceticismo e o desafio da filosofia

Em nosso atual uso cotidiano da linguagem, o *ceticismo* é identificado com a incredulidade sobre certas questões, como a existência de Deus, de premonições, de extraterrestres ou no destino. Não significa necessariamente, portanto, não acreditar em nada. Consiste apenas numa atitude bastante cautelosa de certas pessoas sobre temas controversos para os quais não temos evidências suficientemente claras. Mas em filosofia o ceticismo pode se configurar numa postura mais forte, que incide sobre a possibilidade mesma do conhecimento (ou de um tipo de conhecimento). Essa postura pode assumir muitas formas e lançar dúvida sobre domínios mais ou menos amplos, como a ética, a ciência ou a própria filosofia.

Alguns autores tem sugerido que os desafios lançados pelos céticos estão entre os principais motivos pelo qual os filósofos tem se dedicado a teoria do conhecimento ou

epistemologia³⁵. Ao investigar a natureza do conhecimento, o empreendimento epistemológico almeja nos deixar em condições de julgar o que conta ou não como conhecimento. Classicamente, se admite que as condições necessárias e suficientes para o conhecimento requerem uma crença verdadeira e justificada, mas o ceticismo, em sua forma mais *geral e radical*, ataca a ideia mesma de que nossas crenças possam ser justificadas. De que maneira o cético é capaz de lançar uma ameaça tão grande (já que sem justificação não há conhecimento) ao conhecimento?

Desde o início da reflexão filosófica na Grécia e ao longo de toda história da filosofia uma variedade de argumentos céticos foram concebidos para a contestação de qualquer posição que reivindicasse conhecimento sobre determinado tema. O que motivou o surgimento do ceticismo no mundo antigo foi a constatação por parte de alguns filósofos de que, diante da diversidade de teorias filosóficas divergentes, não seria possível encontrar um critério que permitisse decidir qual teoria era verdadeira, e isto levou estes filósofos, exatamente os primeiros céticos, a *suspenderem o juízo*, ou seja, a nem afirmar nem negar qualquer uma das teses filosóficas em disputa³⁶. Além do mais, os céticos perceberam que, quando se fornece razões para indicar que uma crença é verdadeira, sempre podemos pedir uma justificação também para estas razões, e em seguida pedir razões para a justificação daquelas razões, e assim sucessivamente. Ou seja, uma crença ou conjunto de crenças é sempre justificada por outra crença ou conjunto de crenças, que também exige justificação. Este é o denominado problema do *regresso da justificação*, para o qual o filósofo grego Agrippa apontou três caminhos, segundo os quais a justificação ou i) continua infinitamente, ou ii) cessa em algum momento, ou iii) se volta para algo já dito. Ora, se a justificação vai ao infinito, então, com efeito, não temos justificação; se ela cessa abruptamente diante de alguma crença não justificada por outras crenças, qual a garantia de que não estamos fazendo alguma suposição arbitrária; e se nossa justificação retorna a algum ponto já dado, então incorremos em circularidade. Portanto, em última análise, nunca estamos justificados.

Podemos então conceituar o ceticismo, de modo geral, como a postura filosófica de dúvida permanente que incide, principalmente, sobre qualquer tese que alegue ter alcançado a verdade e o conhecimento. Esta dúvida é dirigida, em sua forma mais radical, à possibilidade de que possamos ter crenças justificadas, e o cético radical é aquele que cria hipóteses,

³⁵ Ver, por exemplo, KIRKHAM, 2003, p. 67, e WILLIAMS, 2012, p. 65.

³⁶ Esta forma de ceticismo é denominada *ceticismo pirrônico*, dado que foi concebida originalmente - assim se considera - por Pirro de Élis (360a.c – 270a.c).

cenários e argumentos que mostram que nossas crenças não estão justificadas. As tentativas de superar a argumentação dos céticos constituem grande parte da história da filosofia, em especial da epistemologia. O *fundacionismo* foi durante muito tempo a alternativa mais seguida pelos filósofos no enfrentamento do ceticismo. Os fundacionistas, tanto os empiristas quanto os racionalistas (para nos atermos à epistemologia tradicional), embora discordem sobre quais são as fontes do conhecimento (a *razão* ou a *experiência*), compartilham da ideia de que deve haver um conjunto de crenças que podemos ter seguramente (na medida em que partilham de alguma característica que as isente de justificação, como *auto evidência*, *clareza e distinção*, etc.) e que, por isso, elas podem servir de base para todo posterior conhecimento.

A crítica de Rorty à epistemologia tradicional é um ponto central de suas considerações metafilosóficas, mas não será examinada aqui. Para os propósitos da discussão corrente, basta assinalar que para Rorty, a partir do momento em que não precisamos mais nos envolver com as preocupações tradicionais da epistemologia (e isto podemos conseguir se formos persuadidos seus pontos de vista), o ceticismo desaparece.

2.2 Ceticismo e redescritção

Tendo em vista as explanações feitas anteriormente sobre a natureza do ceticismo, podemos agora, preliminarmente, fazer algumas considerações gerais que sugerem, em princípio, que Rorty é uma espécie de cético. Por exemplo, podemos salientar que seus pontos de vista tornam problemáticas certas teses cruciais assumidas pela tradição filosófica (como a teoria da verdade como correspondência), sua crítica às concepções de conhecimento e justificação como tradicionalmente são concebidas pelos filósofos é similar à postura dos céticos antigos na medida em que Rorty não oferece uma *refutação* (no sentido de mostrar a falsidade) das teorias e conceitos que combate. Neste nível de generalidade, entretanto, podemos igualmente arrolar razões para negar que Rorty seja um cético. Não há nada no pensamento de Rorty que se assemelhe a uma *epoché*, a uma suspensão do juízo (contrastando-o aqui, claro, com o ceticismo pirrônico). A negação da existência, por parte de Rorty, de um critério neutro, absoluto, pelo qual poderíamos julgar os diferentes discursos com pretensão ao conhecimento não implica na negação da existência de *qualquer* critério por meio do qual julgá-los; com efeito, Rorty esposa a tese do *etnocentrismo* (comentada acima), segundo a qual *nossas* práticas justificativas nos permitem julgar perspectivas divergentes.

Por fim, Rorty propõe efetivamente teses, sobre a linguagem, o conhecimento, a moralidade, a ciência, assumindo vários aspectos da filosofia pragmatista, de autores da filosofia analítica e outros.

Já foi sugerido, de modo menos geral e mais específico³⁷, que o ceticismo aparece em Rorty através de sua noção de “ironia”. Em *Ironia privada e esperança liberal*, Rorty define um “ironista” como alguém que

(1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente, por ter sido marcado por outros vocabulários (...), (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo. (RORTY, 2007, p. 134)

Rorty chama de “vocabulário final” o conjunto de termos mais básicos pelos quais damos sentido ao mundo e a nossa vida, de modo que, “se for lançada uma dúvida sobre o valor dessas palavras, seu usuário não disporá de nenhum recurso argumentativo que não seja circular” (2007, p. 133). O ponto em comum entre o ironismo rortiano e o ceticismo se deve, de acordo com Paulo Margutti, as “dúvidas radicais e contínuas” que o ironista mantém em relação ao seu próprio vocabulário final, o que o impede de adotar uma postura dogmática, na medida em que não tem a pretensão de que seu vocabulário final (ou qualquer outro) seja verdadeiro ou “esteja mais próximo da realidade do que outros”. Assim sendo, o reconhecimento do ironista (Rorty) de que não existe um critério ou um metavocabulário capaz de avaliar seu próprio vocabulário final frente a outros, indicaria que o ironista é um tipo de cético.

Mas o ironista rortiano não pensa que seu vocabulário final não está mais próximo da realidade porque nunca será capaz disto, mas porque reconhece que isto não é possível. Ele nunca esteve mais longe ou mais perto da realidade. Margutti afirma que

O problema com a abordagem de Rorty é que ela parece envolver alguma forma de pessimismo, acentuando não o largo espectro de possibilidades filosóficas que estão abertas ao pragmatista, mas antes a contingência de cada possibilidade filosófica particular. Isto tem o efeito de despertar nossa nostalgia por alguma forma de absoluto. (MARGUTTI, 1998, p. 35)

³⁷ Cf. *Pragmatismo, ironismo e ceticismo em Richard Rorty*. (MARGUTTI 1998).

Com efeito, esta é uma interpretação possível, e mesmo plausível, da posição de Rorty, encorajada principalmente pela crítica negativa do neopragmatismo rortiano em relação à tradição filosófica. Com efeito, a filosofia de Rorty é extremamente radical, na medida em que abandona muitos dos problemas, métodos e conceitos definidores da própria tradição filosófica. Neste sentido, caberia perguntar, então, até que ponto se podem aplicar as mesmas ideias que Rorty critica - e que em alguns casos compreende de modo inteiramente diferente - em uma avaliação sobre seus pontos de vista? Se usarmos os mesmos conceitos que Rorty critica para julgar suas opiniões filosóficas (por exemplo, se entendermos o conhecimento como um processo mental de adequar representações com partes do mundo) então toda a filosofia rortiana será para nós um exercício em *erística*³⁸. Por outro lado, se olharmos para a história da filosofia e entendermos a natureza dos problemas filosóficos tal como ele os descreve, então já teremos assumido a sua perspectiva. Parece, assim, que a escolha do terreno define o vencedor da disputa. Este tipo de situação não é inédito na filosofia, e aparece sempre que um pensador pretende alterar os termos em que o debate filosófico é conduzido. Creio que não há maneira de resolver este impasse que não seja a adoção completa ou parcial de um ou outro modo de pensar.

Penso que ao menos o “pessimismo” e “nostalgia” podem ser afastados quando nossa atenção se volta não tanto para o lado destrutivo, e mais saliente do pragmatismo rortiano, mas para o seu aspecto expansivo. Rorty pode ser pessimista em relação a grande parte da tradição filosófica; sua crítica pretende ser tão devastadora que deixa aqueles engajados com a tradição com a incômoda conclusão de que pouco ou nada de seus problemas resta para ser investigado, de que Rorty quer priva-los de algo muito sério e profundo e, ainda, de que o próprio Rorty se vê privado destas questões – e é aí justamente que a *nostalgia* se instaura. Mas se cuidadosamente compreendido, o pragmatismo de Rorty também pretende ter um viés libertador, principalmente por sua ênfase no futuro. A melhor forma de visualizar este viés é entender a maneira com que Rorty concebe a tarefa da própria filosofia, como uma atividade de *redescrição*.

Rorty sustenta que tanto a epistemologia quanto o ceticismo pressupõe a distinção entre mera *aparência* e *realidade*, ou, dito de outra forma, entre *as coisas como elas são para nós* e *as coisas como são em si mesmas*. Assim, para ele, os problemas epistemológicos se mostram compulsórios somente quando assumimos (também) este pressuposto. Mas,

³⁸ Arte do debate em que a argumentação tem o objetivo de vencer um oponente, sem nenhuma preocupação com a verdade.

poderíamos perguntar como não aceitá-lo, pois, ao menos num primeiro momento, a recusa a esta dicotomia conduz a uma espécie de relativismo extremo ou mesmo de ceticismo, em que parece não haver meio de decidirmos entre perspectivas diferentes sobre determinado assunto. Como consequência, a própria ideia de “erro” parece vacilar, pois, desta perspectiva, haveria então unicamente pontos de vista diferentes, ou mesmo equipolentes, e não uns mais corretos que outros. Apontamentos deste gênero parecem sugerir, por fim, que Rorty está muito próximo de sucumbir a alguma forma de ceticismo.

Para tirar Rorty desta situação teoricamente indesejável, alguns esclarecimentos são necessários. Rorty não está sugerindo que abandonemos qualquer distinção entre aparência e realidade, ele quer que ela seja posta de lado quando é compreendida segundo um determinado modo. Como herdeiro de Wittgenstein, ele sabe que conceitos só encontram sentido em um *jogo de linguagem*, tendo como pano de fundo certa imagem-de-mundo; e como bom pragmatista, acredita que os jogos de linguagem não são verdadeiros por estarem mais ou menos próximos da realidade, mas por serem mais ou menos úteis. A distinção aparência/realidade que ele repudia é aquela presente na tradição filosófica de Platão a Kant, e que ainda permanece em muitos aspectos na filosofia contemporânea. Podemos chamá-la de *distinção aparência-realidade metafísica*. Ela compreende a “realidade” como uma coleção fixa de essências ou de “coisas-em-si”, e “aparência” como as representações, ou opiniões, ou imagens, ou crenças que temos destas essências, mas que não correspondem a elas, ou correspondem apenas aproximadamente, de modo vago ou impreciso. Todavia, é evidente que não precisamos entender a dicotomia aparência/realidade desta forma. Por exemplo, podemos supor o caso de que, quando vemos uma pessoa na rua, a primeira vista julgamos estar diante de alguém conhecido, mas olhando com mais atenção, ou mais de perto, percebemos que se trata apenas de alguém semelhante. Neste caso, podemos dizer então que *parecia* que havíamos encontrado a pessoa X, quando na *realidade* era outra pessoa qualquer. Este uso que opõe realidade a aparência é somente a descrição de um erro, e não é problemático (por que motivo seria?) neste caso simples dizer que a imagem proporcionada pelo sentido da visão, num dado momento, não correspondia à realidade. Contudo, segundo Rorty, aqueles com inclinações metafísicas irão aplicar a mesma ideia de *correspondência* a teses como: “o universo é infinito”, “a história é a narração da luta de classes”.

A distinção entre eles [o ironista e o metafísico], mais uma vez, concerne à contingência de nossa linguagem – a saber se o que o senso comum de nossa cultura compartilha com Platão e Kant é uma pista sobre como é o mundo, ou se é apenas a

marca característica do discurso de pessoas que habitam uma certa porção do espaço-tempo. (RORTY, 2007, p. 138)

A tese de Rorty da contingência da linguagem nada mais é do que o reconhecimento de que a linguagem é uma habilidade humana sujeita à mudança, como qualquer outra coisa na natureza. Afirmada assim, de modo bastante geral, varias posições filosóficas podem aceitá-la mediante interpretação própria. É a natureza da “mudança”, tal como Rorty a compreende, que é problemática para a filosofia tradicional, pois que nessa compreensão é afirmada a possibilidade de revisão contínua de todo e qualquer padrão de justificação ou vocabulário. Surge desta perspectiva uma maneira diferente de entender o conhecimento, antes como uma forma de adaptação ao ambiente do que como uma representação acurada deste, antes como prática coletiva que proporciona a satisfação de necessidades e interesses comuns do que como alguma espécie de contemplação da realidade realizada por uma só pessoa ou por poucos indivíduos de gênio mais apurado. Neste sentido, penso que a alternativa de Rorty não é uma postura cética, somente porque redescreve o conhecimento, e afirma sua possibilidade, de uma forma diferente.

Conclusão

No que foi dito acima tentei exprimir algumas posições de Rorty que o conectam com o relativismo e o ceticismo, e para bem compreender estas posições, apresentei algumas críticas que, assim acredito, ajudaram a torná-las mais claras. Um aspecto que talvez não tenha ficado explícito ao longo do texto, mas que quero tornar patente agora é o de que algumas críticas lançadas a Rorty (principalmente a de Thomas Nagel) são motivadas pelo desconforto que as conclusões de Rorty geram, pela radicalidade de suas alegações, e pelo caráter inaceitável que elas representam a alguns filósofos. Uma consequência ruim das críticas assim motivadas é que elas, algumas vezes, descuidam de um exame mais detalhado da posição que querem, por uma questão de princípios, combater. Tanto as críticas de Putnam, Nagel, Gutting e Margutti falharam em reconhecer um aspecto importante do pragmatismo rortiano: que a motivação principal que embasa seu pensamento é de ordem prática, não teórica. Da maneira como compreendo Rorty, é esta a principal inspiração que o torna um filósofo *pragmático* e de onde se origina a força maior de suas redescrições.

Referências Bibliográficas

Obras de Richard Rorty:

A filosofia e o espelho da natureza. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

Objetivismo, Relativismo e Verdade, Escritos Filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Consequências do Pragmatismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999(a).

Ensaio sobre Heidegger e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999(b).

Verdade e Progresso. Barueri, SP: Manole, 2005.

Contingência, Ironia e Solidariedade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Outras referências:

GUTTING, Gary. *Rorty's Critique of Epistemology*. In: GUIGNON, Charles, e HILEY, David R. (EE.). *Richard Rorty: Contemporary Philosophy in focus*. Cambridge University Press, 2003.

KIRKHAM, Richard. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

NAGEL, Thomas. *A última palavra*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PINTO, Paulo Roberto Margutti ... [et all], organizadores. *Filosofia Analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

PUTNAM, Hilary. *O Realismo de Rosto Humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Realism with a human face*. Harvard University Press, 1992.

WILLIAMS, Michael. *Ceticismo*. In: GRECO, John, e SOSA, Ernest (org.). *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Págs. 65-176.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas considerações finais, gostaria de dar atenção à maneira própria como Rorty entende a tarefa específica da atividade dos filósofos. Sua reformulação da autoimagem da filosofia foi delineada nos artigos precedentes através da exposição das ideias que constituem sua redescritção da filosofia, mas agora se pretende fornecer uma caracterização direta do que é a filosofia, de acordo com Rorty. Como salientado na introdução, ainda que a definição de filosofia seja um assunto controverso, a ausência de um acordo mais amplo por parte dos filósofos sobre o que ela é não excluiu a possibilidade do reconhecimento de certas características “essências” da reflexão filosófica, principalmente no que diz respeito aos tópicos que devem ser investigados e aos objetivos da investigação. Na avaliação de Rorty, como vimos, devemos rever nossa compreensão da natureza dos problemas filosóficos e dos propósitos da reflexão filosófica.

Podemos sugerir, do que foi dito ao longo dessa dissertação, que Rorty empreende uma espécie de *desencantamento* da filosofia, tentando livrá-la do que considera serem pressupostos míticos residuais que remontam, pelo menos, até Platão. O “encantamento” a que a filosofia estava sujeita, em sua visão, era o de querer transcender o tempo, de encontrar uma via para um mundo ou uma forma de conhecimento, absolutos. Tal encanto aparece nas pretensões da filosofia ao longo da história: revelar um mundo além das aparências, alcançar a verdade, fornecer um método seguro pelo qual conhecer a realidade e a natureza humana. Essas pretensões acompanham a filosofia, em maior ou menor grau, até hoje. Portanto, em sua avaliação, devemos deixar de lado as pretensões universais da filosofia e as tentativas de fazer com que ela seja capaz de dar a última palavra sobre determinados assuntos.

O que Rorty nos oferece em troca? Rorty faz uma analogia esclarecedora sobre como deveríamos conceber a filosofia, contrastando a função dos padres e sacerdotes, por um lado, e a dos engenheiros e advogados, por outro. Os primeiros são aqueles que se ocupam de questões perenes, e que “podem estabelecer sua própria lista de prioridades”, ao passo que os últimos, em seu trabalho, devem sempre levar em consideração o que o restante da sociedade *necessita*: “o filósofo é útil para resolver problemas particulares que surgem em situações particulares – as situações nas quais a linguagem do passado está em conflito com as necessidades do futuro” (RORTY, 2000, p. 131). Dessa forma, Leibniz e Kant, por exemplo, tentaram reconciliar as intuições morais da filosofia cristã com a nova descrição do mundo de

Galileu e Newton, e Darwin nos ajudou a ver como as capacidades dos seres humanos se harmonizam com a natureza e a história evolutiva ao invés de ser a expressão de algo diverso delas, como o Espírito. Com este último exemplo, podemos perceber a ruptura da visão comum do que consiste ser um filósofo. Na perspectiva de Rorty, Darwin é tão filósofo quando Kant ou Leibniz, não simplesmente alguém que disse coisas com consequências filosóficas. Isto porque Darwin empreendeu uma redescrição útil para certas aspirações de seu tempo: proporcionou-nos uma imagem secular, e não religiosa, da origem da humanidade.

Neste sentido, a filosofia de Rorty é uma metafilosofia porque redefine a natureza dos problemas filosóficos e os objetivos da atividade filosófica. Esta redefinição não consiste na apresentação de um novo conjunto de temas, problemas ou métodos que substituem os antigos, o que ela afirma é que as questões filosóficas e as maneiras de resolvê-las emergem de contextos específicos, e segue fazendo a sugestão de que é melhor levarmos adiante aquelas que de algum modo ajudam a diminuir o sofrimento humano. Poder-se-ia imediatamente objetar que, apesar de este ser um objetivo nobre, muitos problemas filosóficos são de outra ordem, consistem num outro tipo de busca, e que, portanto não se confundem com aspirações eminentemente práticas. Contudo, (se a discussão dos artigos precedentes alcançou seu objetivo de mostrar que) todo o pensamento de Rorty é um esforço para que esta distinção entre o *teórico* e o *prático* deixe de ser persuasiva, para que toda investigação filosófica tenha sempre como seu maior objetivo tornar a vida humana melhor. Somente ao se reconhecer a importância e o peso deste apelo, e de como ele impulsionou Rorty a elaborar críticas e sustentar teses tão avessas aos ideais filosóficos tradicionais, é que será possível compreender toda dimensão daquilo que Rorty tentou expressar.