

**UNIVERSIDADE REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO  
DO RIO GRANDE DO SUL – UNIJUÍ**

**CÉSAR FERNANDO MEURER**

**EDIFICAÇÃO FILOSÓFICA E POLÍTICA EM RORTY**

**Ijuí,  
2009**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**CÉSAR FERNANDO MEURER**

**EDIFICAÇÃO FILOSÓFICA E POLÍTICA EM RORTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências – Mestrado, da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUI, como requisito parcial à obtenção do título: Mestre em Educação nas Ciências.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Boeira Garcia

Ijuí,  
2009

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências da Unijuí. Obrigado por acolher meu projeto de investigação.

Aos professores dos cursos que frequentei como mestrando: Ana Maria Colling, Antonio Inácio Andrioli, Catia Maria Nehring, Claudio Boeira Garcia, Helena Copetti Callai, José Pedro Boufleuer, Milton Antônio Auth, Otávio Aloísio Maldaner, Paulo Afonso Zarth e Paulo Evaldo Fensterseifer. Obrigado pelas interlocuções, pelo incentivo e pela paciência.

Ao Claudio, orientador, com quem aprendi muito mais que filosofia, política e educação. Obrigado pela convivência, amizade, testemunhos e intervenções.

Ao José Pedro Boufleuer e ao Paulo Evaldo Fensterseifer, que participaram da banca de qualificação no melhor sentido do termo: com a intenção de contribuir para a qualificação da dissertação.

Aos membros da banca final, professores Altair Alberto Fávero e Paulo Fensterseifer, que examinaram a dissertação com refinado rigor e seriedade filosófica. Suas arguições e considerações ocasionaram um fecundo debate acerca dos aportes e limitações da reflexão de Rorty.

Aos meus Pais, minha Irmã e meus Irmãos. Obrigado pelo apoio e incentivo.

Aos professores e funcionários do Colégio La Salle Medianeira. Obrigado pela amizade e compreensão.

Ao Cledes, que de várias maneiras mostrou-me os caminhos que levam ao mestrado. Ao Paulo, que se preocupa com a minha volta do mestrado ao mundo e sempre recorda que existe vida depois das titulações acadêmicas.

Aos colegas de curso. Obrigado pela amizade.

Ao Dick Rorty, que é “do contra” tanto quanto eu e me desafia a criar novos modos interessantes de falar desde 2004. Seu falecimento, em 08 de junho de 2007, foi a mais inusitada de todas as metáforas. Tivesse ele lido menos Heidegger, talvez o câncer não fosse tão fulminante e eu continuaria alimentando a esperança de um encontro. Na minha imaginação, já estava combinado que conversaríamos em alemão.

**UNIVERSIDADE REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO  
DO RIO GRANDE DO SUL – UNIJUÍ**

**Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências – Mestrado**

Dissertação

**EDIFICAÇÃO FILOSÓFICA E POLÍTICA EM RORTY**

Elaborada por

**CÉSAR FERNANDO MEURER**

Examinada por:

**Prof. Dr. Claudio Boeira Garcia**  
(Orientador - UNIJUI)

**Prof. Dr. Altair Alberto Fávero**  
(UPF)

**Prof. Dr. Paulo Evaldo Fensterseifer**  
(UNIJUI)

*Do ponto de vista educacional  
o modo como as coisas são ditas  
é mais importante do que a posse de verdades.  
Como “educação” soa um tanto prozaico demais,  
e Bildung um tanto estranho demais,  
usarei “edificação” para significar esse projeto  
de encontrar modos novos, melhores,  
mais interessantes, mais fecundos de falar  
(Rorty, FEN, 1994 [1979], p. 353-354).*

*A função dos intelectuais humanistas  
é instilar dúvidas nos estudantes  
a respeito de suas próprias auto-imagens  
e sobre a sociedade à qual pertencem.  
Essas pessoas são os professores que ajudam  
a assegurar que a consciência moral de cada nova geração  
seja um pouco diferente da geração anterior  
(Rorty, PSH, 1999, p. 127).*

MEURER, César Fernando. *Edificação Filosófica e Política em Rorty*. Ijuí, 2009. 127 f. Dissertação (Mestrado em Educação nas Ciências) – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.

## RESUMO

A dissertação procura detalhar a compreensão de Rorty do caráter educacional da atividade filosófica e da atividade política. No âmbito da individualização, a filosofia neopragmática e a política liberal podem abrir mão do racionalismo e do universalismo e assumir seu caráter educacional de criar novos modos interessantes de falar de nós. Chamamos essa aposta de *edificação filosófica e política*. Duas ênfases rortianas guiam a investigação: o caráter contingente (a) das tentativas de conhecimento e (b) das tentativas de atingir responsabilidade moral. Tais ênfases referem-se a dois aspectos fulcrais do debate pedagógico: a reflexão sobre a produção do conhecimento e a compreensão dos meios que os homens criam para governarem a si mesmos. Compreendemos a *edificação* à luz do antifundacionismo, do consequencialismo e do contextualismo dos pragmatistas pioneiros, de quem Rorty herda uma concepção naturalizada e historicizada do conhecimento. A versão neopragmatista dessa concepção considera a virada lingüístico-pragmática para posicionar-se acerca das questões da verdade, do relativismo, do representacionismo, da democracia, da justiça, da lealdade, da solidariedade, da subjetividade e da liberdade. A investigação desses temas permite-nos apontar, ao modo de conclusões/enunciados, as disposições e gestos filosóficos que caracterizam aquele que concebe vantagens na atividade espiritual e cultural de criar e de mover-se em meio a modos interessantes de falar. A aposta edificante de Rorty não deixa incólume a prática pedagógica. A despeito disso, vislumbramos detalhes da postura pedagógica inspirada nessas disposições e gestos filosóficos.

Palavras-chave: Edificação Filosófica. Edificação Política. Neopragmatismo. Rorty.

MEURER, César Fernando. *Edificação Filosófica e Política em Rorty*. Ijuí, 2009. 127 f. Dissertação (Mestrado em Educação nas Ciências) – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.

### ABSTRACT

This dissertation tries to dilate on Rorty's understanding of the educational character of both the philosophical and political activity. Within the area of individualization, the neo-pragmatism as well as liberal politics may relinquish both rationalism and universalism, and assume their educational character of building new interesting ways of speaking about us. We define that bet as *philosophic and political edification*. Two Rorty's emphases lead the research: the contingent character a) of the attempts to get knowledge, and b) the attempts to reach moral responsibility. Such emphases assign to two fulcrum like pedagogical debates: the reflection on the production of knowledge and the understanding of the means people create to govern themselves. We apprehend the *edification* at the insight of the anti-fundamentalism, the consequentialism and the contextualism of the pragmatist pioneers, from whom Rorty inherited a naturalized and historicized concept of knowledge. The new pragmatic version of that concept takes the linguistic-pragmatic turning to localize himself onto questions of truth, relativism, representationalism, democracy, justice, loyalty, solidarity, subjectivity and liberty. The investigation of these subjects affords us, in terms of conclusions-statements, to point to dispositions and philosophic gestures that characterize the one who conceives advantages within the spiritual and cultural activity of creating and moving amidst interesting ways of chatting. Rorty's edifying bet doesn't leave untouched the pedagogical praxis. Disdaining that, we catch a glimpse of the details of the pedagogic posture inspired within those dispositions and philosophic gestures.

Keywords: Philosophic edification. Political edification. Neo-pragmatism. Rorty.



## ABREVIATURAS

Por conveniência e economia, as referências à obra de Rorty remetem sempre ao título em questão, através das seguintes siglas:

CCCO – Contra os chefes, contra as oligarquias  
CIS – Contingência, ironia e solidariedade  
CP – Consecuencias del pragmatismo  
CL – Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía  
EC – ¿Esperanza o conocimiento?  
EHO – Ensaio sobre Heidegger e outros (Escritos Filosóficos II)  
EOU – Ética sem obrigações universais  
EP – Ensaio pragmatistas  
ESD – Educação sem dogmas  
FEN – A filosofia e o espelho da natureza  
FF – Filosofia e o futuro  
FR – O futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia  
GL – El giro lingüístico  
MSSE – Um mundo sem substâncias ou essências  
ORV – Objetivismo, relativismo e verdade (Escritos Filosóficos I)  
PENC – Para emancipar nossa cultura  
PFAC – Pragmatismo, filosofia analítica e ciência  
PFCM – Pragmatismo: filosofia da criação e da mudança  
PMN – Philosophy and the mirror of nature  
PP – Pragmatismo e política  
PRA – Para realizar a América  
PSF – Os perigos da sobre-filosoficação  
PSH – Philosophy and social hope  
PSV – Para que serve a verdade?  
PZ – Philosophie & die Zukunft  
TOS – Trotsky e as orquídeas selvagens  
VSCR – Verdade sem correspondência com a realidade  
VP – Verdade e Progresso (Escritos Filosóficos III)  
VUPD – Verdade, universalidade e política democrática  
WF – Wahrheit und Fortschritt  
WW – Wozu Wahrheit

Prefiro citar a edição portuguesa. Na falta desta, cito a edição espanhola ou a alemã e, na falta destas, a edição inglesa ou francesa. A tradução de citações em outras línguas está sob minha responsabilidade. Quando levo mais de uma edição em conta, sinalizo-o em nota de rodapé.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 EDIFICAÇÃO FILOSÓFICA: VERDADE, RELATIVISMO E REPRESENTAÇÃO</b>	<b>18</b>
1.1 Os pragmatistas pioneiros: experiência e educação .....	21
1.2 O neopragmatismo de Rorty .....	37
1.3 Neopragmatismo e relativismo .....	43
1.4 Verdade e representação .....	56
<b>2 EDIFICAÇÃO POLÍTICA: LEALDADE, SOLIDARIEDADE E LIBERDADE .....</b>	<b>71</b>
2.1 Filosofia e política: a prioridade da democracia .....	75
2.2 Justiça como lealdade .....	78
2.3 Justiça como solidariedade .....	95
2.4 Liberdade e produção de subjetividades .....	100
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO

No preâmbulo da sua obra principal, Wittgenstein declara que não deseja poupar as pessoas do trabalho de pensar, mas sim, se possível, estimular os pensamentos de alguém (1991, p. 08). Fazer pensar é um modo sofisticado de sabotar a complacência, este mal furtivo que tem força na educação, na política e na filosofia. Na mesma perspectiva, Dewey pressentia que precisamos de um “ministério” do desassossego, de um gerador de aborrecimentos, de um destruidor da rotina (1958, p. 11).

Um dos desassossegados que mais gerou aborrecimentos e destruiu rotinas na filosofia, na política e na educação das últimas décadas chama-se Richard Rorty (04.10.1931 – 08.06.2007). Celebrado como arauto de uma nova visão de mundo (Cf. Margutti Pinto, 2007) é, na nossa avaliação, um dos pensadores contemporâneos que mais explicitamente enfatiza o caráter contingente das tentativas de conhecimento e das tentativas de atingir responsabilidade moral. Por isso, podemos tomá-lo como uma referência importante na investigação das dimensões ética e política da educação.

A presente dissertação explora a compreensão que Rorty possui da atividade filosófica e da atividade política: ambas têm um caráter educacional. A reflexão de Rorty acerca da filosofia e da política subscreve, em ambas, uma terapia lingüístico-pragmática, cuja formulação mais condensada é *criar novos modos interessantes de falar de nós*. Para o autor, o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades, o que justifica sua aposta de que a filosofia e a política devam ser concebidas como possibilidades de encontrar modos novos, melhores e mais interessantes de falar (Cf. FEN, p. 353-354).

Para Ghiraldelli Jr. (2005, p. 19), estamos no campo de investigação da pedagogia quando buscamos compreender os meios e as formas que os homens criam para governar a si mesmos. Tal posição avaliza que a aposta filosófica e política de Rorty é, no seu conjunto, uma contribuição para a educação.

Em 1979 (FEN), Rorty pensava que a palavra *educação* era prosaica e que *Bildung* era estranha. Preferia, por isso, o termo *edificação*.<sup>1</sup> Dez anos depois (PSH), observou que a palavra *educação* abrange dois processos diferentes e necessários: socialização e individualização. O itinerário intelectual do autor – da filosofia da linguagem à filosofia política democrática (cf. Ghiraldelli Jr. e Rodrigues, 2001) – é significativo para compreender essa ressignificação da palavra *educação*. Reduzir, como Rorty dá a entender em 1979, que educação seja tão somente edificação é, segundo ele mesmo em 1989, defender uma posição não razoável.

A distinção entre educação-como-socialização e educação-como-individualização (PSH, p. 114-126) é central para situar a delimitação temática da dissertação. Antiessencialista, Rorty enfatiza seu ceticismo acerca de uma natureza humana e, por extensão, da emancipação ou alienação desta. Neodarwinista, considera que a humanidade de cada um é produto contingente da socialização – a grande tarefa da educação básica –, e da individualização. Sinteticamente, socialização designa o processo de comunicar o que é tido como verdadeiro pela cultura em questão, a fim de possibilitar a cidadania (cf. PSF, p. 61). Individualização – o segundo processo educativo necessário para uma democracia – é, para Rorty, tarefa da educação superior. Trata-se de um processo individual, facilitado por professores que ajudam os estudantes a perceber que podem *edificar-se*, remodelar-se, autocriar-se, “reformatar” a imagem que o processo de socialização lhes impingiu [*foisted*] (cf. PSH, p. 118). O caráter educacional da filosofia e da política, tema desta investigação, refere-se ao âmbito da individualização. Deve ficar explícito que, para Rorty, a possibilidade de *edificação* pressupõe a socialização. Em outras palavras: para individualizar, a linguagem socializa.

---

<sup>1</sup> O sentido rortiano de edificação afasta-se diametralmente do significado dicionarizado dessa palavra, que relaciona o termo à idéia de construir edifícios e ao aperfeiçoamento moral religioso. Edificar a si ou a outros consiste na atividade hermenêutica de estabelecer ligações entre discursos, bem como na atividade poética de imaginar a novidade. A atividade edificante não é construtiva, se por construtiva entendermos a realização de qualquer programa antecedentemente dado. Cf. FEN, p. 354 e seguintes.

Pela sua filiação a Dewey, Rorty descreve-se como neopragmático e seu pensamento pretende-se livre de qualquer suporte do modo antigo (metafísico) e do modo moderno (epistemológico) de fazer filosofia. Isso se expressa na crítica da visão de mundo assentada nos dualismos gregos e no conhecimento como representação da realidade, assim como na consciência acerca do estatuto contingente de suas proposições e debates.

Com Marques (1988, 1993 e 2000), entendemos que a reflexão sobre a produção do conhecimento é uma das espinhas dorsais do debate pedagógico. Para este pesquisador, o conhecimento não é o outro da pedagogia, mas seu elemento mais efetivo: o conhecimento se produz pedagogicamente e é por sua mediação que a pedagogia se materializa.

Postulamos que a fecundidade da pedagogia passa pela atenção ao debate sobre o conhecimento e sobre a racionalidade. Nessa perspectiva, Rorty reconhece a inarredável dimensão lingüística envolvida na apreensão do mundo e, a partir dela, argumenta que é ilegítimo o projeto de uma filosofia epistemologicamente centrada, tal como estruturado na modernidade. Assevera que é inviável querer uma disciplina que busque e encontre fundamentos a priori do conhecimento. Um filósofo concordante com esta linha de argumentação estará cumprindo melhor seu papel social sendo hermeneuta, ao invés de epistemólogo, uma vez que a justificação do conhecimento considera Rorty, é uma questão de costume social. A postura hermenêutica tem potencial *edificante* e nela, a tarefa específica do filósofo é dedicar-se a buscar novos vocabulários que visam a solidariedade e a manutenção do diálogo. Contrasta com essa postura o desejo de comensuração do epistemólogo: aquele que quer perpetuar o discurso normal (no sentido kuhniiano) de certo momento histórico.

Crítérios de justificação praticados em uma cultura de certa época são convencionais: valem para certos contextos e o apelo para a necessidade ou possibilidade de fundamentos é de pouca valia para a democracia. Considera Rorty que nenhum fundamento anteriormente dado é saudável para a democracia liberal. As agendas públicas, assim como as privadas, são históricas e contingentes.

O pragmatismo pioneiro desenvolveu a noção de crença como algo útil para a ação eficaz no mundo. Na noção de crença Rorty ancora o pressuposto básico da sua filosofia política: uma crença pode continuar a guiar a vida de alguém, levando-o até a morte se for o caso, estando esse alguém ciente de que essa crença não possui nenhum fundamento, que ela é um produto contingente, adotado e justificado em um contexto histórico particular. Desse modo, a questão política fulcral de uma conversa com Rorty refere-se à possibilidade de abandonar os fundamentos sem abandonar as obrigações. O pragmatismo abandona os fundamentos por crer que os contextos sociais onde os comandos normativos são gerados e mantidos cumprem melhor a função moral que o Iluminismo esperava cumprir através de princípios universais. Praticamente, tal como a verdade de uma proposição, uma norma é moral pela sua validade social.

Para manter a coerência com a filosofia que se ocupa da conduta futura, importa pensar, em termos políticos, aquilo que tem força concreta efetiva possível de ser empregada em situações particulares vindouras, previstas ou não. Para Rorty, o que melhor funciona são as identificações particulares do “um de nós”. A noção pragmatista de solidariedade se apóia nas identificações concretas que envolvem sentimentos, incompatibilizando-se assim com o universalismo dos princípios que se pretende independente de contextos, grupos, épocas e situações específicas.

O antifundacionismo filosófico acerca da verdade revela-se, na política, como um antifundacionismo moral. É tentador concluir que esse antifundacionismo moral assente, tacitamente, que toda gama de obrigações que não provocam nenhum tipo de identificação ou sentimento de solidariedade carecem de importância. Ora, Rorty sabe que vários compromissos que conferem sustentação à vida social, tais como leis do lugar, do município, do estado, etc, absolutamente não provocam identificação ou sentimento favorável. Por isso, distinguiu a identidade pública da identidade privada de alguém para, desse modo, comprometer o liberal com a moral pública.

A oposição entre público e privado é recorrente em clássicos da política: quem está contra o indivíduo é totalitário e quem está contra a sociedade é egoísta. Rorty, por sua vez, recusa-se a pensar a questão em termos de oposição. Sua defesa da democracia postula uma complementaridade nada fácil entre o privado e o público, vislumbrada na figura do ironista liberal.

Rorty concebe a solidariedade como uma crença/valor indiscutível da dimensão pública, ainda que sua própria narrativa insista no seu caráter contingente e situado. Fundamentar a solidariedade equivale a reeditar o platonismo, que errou a direção ao identificar verdade e bondade. Antiplatonista, Rorty subordina o empenho de conhecimento ao empenho ético de solidariedade (Cf. Souza, 2005, p. 28). Solidariedade não é algo a ser reconhecido racionalmente como uma característica constitutiva do ser humano. Fosse assim, teríamos uma solidariedade impossível de ser diminuída, aumentada ou modificada; imutável. Para Rorty, reconhecer o sentimento de solidariedade como contingente e empírico é condição para ter esperança de ampliá-lo.

A noção de progresso moral, presente na utopia liberal de Rorty, é apreendida à luz do seu conceito de solidariedade. O autor opera uma redescrição da noção de “progresso”, tornando-a sinalizadora de uma ampliação histórica da listagem de semelhanças que pessoas e grupos encontraram entre si, na medida em que conseguiram superar as diferenças (Cf. EP, p. 106). Parece, à primeira vista, que esse argumento supõe uma natureza humana a partir da qual seja possível listar semelhanças e diferenças. Contudo, para Rorty, semelhanças e diferenças não são descobertas, mas criadas. Se não há qualquer identificação do tipo essencial entre humanos, então não há propriamente obrigações morais, no sentido que a tradição racionalista pensa.

A solidariedade é politicamente significativa, considera Rorty, por possibilitar aumento concreto da sensibilidade. Teremos sociedades melhores quando a discussão moral for reorientada, afastando-se dos tópicos que versam sobre fundamentos e aproximando-se das variadas maneiras de melhorar as relações humanas. Para isso, pode o filósofo contribuir oferecendo narrativas que inspiram a criação e a mudança. A história de narrativas edificantes leva-nos, pensa Rorty, a

épocas em que foi proveitoso falar de “filho de Deus” e “ser racional”. Paulatinamente, tais metáforas foram transformadas em conceitos. A atividade filosófica conferiu-lhes o estatuto de “problema filosófico” e, nessa condição, perderam seu poder edificante.

Para Rorty a solidariedade, como valor inventado, é preferível a outros valores públicos e reforça sua importância como valor historicamente conquistado, a ser intencionalmente ampliado. Enquanto invenção, a solidariedade está livre das ameaças do ceticismo acerca da sua realidade. Solidariedade funciona como inspiração para ampliar a lealdade, incluindo outros *nós* através da diminuição das diferenças.

Publicamente, as diferenças que nos fazem usar o *ele* devem ser diminuídas até que a rede de crenças e desejos permita que nos reportemos ao outro como *um de nós*. Mais que os tratados filosóficos e o ordenamento jurídico, os romances e os estudos etnográficos são elementos importantes nesse caminho do *ele* ao *um de nós*. No entanto, crenças e desejos privados interferem nas ponderações de caráter público. Da recusa de Rorty a qualquer gênero de ideal ético, alguns de seus críticos deduzem que ele abre as portas para um individualismo exacerbado e a-crítico e que o alcance efetivo da solidariedade estaria, pois, concretamente ameaçado pela idiosincrasia privada dispensada de apresentar razões acerca das suas preferências. Tal crítica é suscitada pelo fato de que para Rorty a solidariedade depende integralmente do interesse que cada ser humano tem nela.

Todavia, o que está em jogo para Rorty é enfatizar a noção de que a liberdade não pode desconsiderar o plano individual. A solidariedade é instaurada e ampliada a partir de consentimentos e escolhas intersubjetivas e jamais se pode desejar um vocabulário social que a imponha como uma prioridade automática. Dito desse modo fica claro que o individual – no sentido da privacidade e da intimidade, e não naquele das negociações e dos consentimentos em relação ao que é de interesse comum – prepondera ou deve ser defendido do social. A preponderância da individualidade aparece, em Rorty, na preocupação de cuidar de uma dimensão da liberdade que lhe é essencial. Um exame mais atento leva-nos, nessa preocupação, ao que consideramos uma questão educativa central na filosofia e na



política de Rorty: os modos de produção de subjetividades. A questão do sujeito – considerado na dimensão da sua singularidade, assim como na de seus laços sociais – é ponto convergente do caráter *edificante* da filosofia e da política de Rorty.

No paradigma moderno, a educação é rondada por duas grandes exigências: uma demanda pela verdade e por uma lei moral incondicional. Para Rorty, a *edificação filosófica* enfatiza o caráter contingente das tentativas de conhecimento e a *edificação política* chama a atenção para o caráter contingente das tentativas de atingir responsabilidade moral. Considerado sob tais perspectivas, Rorty pode lançar luzes sobre questões mais amplas ou estritas da educação.

Conforme Ghirdelli Jr. (2000, p. 40), o que dá respaldo a um filósofo que pensa sobre educação ou atividades afins é a sua capacidade de ler filosofia com a finalidade de tirar conseqüências inovadoras. Nesse sentido, toda a obra de Rorty pode ser lida como uma contribuição para a educação. Desde 1979, quando publicou FEN, Rorty figura na lista dos pensadores capazes de oferecer argumentos inovadores e surpreender seus leitores a cada publicação.

Rorty é, ao lado de Lyotard, um dos primeiros pensadores a tomar consciência da pós-modernidade (Cf. Ghirdelli Jr., 2000, p. 39). Sua maneira inovadora de ler os trabalhos de Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Quine, Davidson (entre outros) levou-o a deduzir “a idéia de que tudo isso estaria nos levando a uma situação que não tem mais os mesmos apelos da modernidade, sendo caracterizada, por isso, de época *pós-moderna*” (Ghirdelli Jr., 2000, p. 39) [grifo do autor]. Por conta disso insistiu, até o final da vida, na idéia de uma conversação com potencial *edificante*.

Com atenção à essas considerações, optamos por apresentar a nossa investigação em dois capítulos. No primeiro, dissertamos sobre a dimensão filosófica da edificação. Assumimos que tal empresa demanda atenção ampla à filosofia de Rorty. Incluímos nela um exame (1.1) das noções de experiência e educação dos pragmatistas pioneiros; (1.2) das descrições que Rorty faz de sua atividade filosófica; (1.3) das críticas que faz ao relativismo e (1.4) ao representacionismo. No segundo capítulo dissertamos sobre a dimensão política da edificação. Assumimos

que o exame das relações entre filosofia e política e a defesa da democracia ocupam um lugar importante na obra de Rorty (2.1). Buscamos detalhá-lo pela apresentação da idéia de justiça como lealdade (2.2) e como solidariedade (2.3) assim como, pela discussão que o autor faz sobre a liberdade e sobre os modos de produção de subjetividades (2.4).

## 1 EDIFICAÇÃO FILOSÓFICA: VERDADE, RELATIVISMO E REPRESENTAÇÃO

Aceitar que não existe, fora do vocabulário temporário particular e historicamente condicionado que usamos no momento, nenhum ponto de vista a partir do qual se possa julgar esse vocabulário equivale a desistir da idéia de que possa haver razões para usar as linguagens, bem como razões dentro delas para acreditar nas afirmações. Isso é o mesmo que desistir da idéia de que o progresso intelectual ou político é racional, em qualquer sentido de “racional” que seja neutro entre os vocabulários. Todavia, como parece inútil dizer que todos os grandes avanços morais e intelectuais da história européia – o cristianismo, a ciência galileana, o Iluminismo, o romantismo, etc. – foram acasos fortuitos na irracionalidade temporária, a moral a ser extraída é que a distinção entre racional e irracional é menos útil do que se afigurava antigamente. Ao nos darmos conta de que o progresso, tanto da comunidade quanto do indivíduo, é uma questão de usar palavras novas e de argumentar a partir de premissas enunciadas com palavras antigas, percebemos que um vocabulário crítico que gire em torno de idéias como “racional”, “critérios”, “argumentos”, “fundamento” e “absoluto” presta-se mal para descrever a relação entre o velho e o novo (Rorty, CIS, p. 96-97).

O exame da edificação filosófica pretendida pelo neopragmatismo de Rorty demanda atenção às noções de experiência e educação dos pragmatistas pioneiros; às descrições que o autor faz de sua atividade filosófica e às críticas que faz ao relativismo e ao representacionismo.

A filosofia, tal como Platão a concebeu, observa Rorty, é uma atividade cujo fundamento último reside além deste mundo: nas formas (*Fédon*, 78d-e) e além da vida: na morte (*Apologia de Sócrates*, 28e; *Fédon*, 65-66). Depois de Platão, os mais preocupados com essa atividade mantiveram o projeto de buscar um fundamento último da Verdade, projeto este que na modernidade passou a ser identificado como epistemologia.

Descartes quis assegurar a verdade do conhecimento através da posse de idéias claras e distintas de uma mente que representa por meio de procedimentos incorrigíveis. Kant quis torná-lo seguro para verdades sintéticas *a priori*. A partir dessas propostas, a ontologia tem sido dominada pela epistemologia.

A atividade filosófica, seja ela desenvolvida por filósofos em geral ou por pensadores de ofício, sempre teve um compromisso histórico com críticas radicais da verdade como correspondência e do conhecimento como exatidão de representações. Rorty critica a espistemologização da filosofia por transformá-la em metacrítica das disciplinas especiais, o que Kant considerava como um direito inato dos filósofos.<sup>2</sup>

Para Rorty, momentos referenciais da história da filosofia “profissional” foram inspirados pelo ideal da matemática. Entre outros, o positivismo lógico, que no início do século XX tentou recapturar o espírito matemático como forma de resgatar a essência da filosofia: ser apodítica<sup>3</sup> a respeito de algo. Pouco tempo depois, alguns heréticos novamente minaram a esperança na possibilidade de uma verdade apodítica.

A história dos esplendores e misérias da filosofia-como-teoria-do-conhecimento passa pela afirmação e posterior descrédito do quadro kantiano de conceitos e intuições, tido como necessário para dar sentido à idéia de que o conhecimento pode ter uma teoria que o conceba como representação exata – como espelho da natureza.

As assim chamadas doutrinas holísticas são modos radicais de criticar os fundamentos filosóficos.

Um holismo consumado não tem lugar para a noção de filosofia como “conceitual”, como “apodítica”, como selecionando os “fundamentos” do resto do conhecimento, como explicando que representações são “puramente dadas” ou “puramente conceituais”, como apresentando uma “notação canônica” em vez de uma descoberta empírica, ou como isolando “categorias heurísticas transestruturais”. (FEN, p. 176).

As doutrinas holísticas do século XX<sup>4</sup> questionam o privilégio epistêmico que o empirismo lógico afirma para certas asserções enquanto sugerem que não há

<sup>2</sup> Como se lê na Crítica da Razão Pura: “a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (2001, p. 673, B867).

<sup>3</sup> Apodítico (do grego *apodeiktikos*: evidente) Necessariamente verdadeiro, ou demonstrável, ou que admite certeza para além de qualquer dúvida (Blackburn, 1997, p. 18).

<sup>4</sup> O holista preferido de Rorty é Donald Davidson. Além dele, o autor confirma a contribuição de Wittgenstein, Quine e Sellars. “O que eles têm em comum, no meu juízo, é o holismo; ou seja, a idéia

sentido em tentar isolar representações privilegiadas, pois a racionalidade e a autoridade epistêmica são melhor explicadas por referência ao que a sociedade nos permite dizer. Rorty chama tal atitude holista de “behaviorismo epistemológico” e pretende caracterizá-la sem quaisquer suportes metafísicos.

Explicar a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite dizer é um modo de tratar o estudo da natureza do conhecimento humano “como o estudo de certos modos pelos quais os seres humanos interagem” (FEN, p. 180). Rorty “entende a linguagem no sentido naturalístico, como jogos em formas de vida, sendo ‘verdade’, ‘ser’, ‘idéia’, conjuntos de metáforas produzidas em certo momento e com certa finalidade” (Araújo, 2008, p. 38). Tal perspectiva valoriza a justificação conversacional, entendida não como uma questão de relação especial entre palavras e objetos, mas como uma questão de prática social. Tomado como uma prática social, o conhecimento deixa de ser passivamente visualizado em uma metaprática crítica de todas as formas possíveis de prática social. “O behaviorismo epistemológico, que poderia ser chamado simplesmente de ‘pragmatismo’ [...] é a afirmação de que a filosofia não terá nada mais a oferecer que o senso comum sobre conhecimento e verdade” (FEN, p. 181).

Uma visão pragmática da verdade toma “S sabe que *p*” como “um comentário sobre o *status* dos relatos de S entre seus pares”. Desse modo, “uma verdade necessária é apenas uma colocação em que ninguém nos fornece quaisquer alternativas interessantes que nos levariam a questioná-la” (FEN, p. 180).

Rorty entende que a visão pragmática da verdade – o projeto de “abandonar um conceito especificamente epistêmico de razão, segundo o qual só é racional aquele que tenta representar a realidade com exatidão” (VUPD, p. 147) – pode ser terapêutica e edificante.

Uma visão substantiva da verdade toma “S sabe que *p*” como “um comentário sobre a relação entre sujeito e objeto, entre a natureza e seu espelho” (FEN, p. 180).

---

de que não se pode analisar palavras ou orações e sua relação com o mundo em total isolamento, ou de que palavras e orações são compreendidas no contexto de uma prática linguística em seu conjunto” (CL, p. 43).

Desse modo, “leva a explicações ‘ontológicas’ das relações entre mentes e significados, mentes e dados imediatos da consciência, universais e particulares, pensamento e linguagem, consciência e cérebro” (FEN, p. 181). O objetivo dessas explicações, no entendimento de Rorty, é tentar fazer da verdade “algo mais do que o que nossos pares, *ceteris paribus*, nos deixarão prosseguir dizendo” (FEN, p. 181). Isso faz sentido na medida em que temos motivos para acreditar na verdade como contato com a realidade.

Uma vez que tenhamos compreendido quando e por que várias crenças foram adotadas e descartadas, ainda existe algo chamado “a relação do conhecimento com a realidade” a ser compreendido? A resposta do pragmático é não. Tomar “verdadeiro” e “correto” como questões de prática social equivale a condenar-se a um relativismo e, desse modo, empobrecer moral e intelectualmente? A resposta do pragmático é não. Acolher as posições do pragmático e seguir sua recomendação de cuidar da liberdade e deixar que a verdade se cuide a si mesma equivale a fazer-se refém da impossibilidade de indignação e discordância? Não.

### **1.1 Os pragmatistas pioneiros: experiência e educação**

Pragmatismo é uma filosofia americana. Como termo, apareceu em 1872, em uma das reuniões do Clube Metafísico – uma organização de estudantes de diferentes cursos de pós-graduação da cidade de Cambridge, que reuniu nomes como Charles Sanders Peirce, William James, Nicholas St. John Green, Oliver Wendell Holmes, Joseph Bangs Warner, John Fiske, Francis Ellingwood Abbot e Chauncey Wright em torno do propósito de se opor à metafísica tradicional (Pogrebinschi, 2005).

Durkheim menciona ter encontrado dificuldades para descrever a história das origens do pragmatismo. Inicialmente, essa filosofia teria se constituído “de forma insensível, como um movimento lento, subterrâneo, que foi se alastrando pouco a pouco para além do círculo das conversas privadas” (1985, p. 17).

Nas diversas Histórias da filosofia, o pragmatismo é normalmente tratado como a forma contemporânea da tradição clássica do empirismo inglês. A diferença fundamental pode ser visualizada no conceito de experiência. Os empiristas clássicos consideravam válido aquilo que encontrava na experiência os elementos

de que resulta: experiência designava uma progressiva acumulação, registro, organização ou sistematização de dados; substancialmente uma experiência do passado – “um patrimônio limitado que podia ser inventariado e sistematizado de forma total e definitiva” (Abbagnano XIII, § 749). No pragmatismo, contudo, o conceito de experiência é substancialmente o de abertura para o futuro. Shook (2002, p. 52), ao discutir a gênese do conceito, percebe que Peirce, James e Dewey assimilaram a teoria darwiniana da evolução para dizer que a experiência refere-se sempre à nossa interação com o mundo. Para Darwin (1985, p. 86), a relação intrínseca entre vida e experiência é o corolário de um conjunto de demonstrações que confirmam que todas as formas de vida lutam para existir. Para existir, transformam-se e adaptam-se: o que é favorável é preservado; o que é nocivo é eliminado (Darwin, 1985, p. 100).

Dizer que o pragmatismo é um produto da tradição empirista revista à luz da teoria darwiniana da evolução implica afirmar um contexto naturalista e historicista para o conhecimento. Naturalista é o argumento que recusa o dualismo e o idealismo. Dewey, James e Peirce pensam que a realidade não é dividida em uma dimensão material e outra psíquica; ela é contínua e dela faz parte a experiência humana. “A experiência humana é apenas um nome para as áreas do mundo natural, em cujo centro estão os seres humanos em ação” (Shook, 2002, p. 18). Historicista é o argumento que contraria a afirmação racionalista que supõe que a capacidade para conhecer é a mesma em todos os seres humanos de todos os tempos. Os pioneiros do pragmatismo defendem que a inteligência humana é uma força que cresce e evolui, de modo análogo à ciência experimental.

A naturalização e a historicização do conhecimento humano eliminam os pontos de sustentação do racionalismo e promovem “o estabelecimento do falibilismo, que salienta que qualquer objeto do conhecimento humano pode ser suplantado pela experiência futura” (Shook, 2002, p. 25). Apesar dessas considerações, consideramos interessante investigar o conceito de experiência em Peirce, James e Dewey.

Peirce, o criador do termo “pragmatismo”, pensava-o como um método de determinar os significados de palavras difíceis e conceitos abstratos; uma teoria da significação, cuja

chave para resolver confusões conceituais consiste no método de relacionar o significado dos conceitos às suas conseqüências: se o significado das proposições reside no seu futuro, também os raciocínios devem dirigir-se ao futuro, pois seu significado se refere à conduta prática – e a única conduta passível de controle é a conduta futura. Na origem dessa concepção instrumentalista, em que o significado apenas se conhece por meio do propósito (*purpose*), certamente há a influência do darwinismo (Pogrebinschi, 2006, p. 127).

A forma metodológica do pragmatismo de Peirce expõe, de certo modo, uma das teses fundamentais do movimento filosófico pragmatista: “de que toda a verdade é uma regra de ação, uma norma para a conduta futura, entendendo-se por ‘ação’ e por ‘conduta futura’ toda a espécie ou forma de atividade, quer seja cognoscitiva quer emotiva” (Abbagnano XIII, § 749). Nas palavras de Peirce “verificamos que a ação do pensamento é estimulada pela irritação da dúvida e cessa quando a crença é alcançada; de modo que a produção da crença é a única função do pensamento” (Peirce, 2008a, s/p).

A tese de que o estabelecimento de uma crença – entendida como hábito ou regra de ação – é o único fim da indagação ou procedimento racional é cuidadosamente estudada por Peirce. Em *The fixation of Belief* (1877), o cientista que fez fama na filosofia oferece-nos quatro métodos de fixação da crença: o da tenacidade, o da autoridade, o a priori e o da ciência. Os três primeiros são falhos, já que o autor pretende um método que seja, a um só tempo, capaz de fixar a crença não só no indivíduo, mas em toda comunidade e que permita a escolha da proposição em que se decida crer (Froehlich, 1998, p. 58-61).

A formação de Peirce como cientista o ensinou que a maioria dos problemas que as pessoas têm é compartilhada por outras pessoas, e que passamos a ter crenças mais satisfatórias se solucionamos problemas comuns com o intuito de compartilhar nossas crenças. Os cientistas sempre trabalham em grupos, do mesmo modo que muitas pessoas trabalham juntas para solucionar problemas. Os cientistas devem confiar em outros cientistas para oferecer novas hipóteses, criar experimentos e verificar novamente os resultados dos experimentos (Shook, 2002, p. 66).

O método da ciência, que Peirce deseja relevar, é o único que inclui em si próprio a possibilidade de erro e se apresenta organizado para admitir correções. Observemos a sua descrição em *The fixation of Belief*:



A sua hipótese fundamental, reformulada numa linguagem mais familiar, é a seguinte: existem coisas reais, cujas características são inteiramente independentes das nossas opiniões acerca delas; estas realidades afetam os nossos sentidos de acordo com leis regulares, e embora as nossas sensações sejam tão diferentes como o são as nossas relações aos objetos, contudo, tirando proveito das leis da percepção, podemos descobrir, através do raciocínio como as coisas realmente são; e qualquer homem, se possuir suficiente experiência e raciocinar o suficiente sobre o assunto, será conduzido à única conclusão verdadeira. A nova concepção aqui envolvida é a de realidade. Pode ser perguntado como sei eu que existem quaisquer realidades. Se esta hipótese é o único suporte do meu método de inquirição, o meu método de inquirição não pode ser utilizado para sustentar a minha hipótese. A resposta é esta: 1. Se a investigação não pode ser encarada como provando que existem coisas reais, pelo menos não conduz à conclusão contrária; mas o método e a concepção no qual é baseada permanecem sempre em harmonia. Nenhuma dúvida de método, conseqüentemente, surgem da sua prática, como sucede com todos os outros. 2. O sentimento que dá origem a qualquer método de fixar a crença é uma insatisfação face a duas proposições opostas. Mas aqui já existe uma vaga concessão que existe uma única coisa à qual uma proposição deve conformar-se. Logo, ninguém pode realmente duvidar que existem realidades, pois, se o fizesse, a dúvida não seria uma fonte de insatisfação. Conseqüentemente, esta é uma hipótese que toda a mente admite. De forma a que o impulso social não me leva a duvidar dela. 3. Toda a gente usa o método científico acerca de muitas coisas, e apenas cessa de utilizá-lo quando não sabe como o aplicar. 4. A prática do método não me levou a duvidar dele, mas, pelo contrário, a investigação científica tem tido os mais maravilhosos triunfos na forma de estabelecer opinião. Estes suportam a minha explanação do fato de não duvidar do método ou da hipótese que supõe; e não tendo qualquer dúvida, nem acreditando que qualquer outra pessoa que eu pudesse influenciar tenha, seria mero palavreado alongar-me mais sobre o assunto. Se existir alguém com uma dúvida viva sobre o assunto, deixem-no meditar sobre ela (Peirce, 2008a, s/p).

A explanação de Peirce evidencia que o pragmatismo nasceu como uma teoria sobre o *modus operandi* da ciência (Kinouchi, 2007, p. 216).

A tese da crença como hábito ou regra de ação é acompanhada e complementada por uma segunda tese, conhecida como critério pragmático do significado de uma coisa. Peirce a expõe em *How to make our ideas clear* (1878):

Para desenvolver o seu significado, temos, portanto, de simplesmente determinar quais hábitos produz, pois o que uma coisa significa é simplesmente que hábitos ela envolve. Ora, a identidade de um hábito depende de como ele nos leva a agir, não só nas circunstâncias em que provavelmente surgiu, mas também naquelas que poderão ocorrer, não importa quão improváveis elas sejam. Aquilo que o hábito é depende do quando e do como ele nos leva a agir. No que toca ao quando, qualquer estímulo para a ação provém da percepção; no que toca ao como, todo objetivo da ação é o de produzir um resultado sensível. Assim, chegamos ao que é tangível e concebivelmente prático como sendo a raiz de qualquer distinção real do pensamento, não importa quão sutil ele possa ser; e não há distinção de significado, por mais fina que seja, que não consista numa possível diferença de prática (Peirce, 2008b, s/p).

Nota-se que o único caminho para determinar o significado de uma crença é considerar os efeitos previsíveis desta sobre a ação. “A regra para obter a clareza de uma idéia consiste apenas em considerar os efeitos práticos que possa ter o objeto de tal idéia. A concepção do objeto reduz-se assim inteiramente à concepção destes efeitos possíveis” (Abbagnano, XIII, §750).

### [ii]

William James, tal como Peirce e em boa medida discípulo deste, está mais interessado nas perspectivas de futuro do nos balanços do passado. Seu texto *Pragmatism's conception of truth* – uma conferência lida em novembro de 1906 no *Lowell Institut* de Boston e publicada em março do ano seguinte – sustenta que

todo pensamento humano tem lugar de forma discursiva; trocamos idéias; emprestamos e tomamos emprestadas verificações, obtendo-as uns dos outros no trato social. Assim é que toda verdade se forja linguisticamente, se armazena e se põe a disposição de todos (James, 1907, p. 147).

Para James, “em primeiro lugar, o método pragmático é um método para resolver disputas metafísicas que de outra maneira poderiam resultar intermináveis” (James, 2000, p. 79). Questões metafísicas suscitam disputas praticamente inúteis e infundáveis, dado que os envolvidos sempre podem recorrer a outros argumentos que repõe a plausibilidade da tese pretendida. Então, “o método pragmático trata de interpretar cada uma dessas idéias assinalando suas respectivas conseqüências práticas” (James, 2000, p. 79).

Uma trivial anedota sobre uma disputa metafísica, adaptada do próprio James, ilustra o seu método pragmático. Suponhamos que uma pessoa que caminha por um bosque encontre um esquilo em um galho de árvore, a poucos metros do chão. Deseja ver o roedor, mas este salta de um galho para o outro na exata rapidez que a pessoa dá a volta na árvore, de modo que o tronco desta sempre está entre ela e o animal. Um problema metafísico: a pessoa dá voltas ao redor do esquilo ou não? Sem dúvida, dá voltas ao redor da árvore, e o esquilo está nessa árvore, mas... dá voltas ao redor do esquilo? Filósofos de diversas tendências podem encarar o problema de vários modos, compondo um espectro que vai desde a inquirição da esquileidade do esquilo até a essência do movimento ou a confiabilidade no olhar. James apresenta o método pragmático, que propõe que a questão depende do que se entende *de forma prática* por “dar voltas ao redor” do

esquilo. Se “dar voltas ao redor” significa passar do norte do esquilo para o oeste, depois para o sul, depois para o leste e outra vez para o norte, então é claro que a pessoa dá voltas ao redor do animal, uma vez que ocupa essas posições sucessivamente. Se, ao contrário, “dar voltas ao redor” significa colocar-se primeiro na frente, depois à direita, em seguida atrás, à esquerda e, finalmente, outra vez na frente do animal, então está bastante claro que a pessoa não dá voltas ao redor já que o animal faz movimentos compensatórios ficando sempre de frente.

Há quem defenda que o método pragmático de James não passa de uma evasiva, de um jogo sutil de palavras que nada tem de seriedade filosófica. Todavia, o que o exemplo nos mostra é o contrário: que a questão seja de fato interessante para os envolvidos, que haja um entendimento do que está em jogo e que se possa apresentar respostas plausíveis ou pragmáticas a fim de chegar a um acordo ou não acerca dela. Além disso, “quando uma disputa é séria, devemos ser capazes de mostrar alguma diferença prática que tem que seguir-se se um lado ou o outro está certo” (James, 2000, p. 80).

A solução prática de James é filosoficamente significativa. Prossegue ele comentando positivamente o princípio de Peirce:

O Sr. Peirce afirmou que, para esclarecer o significado de um pensamento, somente necessitamos determinar que conduta é adequada para produzi-lo: tal conduta será para nós todo seu significado. E o fato tangível que está na raiz de todas as nossas distinções intelectuais, por sutis que sejam, é que nenhuma delas é tão refinada como para não consistir senão em uma possível diferença na prática. Assim pois, para lograr uma perfeita clareza em nossos pensamentos, sobre um objeto, somente necessitamos considerar que efeitos concebíveis de índole prática poderia implicar esse objeto, que sensações haveremos de esperar dele e que reações haveremos de preparar. Nossa concepção desses efeitos, imediatos ou remotos, é nossa concepção total do objeto (James, 2000, p. 80).

O método pragmático, assim compreendido, ensina-nos a questionar pragmaticamente:

Concedamos que uma idéia, ou uma crença, seja verdadeira. Que diferença concreta supõe para a vida real de um indivíduo o fato de ela ser verdadeira? Como se realizará a verdade? Que experiências resultarão diferentes das que se produziram se a crença fosse falsa? Em suma, que valor efetivo tem a verdade em termos de experiência? (James, 1907, p. 142).

Pragmaticamente, é desprezível a alternativa que não possibilita algo diverso. Quando perspectivas rivais têm significado prático idêntico, então a rivalidade é

irreal. A prova da conseqüência concreta acaba com o sentido de diversas disputas filosóficas e acende a reprovação dos que vêem a profissionalização da filosofia com bons olhos.

Se há diferenças, em algum lugar elas repercutem. Se são abstratas, é interessante expressá-las concretamente e atentar para as respectivas condutas, de modo que “toda a função da filosofia deveria consistir em encontrar que diferença precisa fará para vocês e para mim, em instantes precisos de nossa vida, que esta ou aquela visão de mundo seja a verdadeira” (James, 2000, p. 82).

James destitui seu método pragmático de quaisquer resultados particulares e qualifica-o como uma atitude para orientar-se em relação ao futuro. Desta atitude decorre uma teoria da verdade que postula a idéia de que “a verdade de nossas idéias consiste em sua capacidade para ‘funcionar’” (James, 2000, p. 88). Salienta o pensador que “a posse da verdade, longe de ser um fim em si mesmo, é um meio preliminar com vistas a outras satisfações vitais” e que “o valor prático das idéias verdadeiras se deriva basicamente da importância prática que seus objetos têm para nós” (James, 1907, p. 143).

A exposição da teoria da verdade tem como ponto de partida um estudo sobre o processo de mudança de opinião, no qual James novamente mostra-se em sintonia com Peirce. Tal processo – que o pensador considera sempre igual em todos os homens – é desencadeado quando uma nova experiência põe antigas opiniões em tensão; um espécie de transtorno do qual se escapa mediante a modificação do conjunto de opiniões prévias. Salienta James que o homem tende a conservar suas crenças e procura

salvar delas o quanto pode, porque em matéria de crenças todos somos extremadamente conservadores, assim buscamos mudá-las pouco a pouco, primeiro uma delas e logo outra (pois cada uma delas pode resistir à mudança de forma muito diferente), até que finalmente surja alguma idéia nova que pode ser enxertada em sua velha reserva de opiniões com um mínimo de transtorno para esta; ou seja, alguma idéia mediadora entre a reserva e a nova experiência e que consiga favorecer que se encontrem de modo mais afortunado e conveniente. Então, essa nova idéia se adota como a que é verdadeira. Mantém a antiga reserva de verdades com um mínimo de modificação, ampliando-a somente o suficiente para conseguir que admita a novidade, mas concebendo essa novidade de maneiras tão familiares quanto o caso o permitir (James, 2000, p. 88-89).

O máximo de continuidade em matéria de crenças é, por assim dizer, o termômetro da verdade. De acordo com James, é verdadeiro aquilo que soluciona mais satisfatoriamente e com o máximo de continuidade de crenças a tensão interior provocada pela nova experiência.

Importa realçar que a verdade como solução satisfatória da tensão “é eminentemente uma questão de aproximação” (James, 2000, p. 89). Nesse ponto James afasta-se de Peirce que, como já vimos, avança logicamente para o método da ciência. Diferentemente, James assinala a questão de aproximação: “dizemos que tal ou qual teoria soluciona em conjunto mais satisfatoriamente que aquela outra, mas isso significa mais satisfatoriamente segundo cada um de nós, e cada indivíduo medirá de forma diferente seu grau de satisfação” (James, 2000, p. 89).

Certas experiências simplesmente acrescentam verdades ao nosso conjunto delas, sem implicar alterações nas crenças anteriores. “Um dia segue ao outro, e seus conteúdos simplesmente chegam. Os próprios conteúdos novos não são verdadeiros, simplesmente *chegam e são*. O que é verdade é o que dizemos sobre eles” (James, 2000, p. 90). Desse modo, a lealdade do homem ao seu conjunto de verdades é o primeiro princípio da teoria da verdade de James.

Independente das nossas preferências filosóficas, operamos pragmaticamente em termos de crenças: uma nova crença faz-se verdadeira – leia-se, consegue ser classificada como verdadeira – pelo modo como atua sobre as crenças anteriores.

Uma nova opinião conta como “verdadeira” na mesma proporção com a que gratifica o desejo do indivíduo de assimilar as novidades de sua experiência à sua reserva de crenças. Portanto, essa opinião deve, ao mesmo tempo, apoiar-se na antiga verdade, e também capturar o novo fato; e, como acabo de dizer, o êxito que tenha em fazê-lo dependerá da apreciação individual [...] Uma nova idéia é tanto mais verdadeira quanto mais afortunadamente desempenha sua função de satisfazer essa dupla necessidade que temos. (James, 2000, p. 91).

Nota-se, explicitamente, que a teoria da verdade de James opõe-se à pretensão uma verdade objetiva que seja correspondência absoluta do pensamento com a realidade. Se para os que adotam essa posição a verdade é o que devemos pensar de forma incondicional, para o pragmatista “a verdade se converte em uma etiqueta para classificar todo tipo de valores funcionais específicos dentro da

experiência” (James, 2000, p. 93). Acrescente-se que de uma crença verdadeira pode-se dizer que

“é útil porque é verdadeira” ou que “é verdadeira porque é útil”. As duas frases significam exatamente o mesmo, que se trata de uma idéia que pode ser cumprida e verificada. Verdadeira é o nome que se dá a toda idéia que põe em curso o processo de verificação, e útil é o nome que se dá à sua função completa na experiência (James, 1907, p. 143).

O discurso pragmatista sobre a verdade – dado seu caráter “psicológico” e plural, sua ênfase na utilidade e no êxito do funcionamento – é alvo de críticas e estranhamentos vários.

Sou consciente da estranheza que deve produzir em algum de vocês ouvir-me dizer que uma idéia é “verdadeira” porque resulta proveitosa para nossas vidas. Mas terão que admitir de bom grado que, na medida em que seja proveitosa, é *boa*. Se o que fazemos com sua ajuda é bom, me concederão que, nessa medida, a idéia mesma há de ser boa, posto que possuí-la faz que estejamos melhor (James, 2000, p. 98).

Tal posição de James aproxima-nos de uma marca identificadora do pragmatismo: é verdadeiro o que demonstra, por razões definidas e assinaláveis, ser vantajoso em termos de crença. Nas palavras do próprio James “o que nos resulte melhor crer é verdadeiro a menos que a crença ocasionalmente entre em conflito com algum outro benefício vital” (2000, p. 99). Em outras palavras, o conflito de benefícios leva o homem a uma necessária escolha da verdade.

### [iii]

John Dewey era vinte anos mais jovem que Peirce e dezessete anos mais moço que James. Foi, também, mais longevo que ambos: faleceu aos 93 anos incompletos, enquanto Peirce viveu 75 anos e James, 68 anos. Dewey foi aluno de Peirce na Universidade John Hopkins, em meados da década de 1880. Comumente lembrado pela sua filosofia da educação e por sua filosofia social, que formam a base do seu pensamento, acreditava que a educação transforma quando reconstruímos experiências conferindo-lhes novos significados. “O ponto de partida de Dewey é a experiência e nisto sua doutrina relaciona-se com o empirismo clássico” (Abbagnano, XIII, § 761). Contudo, há significativas diferenças nessa relação:

A experiência de que fala o empirismo é, certamente, a totalidade do mundo do homem, mas um mundo simplificado e depurado de todos os elementos de desordem, perturbação e erro, e reduzido a estados de consciência, concebidos cartesianamente como claros e distintos. A experiência de que fala Dewey é, pelo contrário, a experiência primitiva, indiscriminada e tosca,

que inclui dentro de si todas as qualidades e fatores de perturbação, de risco, de perversidade e de erro que afetam inevitavelmente a vida humana (Abbagnano, XIII, § 761).

Dewey, que doutorou-se com tese sobre Kant, entende que a filosofia tem uma função social. Consoante com “o espírito americano pioneiro, contrário à passividade diante dos condicionantes do meio, valorizava o conhecimento como ferramenta para ampliar o controle do homem sobre as condições adversas impostas pelo ambiente” (Cunha, 1998, p. 13). Através dessa posição, observa-se um confronto com a filosofia predominante, pois o autor

recusa qualquer tipo de pensamento que insista na idéia de certeza, ou, mais especificamente, na idéia de que a segurança filosófica apenas pode ser medida pela certeza do conhecimento, enquanto este, por sua vez, só pode ser medido pela aderência a objetos fixos e imutáveis (Pogrebinschi, 2005, p. 34).

A crítica à filosofia predominante, que aparece em diversas passagens da sua obra, é assim formulada em *A filosofia em reconstrução*:

A filosofia reclama para si a função de demonstrar a existência de uma realidade transcendental, absoluta ou oculta, bem como a de revelar aos homens a natureza e as feições desta última e mais elevada realidade, portanto, tem ela pretendido estar de posse da noção de conhecimento (Dewey, 1958, p. 51).

A pretensão de posse da noção de conhecimento é tributária do hábito de cultivar a sensação de certeza. Ainda que diversos movimentos filosóficos do século XX frizassem, cada um à sua maneira, que trata-se, na melhor das hipóteses, tão somente de uma sensação e que a certeza absoluta é inalcançável, permanecem os homens confiantes nessa sensação, por lhes trazer coragem suficiente para enfrentar a vida. No entanto, isso não equivale a um fundamento. Sugere o pragmatismo ser essa busca um refúgio diante das incertezas desesperadoras e sensíveis das permanentes mutações que atingem a vida. Centrar o projeto filosófico nessa categoria de fundacionismo é, além disso, expressão da depreciação da idéia de prática. Por isso, precisa a filosofia de uma reconstrução. Precisa “olhar para a prática como o único meio pelo qual tudo o que for julgado como admirável e louvável possa ser mantido na existência experimentável e concreta” (Pogrebinschi, 2005, p. 34).

Para Dewey, a prática e a experiência podem substituir, com vantagem, a busca pela certeza, desde que se valorize a ação, deixando de concebê-la como um

processo mental inferior ao pensamento e ao sentimento. Dewey quer uma filosofia “que livrasse os homens de ter de escolher entre uma experiência esgotada e mutilada de um lado e uma razão impotente, artificial de outro” (1958, p. 113). Entende o autor que uma filosofia ajustada ao presente opera uma concepção pragmática do conhecimento, segundo a qual este é “uma percepção das conexões de um objeto, que o torna aplicável em dada situação” (Dewey, 1959, p. 373). Esclarece o autor que

a aplicabilidade de alguma coisa ao mundo não significa a aplicabilidade àquilo que já é passado e fundo, o que fica fora de questão pela natureza do caso; significa aplicabilidade ao que está ainda sucedendo, ao que ainda não está estabelecido no cenário mutável de que fazemos parte (1959, p. 375).

A filosofia engana-se quando projeta que o pensamento ocupe a posição de bem supremo, separando-o da ação ou, em outras palavras, ressaltando a busca cognitiva pela certeza absoluta em detrimento do esforço prático de fazer a existência mais segura na experiência. “A experiência contém em si princípios de ligação e organização e tais princípios não são de pouco valor, são sim vitais e práticos antes de epistemológicos” (Dewey, 1958, p. 104). Contra a metafísica, o argumento de Dewey busca recursos nos desenvolvimentos da biologia:

O cérebro e o sistema nervoso são fundamentalmente órgãos de ação e de padecimento; biologicamente, pode ser afirmado que a experiência primária é de tipo semelhante. Portanto, a menos que haja quebra de continuidade histórica e natural, a experiência cognitiva tem de ter sua origem a partir da experiência do não-cognitivo. (Dewey, 1974, p. 177).

Assinala Pogrebinschi que “se os homens tivessem associado suas idéias sobre valores com a atividade prática, ao invés de fazê-lo com a cognição de um ser supremo e anterior, eles jamais encontrariam problemas com as inovações científicas” (2005, p. 37). Segue que

a mais séria denúncia a ser apresentada contra as filosofias não-empíricas é a de terem lançado uma nuvem sobre as coisas da experiência ordinária. Não se contentaram em retificá-la. Desacreditaram-na indiscriminadamente. Dirigindo calúnias contra as coisas da experiência comum, as coisas da ação, dos sentimentos e do intercurso social, fizeram algo pior do que deixar de dar-lhes o encaminhamento inteligente de que necessitavam tanto (Dewey, 1974, p. 185).

A recusa das filosofias da certeza e da segurança, repletas de dogmas, valores supremos, autoridades últimas e dualismos é uma expressão sintética do antifundacionismo de Dewey. O pragmatismo, enquanto filosofia da incerteza e da imprevisibilidade da experiência humana mutável e dinâmica, afirma que a ação



prática prescinde de fundamentos. Se para o idealista e para o realista a verdade é uma propriedade prévia de uma proposição, contrasta Dewey afirmando que a relevância está em conhecer o que deriva do uso dessa proposição, no sentido de atentar para as diferenças práticas que ela acarretará. A proposição se tornará ou será feita verdadeira (ou falsa) no processo de satisfazer ou frustrar sua própria proposta. Pode-se inferir que, para Dewey, a proposição que assevera ou assume sua própria verdade nos moldes realistas ou idealistas é dogmática. Dito de outro modo, de uma proposição não segue, necessariamente uma verdade, apenas razões plausíveis para que se infira a verdade dela. É a dúvida, e não a verdade, o que é inerente à existência da proposição. Comenta Pogrebinschi que

toda proposição é uma hipótese relativa a algum estado de coisas, e é de sua natureza ser duvidosa, incerta, quanto à verdade. E mais do que isso, a assertiva que a proposição faz de sua própria verdade é apenas condicional, pois é meramente um meio de iniciar atividades de investigação que vão então testar o valor (*worth*) de sua reivindicação. Portanto, a verdade apenas pode existir no teste da reivindicação e nos atos subseqüentes que ele prescrever (2005, p. 46).

Para Dewey, “educação é uma reconstrução da reorganização da experiência, que esclarece e aumenta o sentido desta e também a nossa aptidão para dirigirmos o curso das experiências subseqüentes” (1959b, p. 85). A parte mais significativa do aprendizado é a solução habilidosa de problemas, para dizê-lo de outro modo. Se a vida cotidiana é atravessada por problemas práticos, guia-se o homem por crenças que operam proveitosa e eficazmente em relação aos problemas. Desse modo, tais crenças são autênticas e a filosofia “tenta compreender como crenças autênticas acerca da existência operam” (Pogrebinschi, 2005, p. 37).

Dewey lecionou na Universidade de Chicago (1894 a 1904) e, ao lado de George Herbert Mead, transformou essa instituição no principal centro de divulgação do pragmatismo daquele período.<sup>5</sup> Foi “responsável pelo desenvolvimento dos inúmeros desdobramentos do pragmatismo, bem como por ilustrar largamente suas múltiplas formas de aplicação” (Pogrebischi, 2005, p. 24). Curiosamente, o termo “pragmatismo” aparece raramente em seus escritos. O pensador justifica dizendo

---

<sup>5</sup> A carreira acadêmica de Dewey é longa. Diversos comentadores assinalam que ele manteve-se produtivo até o final da vida. “Ensinou nas Universidades de Michigan (1884-1888), Minnessota (1888-1889), Michigan (1889-1894), Chicago (1894-1904) e na Columbia University de New York (1904-1929)” (Abbagnano, XIII, § 761).

que acumularam-se incompreensões e controvérsias ociosas em torno dessa palavra e que, diante de tal desgaste, prefere evitá-la. No entanto,

no sentido genuíno do “pragmático”, a saber, a função que incumbe as conseqüências como provas necessárias da validade das proposições, sempre que estas conseqüências se tenham alcançado operativamente e sejam tais que resolvam o problema específico que suscita as operações, o livro que segue é absolutamente pragmático (Dewey, 1950, p. 04).

Percebe-se que “o genuíno do pragmático” de Dewey coincide, em larga medida, com James e Peirce: conseqüências práticas para validar proposições e resolução de problemas. Para Dewey, o conhecimento se inicia com a perplexidade desencadeada por um problema e se encerra com a resolução da situação problemática. Por isso, o aprendizado e a educação são processos que duram a vida toda.

Se o aprendizado significativo ocorre na solução criativa de um problema específico, motivada pela perplexidade, então a solução de problemas é mais do que memorização de informações e imitação de habilidades. Segue que a própria pessoa, ao solucionar um problema, torna-se capaz de desenvolver a habilidade de solucionar problemas – habilidade esta intransferível. “Nenhum pensamento ou idéia pode ser transferido como idéia de uma pessoa para outra [...] quando uma idéia é dita, ela é para a pessoa a que foi dita um fato e, não, uma idéia” (Dewey, 1959b, p. 175). Durante toda a vida ocorrem oportunidades de desenvolvimento de soluções criativas e jamais estaremos em condições de afirmar um estágio final alcançado; algo sem necessidade de modificações.

Dewey usa a palavra *lógica* para referir-se ao processo indagativo; reflexivo. Lógica designa, pois, uma ferramenta contingente, histórica e modificável. “A lógica se reveste de importância profundamente humana, precisamente por que se funda no empirismo e suas aplicações tem base na experiência” (Dewey, 1958, p. 143). Entende o pensador que o pensamento reflexivo – aquele que examina mentalmente o assunto dando consideração séria e consecutiva ao estado de dificuldade mental com a expectativa de encontrar material que resolva a dúvida – é a melhor maneira de pensar (Dewey, 1959a, p. 22). É melhor porque inclui um esforço consciente e voluntário para firmar uma crença na base da evidência, do raciocínio e de referenciais já conhecidos. Conhecimento é o produto do processo indagativo.

Compreende-se, assim, que “conhecimento não é uma coisa apartada, que basta a si mesma, mas alguma coisa que se envolve no processo pelo qual a vida se apóia e se desenrola” (Dewey, 1958, p. 101). Há condições de apoio e desenvolvimento quando “o conhecimento é uma percepção das conexões de um objeto, que o torna aplicável em dada situação” (Dewey, 1959b, p. 373).

O ato investigativo requer atitude sistematizada para problematizar, investigar e concluir, diferenciando-se da mera definição ou demonstração. Dito de outro modo, o pensar reflexivo é a investigação que tem por objetivo criar uma situação nova, clara, coerente e harmoniosa, em que antes havia dificuldade, confusão, perturbação ou obscuridade (Dewey, 1959a, p. 111).

Ghiraldelli Jr. (2007, p. 19-20) explica que Dewey aperfeiçoou o instrumentalismo de James através da noção “assertibilidade garantida”, uma espécie de crivo pelo qual os enunciados devem passar para serem chamados de verdadeiros ou falsos. O conjunto de condições textuais e contextuais de uso permitem, ou não, a assertibilidade garantida. O caminho para a sua obtenção é a experiência e os processos comunicacionais: “a verdade, portanto, seria o predicado de frases ou enunciados que podem ser, de alguma forma, assegurados por terem passado pelo teste da experiência e serem fruto de situações consensuais” (Fávero, 2006, p. 90).

O resultado da investigação é uma resposta à dúvida, o que Dewey nomeia como “asserção garantida”, por considerar o conhecimento um produto provisório e, portanto, diferente de “crença” que designa um estado mental. A asserção garantida também é distinta de “saber”, que significa algo independente de correção ou de relação com a investigação. Segue que a inteligência humana, organizada logicamente no próprio processo de investigação, controla esse mesmo processo para produzir asserções garantidas. O conhecimento tem validade pela capacidade de organizar e controlar situações cada vez mais complexas.

Na filosofia pragmática de Dewey, a realidade é toda composta de acontecimentos que, pelo dinamismo da ação recíproca transformadora, são intrinsecamente iguais e só diferentes pelo grau de eficiência ou capacidade de

reconstrução progressiva. A experiência se concretiza na continuidade entre os fenômenos naturais, os acontecimentos sociais e a experiência humana, em oposição à compreensão idealista dual. Explicita Shook:

Nossa capacidade racional manifesta-se apenas como um aspecto de nossas interações com o ambiente quando visamos a um fim, primordialmente à sobrevivência e ao gozo de bens naturais. Os estágios do pensamento são aspectos funcionais da solução prática de problemas à medida que os humanos encontram instrumentos melhores para interagir com a natureza (2002, p. 150).

A experiência é, assim, condição para a aquisição da verdade, entendida como hipótese de solução de problemas. A verdade da idéia não passa de sua eficiência experimental ou cognitiva e, em última análise, da sua provada utilidade social e moral.

A visão naturalista de Dewey, que considera o ser humano como um organismo que tenta adaptar-se, parece resvalar no dualismo físico-psíquico enquanto expressão do dualismo interno-externo. Para esclarecer a questão, Dewey argumenta que a distinção físico-psíquico refere-se, no contexto da experiência problemática, ao que não é e ao que é objeto do pensamento reflexivo: é físico o objeto que não está sendo objeto de reflexão, mas que compõe um pano de fundo de coisas de existência garantida. Se lhe dedicarmos atenção reflexiva, torna-se objeto psíquico e, enquanto tal, não-garantido. É psíquico justamente porque não o temos exatamente como é experienciado (Shook, 2002, p. 153).

Dewey propõe critérios para mensurar o valor educativo de uma experiência. O primeiro é a categoria de continuidade: “toda e qualquer experiência toma algo das experiências passadas e modifica de algum modo as experiências subseqüentes” (Dewey, 1971, p. 26). O segundo é a interação entre o indivíduo, as coisas e outras pessoas. “Continuidade e interação não se separam um do outro. Eles se interceptam e se unem. São, por assim dizer, os aspectos longitudinais e transversais da experiência” (Dewey, 1971, p. 37). Desse modo, toda experiência contribui para o preparo da pessoa em experiências posteriores de qualidade mais ampla ou mais profunda. Isto é o próprio sentido de crescimento, continuidade, reconstrução da experiência: por um lado “a adaptação do meio à nossa atividade” e, por outro, a adaptação “de nossa atividade ao meio” (Dewey, 1959b, p. 51). Contextualiza Shook:

Seguindo os avanços da biologia evolutiva, fisiologia e psicologia experimental, [Dewey] salientava que a psicologia humana não pode ser independente da neurologia humana básica. O sistema nervoso evoluiu para possibilitar a sobrevivência humana em determinados ambientes incertos e caóticos nos quais sempre surgem novos problemas. Do ponto de vista da evolução, a psicologia deve ser o estudo da vida psíquica como um processo de adaptação orgânica (2002, p. 143).

A filosofia da educação, que Dewey designa como filosofia de experiência, instila a conservar vivo o processo de crescimento e desenvolvimento de modo a tornar mais fácil conservá-lo vivo no futuro (Dewey, 1959b, p. 82). Desse modo, “educação é uma reconstrução da reorganização da experiência, que esclarece e aumenta o sentido desta e também a nossa aptidão para dirigirmos o curso das experiências subseqüentes” (Dewey, 1959b, p. 85).

A ênfase de Dewey não é nos resultados do pensar, mas no processo em si, enquanto método para organizar o pensamento, tendo em vista a sua efetividade; um princípio firmado não é o mero registro de algo acabado, mas sim uma garantia razoável para enfrentar experiências futuras. Por isso, a pedagogia deweyana toma o conhecimento científico como fim do trabalho pedagógico, mas supõe a possibilidade de “pôr à prova” – como se diz no vocabulário da dialética de Aristóteles – esse mesmo conhecimento. Em Dewey, isto se viabiliza pela experiência do educando, que submete as hipóteses à verificação; o conhecimento adquire, então, um valor instrumental, tornando-se ferramenta para novas situações desafiadoras, de maneira a atingir o fim pretendido (Cunha et al., 2007, p. 103).

Propostas educativas que, na prática, contentam-se em fixar um cabedal monolítico de conhecimentos, habilidades e princípios lógicos anteriormente definidos colocam-se à serviço do dogmatismo ingênuo e da intolerância.

Quanto mais o aluno se limita a observar e gravar na memória as formas das palavras, independentemente de sua conexão com outras coisas, tais como a significação das palavras, as frases, em que habitualmente estão empregadas, a derivação e a classificação das formas verbais, etc., menos provável é que adquira aptidão que possa aplicar em outras coisas que não seja a mera observação das formas visuais e das palavras (Dewey, 1959b, p. 69).

Ao perceber a condição humana como plural, Dewey critica todo gênero de verdades eternas e inquestionáveis. Para além da memorização de fatos e aquisição de habilidades, cumpre que a educação desenvolva a atitude investigativa própria da solução de problemas. Pensador atento à vida social que era, mantinha claro vínculo entre escola e sociedade. “Educação é uma atividade formadora ou modeladora – isto é, modela seres na forma desejada de atividade social” (1959b, p. 11). Explicita, assim, o estreito compromisso democrático das instituições educativas. “Democracia é mais que uma forma de governo; é primordialmente uma forma de vida associada, de experiência conjunta é mutuamente comunicada” (1959b, p. 93).

[iv]

O que o pragmatismo chama de experiência comporta, como vimos, uma referência e uma consideração do contexto. Dito de outro modo, o pragmatismo insiste na importância de considerar – tanto na política, na religião, na ciência – a cultura da sociedade e as relações com as instituições e práticas sociais. Sinteticamente, o pragmatismo, além de antifundacionista e consequencialista, é contextualista e a experiência é o mais abrangente dos contextos.

O contexto é algo tão evidente, tão inescapavelmente presente, que isso até dificulta que nos tornemos conscientes do seu papel. Vale dizer, o contexto está tão arraigado às nossas vidas, especialmente às nossas práticas comunicativas, que o tomamos como dado, ignorando-o de certa forma. O contexto está especialmente impregnado nos atos de fala, na sintaxe e no vocabulário, em tudo o que falamos e ouvimos (Pogrebinschi, 2005, p. 57).

Rorty comunga explicitamente do contextualismo dos pioneiros ao insistir que o significado dos vocabulários, das proposições e das sentenças está embebido pela idéia de contexto.

Pela noção de experiência, os pragmatistas clássicos pensavam aproximar-se do objetivo original da filosofia: a verdade. “Todavia, não a ‘natureza da verdade’ e sim o modo pelo qual na prática da vida, na prática social, podemos apostar que não corremos relativamente perigo de errar quando, diante de um enunciado, dizemos: ‘é verdadeiro’” (Ghiraldelli, 2007, p. 18). Notam-se, explícitos, o caráter instrumental e o interesse nos procedimentos diante de enunciados e ações, levados a termo na observação da experiência de um ponto de vista pragmático. Segue que “o pragmatismo só pode ser compreendido pragmaticamente, ou seja, através do teste de suas consequências” (Pogrebinschi, 2005, p. 26).

Ao tomar o pragmatismo como teoria da verdade, verificamos um radical abandono de uma perspectiva tradicionalmente metafísica da verdade. Nossa leitura indica que este é aspecto que Rorty valoriza nos pioneiros.

## 1.2 O neopragmatismo de Rorty

Richard Rorty (1931-2007) nasceu na cidade de Nova York e tornou-se um filósofo conhecido internacionalmente “principalmente pela sua capacidade de cruzar tradições distintas, indo da filosofia analítica e de suas derivações para o diálogo

aberto com as várias tendências do pensamento contemporâneo” (Ghiraldelli Jr., 1999, p. 21).

A atividade intelectual intensa rendeu-lhe, em 26 abril de 2007, a Medalha Thomas Jefferson da *American Philosophical Society*, com a seguinte citação:

Em reconhecimento de sua ponderosa e peculiar contribuição americana para a filosofia e, mais amplamente, aos estudos humanísticos. Seu trabalho redefiniu conhecimento “como uma questão de conversação e de prática social ao invés de uma tentativa de espelhar a natureza” e, deste modo, redefiniu a filosofia como uma interminável e democraticamente disciplinada atividade social e cultural de investigação, reflexão e troca ao invés de uma atividade governada e validada por conceitos de validade objetiva, verdade extramental.

Habermas, seu amigo pessoal, pronunciou-se nos seguintes termos por ocasião do seu falecimento, em 08 de junho de 2007<sup>6</sup>:

Dominava perfeitamente o ofício da profissão. No debate com os melhores dentre seus pares, com Davidson ou Putnam, ou Dennet, estava ele sempre à altura dos mais sutis e sagazes argumentos. [...] Entre os filósofos do nosso tempo não conheço ninguém que, como Rorty, tenha surpreendido e ocupado por décadas seus colegas – e não só a eles – com novas perspectivas, novos conhecimentos e novas formulações.

Navia, ao comentar as razões que o levaram a estudar a filosofia de Rorty, pergunta-se

se valia a pena investir energias em analisar e avaliar um pensador que: participando de certas críticas à racionalidade, compartilhando certas posturas anti-filosóficas, assumindo certas formas de relativismo e praticando uma forma muito particular ou restrita de utopia; fazia-o a partir de uma sólida formação teórica, descartando os irracionalismos fáceis, tendo em conta – com amplo critério – os resultados mais firmes tanto da filosofia anglosaxã como da continental e mostrando uma criatividade e uma coragem intelectual realmente excepcionais. Por certo, estou me referindo à obra de Richard Rorty (2002, p. 2-3).

A atividade filosófica de Rorty busca uma revalorização do pensamento pragmatista dos pioneiros diante da profissionalização da filosofia pela influência do empirismo lógico e do neo-kantismo, que dominou as universidades americanas depois de Peirce, James e Dewey. Um discurso seu para a *Eastern Division* da *American Philosophical Association*, lido em 1979 – mesmo ano da publicação de FEN – é significativo nesse sentido. Rorty afirma que “pragmatismo”, mesmo sendo uma palavra vaga e ambígua, “apela ao máximo orgulho da tradição intelectual de nosso país. Nenhum outro escritor americano sugeriu uma proposta tão radical para

<sup>6</sup> O texto foi publicado na edição de 11 de junho de 2007 da *Süddeutsche Zeitung* <[www.sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de)>, com o título *Immer wieder schockiert*.

fazer do nosso futuro algo distinto do nosso passado como a de James e Dewey” (CP, p. 241).

Justifica tal enaltecimento o argumento de que o empirismo lógico não passou de uma variação da filosofia acadêmica neo-kantiana centrada na epistemologia, ao passo que a proposta dos “grandes pragmatistas” equipara-se “com uma ruptura com a tradição kantiana em seu conjunto” (CP, p. 241). Cabe, portanto, valorizar Peirce, James e Dewey não como teóricos da verdade ou da moralidade: se os “mal entendermos” como autores de teorias “não veremos quão radical foi seu pensamento, quão implacável foi sua crítica do projeto – comum a Kant, Husserl, Russell e C.I.Lewis – de conversão da filosofia em uma disciplina fundamentadora” (CP, p. 241).

Rorty postula uma primeira caracterização do seu pragmatismo dizendo que “é sensivelmente a aplicação do antiessencialismo à noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’ e semelhantes objetos de especulação filosófica”, isso porque “os que querem que a verdade tenha uma essência, querem que o conhecimento, a racionalidade, a investigação, ou a relação entre o conhecimento e seu objeto também a tenham” (CP, p. 243). Querer uma essência da verdade é uma esperança vã: “já não há essências à vista. Já não há maneira de dirigir, criticar ou justificar epistemologicamente o curso da investigação em seu conjunto” (CP, p. 243).

O ponto de partida para compreender e dimensionar a aplicação do antiessencialismo é a constatação de que a filosofia ocidental contemporânea analítica e continental<sup>7</sup> é antidualista.

Isso quer dizer que eles [os pensadores antidualistas] estão tentando se desvencilhar das influências dos dualismos metafísicos típicos, que a tradição filosófica ocidental herdou dos gregos: as distinções entre essência

---

<sup>7</sup> William James e Friedrich Nietzsche, Donald Davidson e Jacques Derrida, Hilary Putnam e Bruno Latour, John Dewey e Michel Foucault figuram na lista de pensadores “tão diferentes” e “semelhantes” na posição antidualista, antiessencialista e antimetafísica que chega ao público com vários nomes: existencialismo, desconstrução, holismo, pragmatismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo, wittgensteinianismo, anti-realismo e hermenêutica (Cf. MSSE, p. 56-57). Já em PSH lemos “o grupo de filósofos que tenho em mente inclui a corrente da filosofia européia pós-nietzscheana – Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida e Foucault – e também a corrente da filosofia americana pós-darwiniana, à qual pertencem James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam e Davidson” (p. 19).



e acidente, substância e propriedade, aparência e realidade. Eles estão tentando substituir as visões de mundo engendradas com o auxílio dessas oposições gregas, pela visão de um fluxo de relações em contínua mudança, relações sem termos, relações entre relações (MSSE, p. 56).

Por que desvencilhar-se das influências dos dualismos metafísicos? Qual é a vantagem de ser antidualista? “Permite-nos deixar de lado a distinção entre sujeito e objeto, entre os elementos do conhecimento humano para os quais a mente contribui e aqueles para os quais o mundo contribui, permitindo-nos assim deixar também de lado a teoria da verdade como correspondência” (MSSE, p. 56).

Rorty verifica que a filosofia ocidental contemporânea está uníssona na afirmação de que não há como pisar do lado de fora da linguagem e apreender uma realidade sem uma descrição lingüística. Segue que “devemos suspeitar da distinção grega entre aparência e realidade, e devemos tentar substituí-la por algo como a distinção entre descrições menos úteis do mundo e descrições mais úteis do mundo” (MSSE, p. 57).

Se todo o nosso conhecimento é por descrição e se as descrições são sempre funções de necessidades sociais “então não existe algo como a *physis* a ser conhecido” e “a busca platônica, a tentativa de olhar por trás das aparências e contemplar a natureza intrínseca da realidade é infrutífera” (MSSE, p. 58-59). De acordo com esse argumento, Rorty parece afirmar a linguagem como uma barreira “entre a constituição de nossos órgãos sensoriais ou nossas mentes e o jeito como as coisas são em si mesmas”, no sentido de que a “linguagem impõe aos objetos características que podem não ser intrínsecas a eles” (MSSE, p. 60). No entanto,

a resposta dos pragmatistas para os argumentos acerca das distorções produzidas pela linguagem é dizer que a linguagem não é um meio de representar as coisas. Ao invés disso, a linguagem é um intercâmbio de sinais e ruídos, executados a fim de alcançar algum propósito específico. A linguagem não pode ser incapaz de representação acurada, já que nunca representou nada (MSSE, p. 60).

A estratégia de Rorty consiste em engendrar uma descrição não-ocular e não representacional do pensamento e da linguagem para, desse modo, eliminar a distinção entre conhecer as coisas e fazer uso delas.

Afirmar conhecer X é afirmar ser capaz de utilizar X, ou ser capaz de colocar X em relação com alguma outra coisa. Para dar plausibilidade a essa afirmação, entretanto, eles [os pragmatistas] têm que se contrapor à idéia de que conhecer X é uma questão de estar relacionado a algo que é *intrínseco* a X, enquanto que utilizar X é uma questão de estabelecer uma

relação *extrínseca* accidental, com X. Para combater essa noção, eles têm de eliminar a distinção entre *intrínseco* e *extrínseco* – entre o cerne duro de X e a área periférica de X, que é constituída pelo fato de que X estabelece certas relações com outros itens que compõe o universo. Chamarei de *antiessencialismo* a tentativa de acabar com essa distinção (MSSE, p. 60-61).

Todo X é o conjunto de aspectos relacionais de X e não existe, para Rorty, algo que seja a natureza *intrínseca* ou *essência* de X. Soa platônico e infrutífero buscar uma descrição perfeitamente ajustada ao que X realmente é; uma descrição independente das relações de X com necessidades humanas. Há, nesse argumento, uma posição favorável à prática conduzida pelas necessidades humanas. “Os pragmatistas nos dizem que é no vocabulário da prática, mais que no vocabulário da teoria; no vocabulário da ação mais que no da contemplação, que podemos dizer algo proveitoso acerca da verdade” (CP, p. 244). Nesse sentido, Rorty adverte:

Afirmar que existe um isomorfismo entre as partes das orações verdadeiras devidamente analisadas e as partes do mundo com elas alinhadas parece plausível quando se trata de orações como “Júpiter tem satélites”. Não parece tanto quando no caso de “A Terra gira ao redor do Sol”, menos ainda para “O movimento natural não existe” e absolutamente não para “O universo é infinito”. Quando queremos aprovar ou condenar orações do último tipo, mostramos como a decisão de asseverá-la está inextrincavelmente unida a todo um conjunto de decisões sobre qual terminologia usar, que livros ler, em que projetos embarcar, que vida levar. Nesse aspecto, assemelham-se com orações como “Não há lei maior do que o amor” e “A história se reduz à luta de classes”. Aqui, o vocabulário relativo a isomorfismos, descrições e mapas está totalmente fora de lugar, como sem dúvida está a noção de que algo *dos objetos* seja verdadeiro (CP, p. 244).

A sugestão antiessencialista alcança, na descrição rortiana, uma liberdade positiva para a criação e para a mudança: “livres da distinção entre o *intrínseco* e o *extrínseco*, nos livramos da distinção entre realidade e aparência, e assim nos livramos também das preocupações sobre a existência de barreiras entre nós e o mundo” (MSSE, p. 61).

Em continuidade com a primeira, Rorty oferece-nos uma segunda caracterização do seu pragmatismo: “não há diferença epistemológica entre a verdade do que é e a verdade do que deve ser, como tampouco há diferença metafísica entre fatos e valores, nem diferença entre moralidade e ciência” (CP, p. 245). Justifica-se o autor mencionando que

para os pragmatistas, toda investigação – seja científica ou seja moral – segue as pautas de uma deliberação em torno das vantagens relativas a diversas alternativas concretas. A idéia de que, tanto na ciência como na filosofia, o “método” pode substituir a deliberação sobre as distintas

respostas que a especulação oferece, é mera expressão de um desejo (CP, p. 245).

A filosofia centrada na epistemologia e com pretensão de ser fundamento consiste, para o pensador, na busca de procedimentos que são variações do mito platônico, segundo o qual a vida racional não está na conversação, mas no estado iluminado de consciência em que se adquire crenças verdadeiras através de um procedimento metodológico mecânico. É tipicamente uma

busca da maneira de evitar conversar e deliberar para simplesmente manter a constância de como são as coisas. A idéia é adquirir crenças sobre questões de importância submetendo-nos ao modelo da percepção visual tanto quanto possível: expondo-nos a um objeto e respondendo ante este de acordo com um programa (CP, p. 245).

Comenta Navia, que com esse argumento “se rechaça o projeto epistemológico de buscar a essência da racionalidade científica em determinados critérios metodológicos” e isso significa “o rechaço de uma racionalidade algorítmica e especular que, expondo-se a seu objeto e aplicando certas regras, obtém uma representação do mesmo” (Navia, 2002, p. 124).

A idéia de uma racionalidade algorítmica e especular teve, historicamente, duas formas: o projeto platônico que postulava objetos ideais que sintetizavam princípios e o projeto kantiano de encontrar princípios transcendentais que definem a essência da racionalidade e da moralidade. Na avaliação de Rorty, os dois projetos – e, por conseguinte, a tradição filosófica ocidental em sentido amplo – insistem que filosofar é ocupar-se com problemas filosóficos que são inevitavelmente *encontrados* pela reflexão. Contrariamente, “a tradição pragmatista insiste que eles [os problemas filosóficos] são *fabricados* – artificiais, e não naturais – e podem ser *desfabricados* com o emprego de um vocabulário diferente daquele que a tradição filosófica tem usado” (PSH, p. 22).<sup>8</sup>

A terceira caracterização do pragmatismo, a preferida do autor, postula que

---

<sup>8</sup> Cabe pontuar que Rorty não deseja manter a distinção entre encontrado-fabricado, uma vez que ela é uma variante de aparência-realidade. Sua estratégia é distinguir sempre entre vocabulários mais e menos úteis para os nossos propósitos. “O vocabulário da metafísica grega e da teologia cristã servia aos propósitos dos nossos ancestrais, porém nós temos propósitos diferentes, para os quais outro vocabulário será mais adequado. Nossos ancestrais subiram por uma escada que agora podemos jogar fora, não porque tenhamos alcançado nosso destino final, mas porque os problemas que temos a resolver são diferentes daqueles que os intrigavam” (PSH, p. 22).

a investigação não tem nenhum outro limite senão o que é imposto pela conversação; não tem nenhum outro limite geral que venha ditado pela natureza dos objetos, da mente ou da linguagem, somente certas limitações deduzíveis dos ditames de nossos colegas (CP, p. 247).

Os limites lógicos e metodológicos da discussão são, para Rorty, somente os limites da condição histórica do diálogo em questão. Intuitivamente, esperamos que os objetos nos façam ter crenças verdadeiras deles e apostamos em uma espécie de “Olho da Mente” clarividente, munido de um método rigoroso e uma linguagem transparente. Nos dizeres do autor, o pragmatismo

deseja que abandonemos a idéia de que Deus, a evolução ou qualquer outra garantia da nossa atual cosmovisão, nos tenha programado para realizar descrições verbais exatas, e que a filosofia nos ajuda a conhecer-nos a nós mesmos permitindo-nos ler nosso próprio programa. A verdade obriga somente no sentido de que, como sugeria Peirce, nos é impossível pensar que uma tese capaz de resistir a toda objeção possa ser falsa. Mas as objeções – os limites que impõe a conversação – não podem antecipar-se. Nenhum método pode fazer-nos saber *quando* teremos alcançado a verdade ou se estamos mais perto dela que antes (CP, p. 247).

Rorty faz-se discípulo de premissa deweyana da “assertibilidade garantida” ao realçar que a força coativa da verdade está na sua capacidade transitória de resistir às objeções que a comunidade pode formular. A preferência por essa terceira caracterização deve-se, segundo o autor, porque ela “evidencia claramente uma eleição fundamental que o pensamento reflexivo enfrenta: aceitar o caráter contingente dos pontos de partida ou intentar escapar da contingência” (CP, p. 247). Escapar da contingência tem sido a opção da tradição filosófica ocidental, tanto que esse projeto passou a ser visto como a essência mesma da filosofia.

Rorty é consciente de que estamos diante de uma opção fundamental: sabe que se abandonamos esta esperança perderemos o que Nietzsche chamava de “conforto metafísico”, mas crê que, em contrapartida, reestabelecemos ou reforçamos nosso sentimento de pertença a uma comunidade e a seus êxitos institucionais e culturais, e não da natureza ou de qualquer outra força externa ou interna, como uma comunidade “formada” e não “descoberta” (Navia, 2002, p. 126).

Nesse sentido, “o que conta é nossa lealdade para com outros seres humanos unidos contra o obscurantismo, não nossa aspiração de ter uma visão correta das coisas” (CP, p. 248). Diríamos, ecoando James e Rorty, que nossa dignidade maior reside no apreço que temos em participar de projetos humanos falíveis e temporais. Não nos apetece obedecer à cânones permanentes e não-humanos.

### 1.3 Neopragmatismo e relativismo

Uma das previsíveis objeções dirigidas a Rorty é considerá-lo relativista. Ao revalorizar o pragmatismo clássico atualizando sua concepção de verdade, o autor deparou-se com um necessário posicionamento frente a essa questão, o que lhe rendeu um debate longo. É decisivo notar que o autor sustenta sua posição – de que o pragmatismo não é um relativismo – na conversação com pensadores relevantes e rigorosos. Na conversação emerge sua originalidade mais exigida e interessante.

A estratégia básica da defesa do pragmatismo diante do relativismo consiste em “redistribuir as linhas de discussão implicadas neste já tradicional debate” (Navia, 2002, p. 127). Dada a extensão do tema, delimitamos três momentos em que, no nosso entender, a questão é tratada com relêvo.

## [i]

Uma primeira atenção à questão do relativismo ocorre em 1979, sob o título de “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”. Rorty começa dizendo que em grau zero de rigor e experiência filosófica, apresenta-se o relativismo como a concepção segundo a qual qualquer crença sobre determinada questão vale tanto quanto as demais; que opiniões incompatíveis gozam de igual validade e importância. É mais ou menos o que Protágoras, o inimigo fictício que Platão criou “na medida” para Sócrates, sustentava. Nosso autor está longe de propor qualquer uma dessas concepções. Percebe ele que, num ambiente filosófico fortemente marcado pelo empirismo lógico,

os filósofos *acusados* de “relativismo” são aqueles que defendem que as razões para optar por uma opinião são menos algorítmicas do que se pensava. Dessa forma, alguém pode ser titulado de relativista por manter que a familiaridade terminológica constitui um critério de eleição teórica para a ciência física, ou que a congruência com as instituições das democracias parlamentaristas existentes serve de critério na filosofia social. Quando se recorre a tais critérios seus oponentes alegam que conduzem a uma posição filosófica que supõe a primazia arbitrária de “nosso esquema conceitual”, de nossos propósitos ou de nossas instituições (CP, p. 248).

A contrapartida dessa acusação supõe que o filósofo não relativista consegue “explicar por que nosso marco conceitual, nossa cultura, nossa linguagem, ou o que seja, avance por fim em um bom caminho: o contato com a realidade física, com a lei moral, com os números reais ou com alguma outra espécie de objeto que aguarde pacientemente que alguém o copie” (CP, p. 248). Para acusar de relativista o argumento de que só a conversação pode validar nossa cultura e nossos propósitos,

é necessário aspirar outros tipos de validação. O que está para além da conversação livre comensura-a forçosamente, o que Rorty não deseja respaldar, como vimos na terceira caracterização do seu pragmatismo. Nosso esquema conceitual não goza de nenhuma primazia sobre os demais: mantém-se, ou não, no jogo público de dar e solicitar razões.

Uma maneira prática de estabelecer pontos filosóficos supostamente não relativos é imaginar inimigos fictícios relativistas, solipsistas, céticos ou niilistas.

Carentes de ilusões, ou ávidos de fantasia, os platônicos e os kantianos arriscam de vez em quando ser algum ou outro desses personagens. Contudo, ao fazê-lo, jamais levam a sério o relativismo, o ceticismo ou o niilismo como possíveis alternativas de fazer as coisas de outra maneira. Adotam essas posições com vistas a estabelecer pontos *filosóficos*, ou seja, jogadas de uma partida com oponentes fictícios e não com participantes em um projeto comum (CP, p. 249).

Essa denúncia do preço do estabelecimento de pontos *filosóficos* (retomada em diversos outros trabalhos) gerou um progressivo desconforto da comunidade filosófica estadunidense em relação à Rorty. Seu FEN, dado à estampa no mesmo ano do texto que ora examinamos, “recebeu resenhas quase sempre negativas em todos os periódicos filosóficos” (CCCO, p. 108) editados no ano subsequente.

A associação do pragmatismo com o relativismo provém, argumenta Rorty, de uma indistinção entre a posição pragmatista em relação às teorias científicas e a atitude pragmatista diante de teorias filosóficas. Segundo o autor, os pragmatistas não são relativistas quanto às teorias científicas – não porque estas supostamente encontram e recorrem a categorias ou princípios inapeláveis, mas porque evoluem à luz das vantagens e desvantagens concretas que sua aceitação implica. Desenvolver teorias científicas dá muito mais trabalho do que desenvolver teorias filosóficas que tentam fundamentar algum elemento da prática em algo exterior a ela. Teorias filosóficas de gênero platônico ou kantiano são, para Rorty, uma espécie de jogo fácil.

O que dá trabalho são as teorias explicativas que os cientistas formulam às custas de paciência e engenho, ou a moral e as instituições que as sociedades estabelecem com suor e lágrimas. O filósofo platônico ou kantiano se limita a fazer seus estes resultados de primeiro grau, elevá-los a uns quantos graus de abstração, inventar um vocabulário epistemológico ou semântico traduzindo-os nele e proclamar que os *fundamentou* (CP, p. 249).

Proclamado o fundamento, o juiz do tribunal da razão percebe-se autorizado a considerar relativista todo aquele que expressa qualquer desdém em relação ao seu construto. Por isso,

o relativismo é um tema tão recorrente entre os filósofos da tradição (platônicos, kantianos, etc) porque dada sua ambição fundacionista, crêem que por ser relativista com respeito às teorias filosóficas, alguém está obrigado a sê-lo a respeito das teorias de primeiro grau. Contudo, é somente aquele irrefreável fundacionismo ahistórico o que move essa inferência (Navia, 2002, p. 128-129).

A filosofia centrada no projeto de fundamentar já desenvolveu incontáveis “construções”, “necessidades” e “princípios”. Um filósofo profissional, no sentido kantiano, pode passar a vida elaborando esse tipo de fundamentos, trancado em uma sala confortável de um departamento de filosofia de uma universidade. É cada vez mais óbvio que se pode fundamentar filosoficamente quase tudo. Por conta da importância concedida a esse tipo de atividade, “no decorrer do nosso século, os filósofos viram-se cada vez mais isolados do resto da cultura. Para o resto dos intelectuais, nossas pretensões de justificar e esclarecer dito isolamento têm sido reduzidas ao puramente irrisório” (CP, p. 250).

O relativismo concernente às posições filosóficas não é motivo de preocupação para Rorty. “Não é preciso preocupar-se com quem escreve os sistemas filosóficos, se se pode escrever a história desses sistemas” (FRD, p. 86). Que diferença prática faz se existem  $n$  formulações alternativas e incompatíveis com as categorias do entendimento puro? Não muita. Faz diferença que existam propostas alternativas, concretas e detalhadas de mudanças políticas. Quando apresentadas, são debatidas – não com base em categorias – mas nas vantagens e desvantagens da sua aceitação.

Ainda que “relativismo” não seja o nome adequado para o que muitos pensadores apreciam como insatisfatório no pragmatismo, Rorty não dá a questão por encerrada. Com evidente disponibilidade para a conversação, conjetura que “o certo é que *há* um problema importante em alguma parte” (CP, p. 251).

Dado que os valores mais importantes da nossa cultura – as virtudes socráticas, os valores cristãos, o racionalismo ilustrado, a democracia liberal e outros, que por sinal herdamos da cultura européia – estão associados e apoiados

no vocabulário e na fundamentação platônico-cartesiana-kantiana, podemos acompanhar Rorty e adotar a postura pragmatista de negar tal vocabulário e fundamentação, sem com isso colocar esses valores em risco?

#### Quando acusa o pragmatista de relativista, o filósofo tradicional

suscita uma questão à qual o pragmatista deve fazer frente: trata-se de uma questão *prática*, a saber, se a noção de “conversação” *pode* substituir a de “razão”. O termo “razão”, segundo se usa na tradição platônica ou na tradição kantiana, está conectado com a verdade-correspondência, com o conhecimento como achar a essência e com a moralidade como obediência à princípios, com todas as noções que o pragmatista intenta desconstruir (CP, p. 254).

Diante de tal questão, Rorty é cauteloso. Por um lado, sua descrição favorita do papel do filósofo é o do “diletante informado, o intermediário polipragmático, socrático entre vários discursos” (FEN, p. 313). Em seu entender, as virtudes socráticas – o diálogo racional, respeitoso e crítico – são simplesmente virtudes morais que não se inculcam nem se reforçam mediante uma investigação teórica de sua essência. Contudo, não lhe parece seguro afirmar que saberemos descrever essas virtudes sem recorrer ao vocabulário platônico-kantiano. Na prática, conseguimos defender as virtudes socráticas recorrendo a Platão, diz o Rorty de 1979.

#### [ii]

Em 1985, Rorty volta a lidar com a acusação de relativismo que é dirigida aos pragmatistas. Nesse momento, o texto principal é “Solidariedade ou objetividade?”, que começa distinguindo entre o pragmatista que se contenta com a solidariedade e o realista que insiste na objetividade como sentido para a vida:

Existem dois modos fundamentais de os seres humanos reflexivos darem sentido às suas vidas, colocando-as em um contexto mais amplo. O primeiro modo estabelece-se através da narração da história de sua contribuição para a comunidade. [...] O segundo constrói-se a partir da descrição de si mesmos como estando em relação imediata com a realidade não-humana (ORV, p. 37).

O primeiro modo é, exemplarmente, um desejo por solidariedade e o segundo, por objetividade. “Conquanto estamos buscando solidariedade, não perguntamos pela relação entre as práticas de uma comunidade escolhida e algo fora dessa comunidade. Conquanto buscamos objetividade, nos distanciamos das pessoas que atualmente nos rodeiam. (ORV, p. 37). Avaliadas em seus efeitos



práticos – a indagação que o pragmatismo quer que tenhamos sempre presente – a busca por objetividade e a busca por pontos *filosóficos* são co-extensivas.

Nossa tradição, desde a filosofia grega até o Iluminismo, está centrada na verdade e, desse modo, constitui-se como tentativa de dar sentido para a vida afastando-se da solidariedade e caminhando na direção da objetividade. Papel fundamental tem a idéia do intelectual como aquele que tem algum tipo de acesso privilegiado às coisas, prescindindo de qualquer mediação intersubjetiva. Nesse sentido, nascemos em uma tradição objetivista, que considera razoável o afastamento da sociedade para “examiná-la sob a luz de algo que a transcenda; ou seja, sob a luz disso que ela tem em comum com toda e qualquer outra comunidade humana possível e atual” (ORV, p. 38).

Uma iniciativa da nossa tradição é tentar fundar a solidariedade na objetividade. É o tipo de iniciativa que Rorty chama de “realista”, porque requer “a verdade como correspondência com a realidade” uma vez que “os procedimentos de justificação *precisam* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas” (ORV, p. 39). O pragmático, por sua vez, quer reduzir a objetividade à solidariedade, já que visualiza a verdade a partir da sugestão de James: aquilo que é bom para acreditar.

As posições do pragmático que suscitam a acusação de relativismo podem ser apresentadas em três afirmações:

- (a) Do ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser *verdadeira* é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma idéia melhor.
- (b) Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível.
- (c) Do modo como os pragmáticos fazem a distinção entre conhecimento e opinião, ela não passa da distinção entre tópicos nos quais uma tal concordância é relativamente fácil de ser conseguida e tópicos nos quais essa concordância é difícil de ser conseguida (ORV, p. 39).

Com atenção a essas três proposições, o realista – aquele que persegue uma justificativa objetiva para ser solidário – ensaia três acusações. (a) Confunde a audiência atribuindo ao pragmático a concepção segundo a qual uma crença é tão válida como qualquer outra. Rorty responde que o pragmatismo não subscreve essa

concepção. (b) Atribui ao pragmatismo a afirmação de que “verdadeiro” é um termo equivocado, que tem tantos significados quantos procedimentos de justificação existem. Rorty considera a afirmação excêntrica e responde que o pragmatismo não adere a essa tese. (c) Atribui ao pragmatista a concepção segundo a qual não há nada a ser dito sobre a verdade e a racionalidade, para além das descrições e dos procedimentos de justificação conhecidos, que a nossa sociedade utiliza em um ou outro âmbito da investigação. Rorty responde que o pragmatista adere a essa concepção, e qualifica tal postura de etnocentrismo.

Segundo nossa interpretação, o etnocentrismo de Rorty possui duas características distintivas: (a) não se refere à verdade no sentido tradicional do termo – uma propriedade de enunciados ou teorias que descrevem a realidade – mas como crença justificada; uma atualização da assertibilidade garantida de Dewey e (b) considera que a verdade não tem uma natureza intrínseca que permita algo como uma teoria sobre ela. De acordo com essas características,

ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o *ethnos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera (ORV, p. 48).

Sendo a verdade uma crença justificada, a indagação etnocêntrica sobre a natureza do conhecimento humano é uma explicação sócio-histórica sobre como diversos povos alcançaram acordos sobre o objeto de suas crenças. Diante de tal postulado, é inconsequente inferir que estamos lidando com uma teoria relativista da verdade. O etnocentrismo não pode ser considerado uma concepção relativista do conhecimento.

Quando o pragmático assevera que não há nada para ser dito sobre a verdade, salvo que cada um de nós vai recomendar como verdadeiras aquelas crenças que ele ou ela acham boas para se acreditar, o realista está inclinado a interpretar isso como mais uma teoria positiva sobre a natureza da verdade: uma teoria, de acordo com a qual a verdade é simplesmente a opinião contemporânea de um determinado indivíduo ou grupo (ORV, p. 40).

A insistência do realista – de inferir que o pragmático tem uma teoria da verdade – é tributária, na avaliação de Rorty, de certas marcas ancestrais: a correspondência, o fundacionismo e o essencialismo. Tais marcas fazem com que o realista seja incapaz de entender que alguém proponha que “verdade” não é o tipo de coisa que tem uma natureza intrínseca.

Mas o pragmático não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista. Enquanto partidário da solidariedade, sua avaliação do valor da investigação humana cooperativa só possui uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo qualquer epistemologia *a fortiori*, ele não possui nenhuma epistemologia relativista (ORV, p. 41).

Termos como “conhecimento” e “verdade”, não mais fazendo parte de uma teoria, funcionam meramente como elogio àquela crença que, por hora, está bem justificada e não requer qualquer justificacão adicional.

Ao afirmar que o valor da investigação humana só possui uma base ética e não uma base epistemológica, as palavras de Rorty perdem a afinaçãõ com o coro pragmatista. Desde os pioneiros, o pragmatismo concentrou-se na superaçãõ de dicotomias, entre elas racionalidade-moralidade. Salvo um entendimento mais elaborado, no limite da argumentaçãõ Rorty busca socorro justamente nessa dicotomia.

Outra indagaçãõ importante que podemos dirigir a Rorty problematiza sua explicaçãõ do que é ser etnocêntrico: dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. Qual é, nesse âmbito, a importãncia prática das crenças sugeridas por outras culturas? Que tipo de conversaçãõ intercultural podemos ter quando abrimos mão de uma noçãõ de racionalidade transcultural e transparadigmática?

Para tensionar um pouco mais, poderíamos problematizar a afirmaçãõ rortiana de que só há o diálogo, sem um termo ideal que atue como regulador de nossas concepções limitadas de racionalidade e moralidade. Dizer que só há o diálogo não equivale a uma forma de relativismo que se refuta a si mesma? Sobrevivem nossos hábitos e esperanças liberais se as apoiamos somente na solidariedade e não na objetividade?

### [iii]

Em 1993, Rorty novamente ocupa-se da questãõ do relativismo. O texto referênciã é “Hilary Putnam e a ameaça relativista” que começa com um balanço de concordãncias que nosso autor possui com Putnam, presumivelmente seu principal

interlocutor nesse debate. Rorty cita, com aprovação, cinco passagens textuais de Putnam (VP, p. 36-37):

(I) “Elementos do que chamamos ‘linguagem’ ou ‘mente’ penetram tão profundamente no que chamamos ‘realidade’ que o próprio projeto de representar a nós mesmos como ‘mapeadores’ de algo que ‘não dependa da linguagem’ está, desde o início, fatalmente comprometido. Como o Relativismo, mas de outra forma, o Realismo é uma tentativa impossível de enxergar o mundo a partir de Lugar Nenhum.”

(II) “Nós deveríamos aceitar a posição que estamos destinados a ocupar de qualquer modo, a posição de seres que não podem ter uma visão de mundo que não reflita seus próprios interesses e valores, mas estão, por tudo isso, comprometidos a considerar algumas visões de mundo – e, conseqüentemente, alguns interesses e valores – como melhores do que outros.”

(III) “O que Quine chamou de ‘a indeterminação da tradução’ deveria ser considerado ‘a relatividade do interesse da tradução’. ‘Relatividade do interesse da tradução’ contrasta com incondicionalidade e não com objetividade. Pode ser objetivo o fato de que uma interpretação ou uma explicação é a correta de acordo com os interesses relevantes no respectivo contexto.”

(IV) “O coração do pragmatismo – pragmatismo de James e de Dewey, talvez até de Peirce –, parece-me, era a insistência na supremacia do ponto de vista do agente. Se achamos que devemos ter determinado ponto de vista, usar certo ‘sistema conceitual’, quando estamos envolvidos numa atividade prática, no sentido mais amplo possível de ‘atividade prática’, então não devemos, ao mesmo tempo, levar adiante a afirmação de que não é exatamente assim que ‘as coisas são em si mesmas’.”

(V) Dizer que a convergência para uma grande imagem é necessária ao próprio conceito de conhecimento é um completo dogmatismo. O caso é que, realmente, o conhecimento ético não pode reivindicar incondicionalidade; mas isso porque a noção de incondicionalidade é incoerente.”

Não obstante a esses pontos de concordância, Putnam vê Rorty como um “relativista cultural” e lhe dirige uma crítica contundente:

Para Rorty [...] o fracasso de nossas “bases” filosóficas é o fracasso de toda cultura, e aceitar que estávamos errados em querer ou pensar que deveríamos ter uma base implica sermos *revisionistas filosóficos*. Com isso quero dizer que, para Rorty, Foucault ou Derrida, o fracasso do fundacionalismo modifica o modo como nos permitem falar no cotidiano – modifica o se e o quando temos permissão para usar palavras como “conhecimento”, “objetivo”, “fato” e “razão”. A imagem é a de que a filosofia não era um reflexo sobre a cultura, um reflexo do qual alguns projetos ambiciosos falharam, mas uma *base*, um tipo de pedestal, sobre o qual a cultura repousava, e que foi abruptamente retirado. Sob o pretexto de que a filosofia não é mais “séria” está oculta uma gigantesca seriedade. Se estou certo, Rorty espera ser o médico da alma moderna (Putnam *apud* VP, p. 38).

A argumentação de Putnam é rigorosa e coerente. Lido nessa perspectiva, Rorty parece mesmo desejar que alteremos o modo ordinário de usar noções como “conhecimento”, “objetivo”, “fato” e “razão”. A resposta do nosso autor apela para uma distinção entre o modo vulgar e o modo filosófico de falar. Estará ele

refugiando-se aqui numa variação da distinção aparência-realidade, que tão abertamente combate em *n* passagens?

A distinção entre os modos vulgar e filosófico de falar não é uma distinção entre aparência-realidade, mas uma distinção entre contextos nos quais a palavra é empregada. Os contextos são especificados pelas questões consideradas relevantes em relação aos enunciados em que certa palavra é usada (VP, p. 38, nota 10).

Entendemos que essa resposta de Rorty revela-se frágil quando confrontada com outras afirmações suas. A interpretação rigorosa e coerente de Putnam coaduna-se sem reservas com a noção geral de interpretação que Rorty usa a seu favor quando debate com Umberto Eco, em 1990: “Eu diria que um texto tem apenas a coerência que por acaso adquiriu durante a última volta da roda da hermenêutica, assim como um monte de barro tem apenas a coerência que por acaso obteve durante a última volta do torno” (TP, p. 115).

E a idéia da filosofia como um pedestal sobre o qual repousa nossa cultura? “Tenho escrito, insistentemente, *contra* a idéia de que a filosofia é um pedestal sobre o qual repousa a nossa cultura. [...] Nesse ponto, acho que Putnam está errado sobre o que eu disse” (VP, p. 38).

E quanto ao desejo de ser um médico da alma moderna? É, sem dúvida, uma leitura possível de FEN, escrito com a intenção de “isolar as suposições por trás da problemática da filosofia moderna [...] Voltar a essas suposições e tornar claro que são opcionais, acreditava, seria ‘terapêutico’” (FEN, p. 14).

Parece-me que meus escritos não revelam, nem mais nem menos do que os do próprio Putnam, um desejo de ser um médico da alma moderna. Nós dois achamos que abandonar a idéia de “uma visão de Lugar Nenhum” – a idéia de um tipo de conhecimento que não tem nada a ver com agenciamentos, valores ou interesses – deve ter considerável importância cultural. Provavelmente, isso não mudaria os modos cotidianos de falar, mas resultaria, a longo prazo, em algumas diferenças práticas, pois as mudanças de opinião entre os professores filósofos às vezes realmente alteram, após certo tempo, as esperanças e os medos dos não-filósofos (VP, p. 39).

Além desta, uma segunda crítica merece atenção: “Quando ele [Rorty] rejeita uma controvérsia filosófica como, por exemplo, a controvérsia ‘realismo/anti-realismo’, ou a controvérsia ‘emotivo/cognitivo’, ele *despreza* a controvérsia (Putnam *apud* VP, p. 39). Entendemos que Putnam está mencionando, sobretudo, o “tom de

voz” de FEN – o texto que projetou Rorty para o mundo e, paradoxalmente, o texto do qual mais explicitamente se arrepende (VP, p. 39; CL, p. 34; CCCO, p. 111):

Eu não deveria falar, como fiz algumas vezes, de “pseudo-problemas”, mas de problemáticas e vocabulários que teriam de provar serem 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?”. As críticas às distinções e às problemáticas de outros filósofos deveriam basear-se numa inutilidade relativa, mais do que na “ausência de significação”, na “ilusão” ou na “incoerência” (VP, p. 39).

Esse tom de desprezo tem um preço. O leitor de FEN pode interpretar – e muitos críticos o fazem – que Rorty anseia pelo fim da filosofia. Um exame um pouco mais demorado dos escritos posteriores – em especial ORV, EHO e VP – nos mostra um Rorty tentando apagar essa imagem.

Mencionados esses esgarceios, Rorty expressa seu estranhamento quando Putnam não endossa sua visão darwinista “dos seres-humanos-como-animais-um-pouco-mais-complicados” (VP, p. 43). Em sua avaliação, tal visão está suportada pelos pontos (I) e (V), citados de Putnam, em um plano onde “darwinismo” remete a “uma história em que os seres humanos são animais com órgãos e habilidades especiais” como, por exemplo, “certas características da garganta, das mãos e do cérebro humano que permitem a coordenação das atividades por meio do envio e do recebimento de sons e sinais” (VP, p. 42). Rorty insiste que não há nenhuma relação representacional entre esses órgãos e a natureza intrínseca das coisas. Usar o termo “representação” é um erro, porque ele refere-se, necessariamente, à teoria da correspondência da verdade, a partir da qual alguém pode pensar que existem representações que engendram pensamentos marcados por relativismo. A idéia da verdade como correspondência é, nessa discussão, a tentativa de enxergar o mundo a partir de Lugar Nenhum.<sup>9</sup>

É interessante pontuar o uso cuidadoso que Rorty faz de Darwin. O pragmatismo é herdeiro das metáforas darwinistas a respeito da natureza das espécies animais, incluindo o homem. Nosso autor considera o darwinismo uma metáfora de muita utilidade.

---

<sup>9</sup> Em outras passagens Rorty fala da perspectiva do Olho de Deus (FR, p. 50), da idéia de um acesso privilegiado (FEN), do lugar acima da linha dividida de Platão (CCCO, p. 105).

Sugeri que pensássemos no pragmatismo como uma tentativa de alterar nossa auto-imagem de forma a torná-la consistente com a afirmação de Darwin de que diferimos dos outros animais apenas na complexidade de nosso comportamento. Adotar essa imagem de nós mesmos, como animais excepcionalmente inteligentes, é deixar de lado a maneira grega de nos distinguirmos dos outros animais. Platão e Aristóteles sugeriram que os outros animais viviam num mundo de aparências sensoriais, que suas vidas consistiam em ajustar-se às mudanças dessas aparências, e que eles eram portanto incapazes de conhecer, pois o conhecimento consiste em penetrar através das aparências e alcançar a realidade. Nós, humanos, podemos fazer algo muito diferente de simplesmente nos ajustarmos a condições variáveis, pois nós podemos conhecer – podemos representar acuradamente a natureza intrínseca e imutável das coisas que nos cercam. Os pragmatistas propõe uma abordagem da investigação – tanto em física quanto em ética – como sendo a busca da adaptação, e em particular do tipo de adaptação aos nossos companheiros humanos que chamamos de “a busca por justificação e acordo”. Argumentei que devemos substituir a tradicional busca da verdade pela busca da justificação e do acordo (PSH, p. 72).

Rorty fala-nos do darwinismo como “uma história” para evitar que alguém conclua que Darwin diz como as coisas real e verdadeiramente são. O Darwin de Rorty diz-nos de um certo espírito experimentalista que também Dewey recomendava, e não diz nada sobre “a natureza da vida humana”. “Podemos adotar esse experimento deixando de lado as distinções entre sujeito-objeto, esquema-conteúdo e realidade-aparência e pensando em nossa relação com o restante do universo em termos puramente causais, opostos ao representacionalismo” (VP, p. 44). Nesse sentido, linguagem e investigação são explicadas em termos de interações causais com o mundo. A linguagem, como única especificidade humana entre os animais, não é, para o autor, uma característica essencialmente distintiva entre homens e animais. Salienta Carvalho Filho que

não há entre uns e outros [homens e animais] nenhuma diferença de natureza como “razão” ou “linguagem”. Como também não há nenhuma diferença “essencial” entre os grunhidos dos homens de Neanderthal e os tratados filosóficos alemães. Entre essas duas produções culturais reside apenas uma diferença de *complexidade*, jamais de *natureza*. São degraus diferentes de um mesmo e único processo (2006, p. 123).

O ponto alto da defesa de Rorty ocorre, a nosso ver, quando Putnam sugere que a “assertibilidade garantida” de Rorty é um relativismo cultural. Putnam convoca Rorty a esclarecer o(s) conceito(s) de “garantia”, oferecendo-lhe uma lista (*apud* VP, p. 45):

- (1) Em circunstâncias normais, geralmente existe uma questão de fato sobre se os enunciados feitos pelas pessoas estão ou não garantidos.
- (2) Se um enunciado é garantido ou não independe de a maioria dos pares culturais do enunciador *dizer* que ele é garantido ou não.
- (3) Nossas normas ou nossos padrões culturais de assertibilidade garantida são produtos históricos; eles se desenvolvem com o tempo.

(4) Nossas normas e nossos padrões sempre refletem nossos interesses e valores. A imagem que fazemos do florescimento intelectual é parte da, e faz sentido somente como parte da, imagem que fazemos do florescimento humano em geral.

(5) Nossas normas e nossos padrões de *qualquer coisa* – incluindo a assertibilidade garantida – são passíveis de mudanças. Existem normas e padrões melhores e piores.

Para Rorty, (3) e (5) são diretamente aceitáveis. Acerca de (1), a pergunta óbvia é sobre o termo “questão de fato”. Se o termo indica a possibilidade de observar o comportamento dos pares do enunciador, então (1) é aceitável. Contudo,

existir uma questão de fato acerca da assertibilidade garantida deve ser, para Putnam, algo *mais* do que nossa habilidade de imaginar se S tinha boas condições, dados seus próprios interesses e valores e os de seus iguais para afirmar *p*. Mas o que mais, tendo em vista (I) e (V), pode ser? Presumivelmente, o que quer que torne possível a um enunciado não ser garantido embora a maioria dos pares do enunciador diga que ele é. *Isso é possível? (2) é verdadeiro? (VP, p. 46).*

O discernimento dessa indagação é feito através de uma narrativa. Rorty pede-nos que suponhamos que toda comunidade de S considera-o meio maluco, exceto dois duvidosos, notórios por asserções ainda mais estranhas do que *p*. Todos julgam-no meio maluco porque, depois de ouvir pacientemente sua defesa *p*, fizeram tentativas sustentadas de convencê-lo do contrário e nada obtiveram. Nessa situação, S pode ainda estar *garantido* ao afirmar *p*?

Apenas se houver algum modo de determinar a garantia *sub specie aeternitatis*, alguma ordem natural dos motivos que determina, deixando de lado a habilidade de S em justificar *p* aos que o cercam, se ele está *realmente* justificado ao manter *p*. Não vejo como alguém pode reconciliar a afirmação de que existe esse tipo não sociológico de justificação com os itens (I) a (V) (VP, p. 46).<sup>10</sup>

Ainda assim, *p* pode ser verdadeiro. Basta pensar na hipótese de S ser um profeta de algum movimento ou revolução<sup>11</sup> cuja hora ainda não chegou. Movimentos sociais e revoluções intelectuais podem iniciar com certas asserções *não* garantidas, que tornam-se garantidas à medida que as normas e padrões de assertibilidade garantida se desenvolveram. (VP, p. 46-47).

Putnam me vê como um relativista porque não posso invocar nenhum “fato real” para estabelecer um julgamento entre o possível mundo em que os nazistas saem vitoriosos, mundo esse habitado por pessoas que consideram o racismo nazista senso comum e nossa intolerância igualitária

<sup>10</sup> *Sub specie aeternitatis* – expressão latina para designar aquilo que é universal e eternamente verdadeiro; from the perspective of the eternal.

<sup>11</sup> Um grande número de movimentos sociais e revoluções intelectuais (dignos de elogios e de críticas) teve início quando certas pessoas fizeram asserções *não* garantidas, asserções que só começaram a se tornar garantidas à medida que as normas e padrões de assertibilidade garantida se desenvolveram. Cf. VP, p. 46-47.



uma loucura, e o possível mundo em que vencemos e o racismo nazista parece loucura (VP, p. 48).

A invocação de um “fato real” parece-nos uma empresa impraticável. Caberia perguntar se Putnam ou outro pensador interessado nas mesmas questões pode fazê-lo. A estratégia de Putnam passa, então, pela noção de “verdade como aceitabilidade racional idealizada”. Tal noção funcionaria como defesa contra o relativismo.

Não consigo ver o que pode significar a “aceitabilidade racional idealizada” além de “aceitabilidade racional para uma comunidade ideal”. Nem posso ver como, posto que essa comunidade não terá uma visão estabelecida a partir do Olho-de-Deus, essa comunidade ideal pode ser algo mais do que *nós* do modo como gostaríamos de ser. Tampouco consigo perceber o que “*nós*” pode significar aqui, exceto: nós educados, sofisticados, tolerantes, liberais antiproibicionistas, pessoas que estão sempre querendo ouvir o outro lado, imaginar todas as implicações, etc. – em resumo, o tipo de pessoa que tanto Putnam quanto eu esperamos, em nossa melhor fase, ser. Identificar “aceitabilidade racional idealizada” como a “aceitabilidade para nós na nossa melhor fase” é justamente o que eu tinha em mente quando disse que os pragmatistas seriam mais etnocentristas do que relativistas (VP, p. 48-49).

Está claro que Rorty opõe-se a todo gênero de grandes ideais regulativos, enquanto propõe uma justificação etnocêntrica. Não há, para o autor, nenhum meio de escapar da nossa cultura e a argumentação é sempre temporal e circunstancial.

Rorty desconfia da idéia mesma de *ideal argumentativo*, pois essas idealizações ocultam, sob a etiqueta de *validade* e *emancipação*, uma imposição ideológica. Assim, além de irrealizável, toda tentativa de ultrapassar nosso contexto a partir de uma idealização é autoritária, pois pretende atribuir universalidade a algo que só tem validade para nós (Alves, 2006, p. 17).

A fim de concluir essa aproximação, resta-nos concordar que não há, em Rorty, argumento conclusivo contra a acusação de relativista. Não há e não pode haver, uma vez que o autor pretende-se antidualista e antifundacionista. Tudo o que Rorty pode fazer é expor seus argumentos, num contexto após o outro. Se é assim, podemos concluir que não pode ser chamado de relativista quem é capaz de compreender vários vocabulários filosóficos, encontrar neles campos comuns de discussão e debater, no mesmo nível, argumento por argumento, com os mais destacados pensadores do tema em questão (Cf. Engel, 2008, p. 16).

#### **1.4 Verdade e representação**

A questão do representacionismo – ou, mais especificamente, a idéia da verdade como correspondência com a realidade – é tema recorrente nos escritos de Rorty.

De uma ou outra forma, nosso autor menciona sua recusa do representacionismo na maioria dos seus escritos.

A noção de conhecimento como representação interna é tão natural para nós que o modelo de Aristóteles pode parecer simplesmente estranho, e o ceticismo cartesiano parece-nos tanto uma parte do que é pensar filosoficamente que ficamos pasmados por Platão e Aristóteles nunca o terem confrontado diretamente (FEN, p. 58-59).

Para Rorty, o modelo representacionista é opcional. Se, como comentamos antes, vale a pena empenhar-se ativamente na superação dos dualismos, parece razoável recomendar também o abandono desse modelo.

Nossos oponentes sustentam que a teoria da verdade como correspondência com a realidade é tão óbvia, tão auto-evidente, que questioná-la é uma mera impropriedade. Nós afirmamos que essa teoria mal pode ser considerada inteligível, e é destituída de particular importância – sequer chega a ser uma teoria, mas sim um slogan que tem sido entoado automaticamente durante séculos. Nós, pragmatistas, achamos que podemos parar de entoá-lo sem quaisquer conseqüências danosas (PSH, p. 17).

A noção de conhecimento como representação interna é uma elaboração moderna. A teoria moderna do conhecimento está, a nosso ver, marcada por dois dualismos relacionados. O primeiro é o dualismo objetivo-subjetivo, que tem origem na proposição cartesiana segundo a qual podemos afirmar com certeza o que subjetivamente cremos – inclusive o que subjetivamente cremos existir ou acontecer fora de nós – ainda que possamos duvidar da existência ou ocorrência objetiva desses eventos. Verifica-se, por assim dizer, um marcado dualismo entre estados internos (crenças, sensações, desejos, intenções) e o que efetivamente existe ou ocorre no mundo externo. De um lado, a esfera do subjetivo, palco de total certeza, e de outro a esfera objetiva, onde a certeza é algo a ser conseguido com esforço metodologicamente orientado.

Para Descartes, a realidade objetiva de uma idéia considera-a do ponto de vista de seu conteúdo representacional.

Se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta idéia (Descartes, 1953, p. 291).

Pelas provas da existência de Deus, infere Descartes a necessária existência da extensão. Desse modo, sua teoria do conhecimento pode bem ser descrita como um projeto de conhecer o mundo externo com certeza.

O segundo dualismo consiste na possibilidade de distinguir um *input* objetivo não-contaminado e um esquema humano. Conceitos, categorias, teorias formam o esquema humano que recepiona um conteúdo pré-conceitual não contaminado. Tal dualismo remete-nos à distinção intuição-conceito de Kant.

Nos *Prolegômenos*, Kant esclarece que “tudo o que nos deve ser dado como objeto tem de nos ser dado na intuição. Mas, toda a nossa intuição tem lugar apenas mediante os sentidos; o entendimento não tem intuição, apenas reflete” (A62). Se o entendimento não tem intuição, então “pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas” como lemos na *Crítica da Razão Pura* (B75). É oportuno frizar, a fim de compreender sumariamente esse segundo dualismo, que a intuição kantiana tem conexão direta com o sensível: conta como representação imediata de um objeto. Na *Crítica da Razão Pura* lemos que “uma representação que só pode ser dada por um objeto único, é uma intuição” (A32).

Rorty vê o trabalho de Donald Davidson como o melhor material para criticar e superar esses dualismos da teoria moderna do conhecimento. Possivelmente Davidson seja o principal interlocutor do nosso autor, no que se refere ao representacionismo.<sup>12</sup> Data a extensão desse debate – são, pelo menos, sete textos de Davidson e cinco de Rorty a serem tomados como elementares – nosso estudo não passa de uma pequena aproximação, a ser levado adiante em outros projetos.

## [i]

Em 1972 Rorty publicou *The World Well Lost*.<sup>13</sup> Trata-se, na nossa avaliação, do primeiro texto centrado na questão da representação, escrito à luz de *On the very*

<sup>12</sup> O volume DAVIDSON e RORTY. *Wozu Wahrheit?*, editado pela Suhrkamp, apresenta 12 textos desse debate. “A vinculação da produção de Rorty com a de Davidson, dado que compartilham certos acordos e propósitos básicos acompanhados de certas discrepâncias importantes, sustentadas e crescentemente refinadas, está marcado por uma atenção recíproca que gerou uma prolongada e esclarecedora polêmica” (Navia, 2002, p. 251).

<sup>13</sup> *The World Well Lost* (1972), que pode ser traduzido para “O mundo felizmente perdido”, ou para “O mundo corretamente perdido”. Esse texto deve ser lido considerando uma informação preliminar: é

*idea of a conceptual scheme*, de Davidson<sup>14</sup>. Recorremos a Navia (2002, p. 215) para uma visualização do argumento davidsoniano:

Davidson argumenta que nas diversas especificações do que é um esquema conceitual (sistemas de categorias, ideologias, esquemas culturais, etc), ditos esquemas sempre se encontram encarnados em linguagens, e dado que um mesmo esquema conceitual pode expressar-se através de duas linguagens diferentes sempre que sejam traduzíveis; logo, *contrarius sensus*: dois esquemas conceituais são diferentes se se expressam através de linguagens radicalmente não-traduzíveis. Contudo, dado que a única forma que temos de reconhecer que algo é uma linguagem é que seja suscetível de ser traduzida à nossa (a tal ponto que se não a podemos traduzir não podemos afirmar que efetivamente se trate de uma linguagem e não de outra coisa); portanto, não haveria modo algum de reconhecer a existência de linguagens não traduzíveis, o que implica que *não há modo algum de reconhecer esquemas conceituais diferentes*.

Se a idéia de esquemas conceituais alternativos resulta insustentável, então a idéia mesma de esquema conceitual – a capacidade de distinguir entre o que é conteúdo empírico e o que é conceito organizador – é abalada. Davidson, discípulo de Quine – autor de *Dois dogmas do empirismo* – considera a idéia de esquema conceitual como o “terceiro dogma do empirismo”. É dogma porque faz uma distinção empiricamente não garantida.

Quais são as conseqüências da eliminação desse dogma? Para Navia,

a crença (como conteúdo da consciência) do falante e o sentido (ou significado) de suas palavras são vistas agora como interdependentes. Essa interdependência é, por sua vez, o resultado da interdependência de dois aspectos da interpretação dos comportamentos discursivos: a atribuição de crenças e a interpretação das frases (2002, p. 217-218).

Para Rorty, “foi Kant quem aperfeiçoou e consolidou as duas distinções necessárias para dar forma à idéia de um ‘marco conceitual alternativo’, a distinção entre a espontaneidade e a receptividade e a distinção entre verdade necessária e verdade contingente” (CP, p. 60). Salienta nosso autor que depois de Kant, a mente parece naturalmente dividida em uma faculdade ativa e uma faculdade passiva, a primeira criando conceitos para interpretar o que o mundo impõe sobre a segunda.

Também é difícil evitar a distinção entre aqueles conceitos dos quais a mente a duras penas pode prescindir e aqueles outros que pode adotar e abandonar, e concebemos as verdades acerca dos primeiros conceitos como “necessárias”, no sentido mais justo e paradigmático do termo. Mas, tão prontamente como nossa atenção centra-se nessa imagem da mente,

---

anterior a FEN: “escrevi a maior parte do primeiro esboço durante uma bolsa de estudos da Guggenheim, em 1973-1974” (FEN, p. 14).

<sup>14</sup> Esse texto de Davidson foi publicado somente em 1974, mas foi lido pelo autor em 1970, em Londres.

também nos ocorre o que ocorreu a Hegel, que todos esses conceitos *a priori* de máxima importância, que determinam nossa experiência ou nossa moral, poderiam ter sido diferentes (CP, p. 60).

Quais são as conseqüências dessa concepção historicista? Em que sentido ela perfila uma crítica à filosofia kantiana? Se “pode ser diferente”, importa seguir essa possibilidade e avaliar sua relevância. Rorty sugere que vislumbremos esse “caminho” atentando para alguns “descobrimientos” da filosofia do século XX:

(a) Os diversos questionamentos da distinção entre o observacional e o teórico, feitos por pensadores como Kuhn, Feyerabend, Sellars e Putnam.

A possibilidade de diferentes esquemas põe de manifesto o fato de que uma intuição kantiana não sintetizada não pode exercer influência sobre o modo como será sintetizada ou, só pode exercer uma influência que descobriremos em termos relativos a certo esquema conceitual pelo qual optamos [...] A intuição kantiana, enquanto exprimível em palavras, é precisamente um juízo perceptivo e, portanto, não é algo meramente “intuitivo”. E, se é inefável, não pode cumprir nenhuma função explicativa (CP, p. 60-61).

As intuições, descritas como juízos perceptivos, obscurecem a tese kantiana segundo a qual nossos conceitos dão forma a um material neutro. Para Rorty, não há nada que sirva como material neutro, nem mesmo os estímulos físicos, “pois a contraposição entre os ‘postulados’ que a mente inventa para predizer e controlar os estímulos e estes mesmos estímulos pode ser uma contraposição entre o mundo exprimível em palavras e sua causa inefável” (CP, p. 61).

(b) A noção de marco conceitual alternativo lança dúvidas sobre o conceito mesmo de um marco conceitual,

pois enquanto incita a dúvida sobre a faculdade receptiva e, em termos mais gerais, sobre a noção de substrato neutro, essa mesma dúvida se propaga com suma facilidade até a idéia de um pensamento conceitual ‘moldador’ (*formgebenden*) e, em conseqüência, até a idéia de um Espírito Universal que se move de uma série de conceitos *a priori* a outra (CP, p. 62).

Além dessa crítica dirigida ao dualismo dado-interpretado, percebe Rorty a importância de atacar a distinção necessidade-contingência.

A sugestão quineana de que a diferença entre a verdade *a priori* e a verdade empírica se reduz à diferença entre o relativamente difícil e o relativamente fácil de abandonar conleva a tese de que não se pode estabelecer uma clara distinção entre questões de significado e questões de fato. Isso, por sua vez, nos impossibilita distinguir quando se trata de “teorias” alternativas e quando de “marcos” antenativos. O conceito filosófico de significado contra o qual Quine protesta é, em sua opinião, a

versão atualizada da “idéia de idéia”, de uma tradição filosófica entre cujas realizações se encontra a idéia kantiana de “conceito”. A idéia de eleição entre “postulados de significado” é a versão atualizada da idéia de eleição entre esquemas conceituais alternativos. Além de identificar o necessário com o analítico e explicar o analítico em termos de significado, o ataque à noção de sentido “filosófico” de significado se transforma no ataque à noção de “marco conceitual”, em quaisquer acepções que assumam uma distinção genérica entre dita noção e a de “teoria empírica” (CP, p. 62).

Em atenção a essas críticas, Rorty infere:

As críticas ao dado e à analiticidade servem ambas para dismantlar a noção kantiana de “marco conceitual”, a idéia de “conceitos necessários para a constituição da experiência, frente a aqueles outros que é necessário aplicar para controlar e prever a experiência”. Venho defendendo que sem as noções “o dado” e “a priori”, não tem sentido a idéia da “constituição da experiência”. Tampouco cabe a idéia de experiências alternativas, de mundos alternativos constituídos graças à adoção de novos conceitos a priori (CP, p. 62-63).

Importa salientar que tal conclusão é radicalmente pós-kantiana. Nas palavras de Navia (2002, p. 240), “um despreocupado enterro das seculares categorias kantianas”.

## [ii]

Em 1983, Rorty volta à questão do representacionismo, no texto *Pragmatism, Davidson and Truth*, possivelmente escrito como um diálogo com *A coherence Theory of truth and knowledge*, de Davidson (1983), como se lê nas primeiras linhas:

Seu escrito “Uma teoria coerentista da verdade e do conhecimento” tem como *slogan* a expressão “correspondência sem confrontação”. Esse *slogan* está em sintonia com seu repúdio ao que chama de “dualismo de esquema e conteúdo” – a idéia de que algo como a “mente” ou a “linguagem” possa ser portador de alguma relação tal como a de “ajuste” ou “organização”. Tais doutrinas são reminiscências do pragmatismo, um movimento que se especializou em desbancar dualismos e em dissolver problemas tradicionais criados por eles (ORV, p. 173).

Para acompanhar Davidson é preciso, inicialmente, atentar para o título em questão, que envolve 3 noções: teoria da coerência, verdade e conhecimento. Esclarece o autor acerca da primeira noção: “a teoria que defenderei não está em concorrência com uma teoria da correspondência, mas depende, para sua defesa, de um argumento que pretende mostrar que a coerência produz correspondência” (Davidson, 2005, p. 46). Mais adiante, acerca da segunda e terceira noção, diz Davidson: “o que une a verdade e o conhecimento é o significado” (Davidson, 2005, p. 46). Portanto, cabe perguntar acerca das condições de produção dos significados:

Se os significados se dão mediante condições de verdade objetivas, então apresenta-se a questão: como sabemos que essas condições se satisfazem? Isso poderia requerer uma confrontação entre o que cremos e a realidade, e a idéia de uma tal confrontação é absurda. Contudo, se a coerência é um critério para a verdade, então a coerência é um critério para julgar que se satisfazem as condições de verdade objetivas e já não temos que explicar o significado sobre a base de uma possível confrontação. Meu lema é: correspondência sem confrontação (Davidson, 2005, p. 46-47).

Quando lemos que a idéia de uma confrontação entre crenças e realidade é absurda, notamos uma ruptura com o empirismo. Comenta Rorty que

Davidson não quer ver a verdade sendo identificada com o que quer que seja. Ele também não quer ver sentenças como “tornadas verdadeiras” pelo que quer que seja – seja através de conhecedores ou falantes por um lado, seja através “do mundo” por outro. Para ele, toda e qualquer “teoria da verdade” que analise uma relação entre partes da linguagem e partes da não linguagem já está na pista errada (ORV, p. 173).

Supor e analisar uma relação entre linguagem e mundo equivale a re-validar um dualismo e esperar encontrar alguma justificação externa ao conjunto coerente. Ora, se “uma das razões mais importantes para aceitar uma teoria coerentista é a ininteligibilidade de um dualismo que postula um esquema conceitual e um ‘mundo’” (Davidson, 2005, p. 50), então “o partidário da teoria coerentista não pode admitir que essa garantia venha de fora do sistema de crenças, ainda que nada no interior do mesmo proporcione apoio algum” (Davidson, 2005, p. 51).

Com esta argumentação, Davidson apresenta o ponto que Rorty assume como central: “O que distingue uma teoria coerentista é simplesmente a afirmação de que nada pode contar como razão para manter uma crença, exceto outra crença. Seu partidário rechaça como algo ininteligível a exigência de um fundamento ou fonte de justificação de outro tipo” (Davidson, 2005, p. 51).<sup>15</sup> Rorty lê esta afirmação de Davidson como em concordância com o que James e Dewey disseram sobre a verdade: que não se trata de uma adequação entre linguagem e mundo, mas de “um termo de louvor usado para endossar o sucesso daqueles que sustentavam crenças verdadeiras, e não um termo referido por exemplo, a um estado de coisas cuja existência explicava esse sucesso”. Dito de forma negativa, “não se pode usar a verdade como uma noção *explicativa*” (ORV, p. 174).

---

<sup>15</sup> Com esta tese Davidson confessa-se tributário de Rorty: “Nada conta como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos, e não há maneira de sairmos fora de nossas crenças e de nossa linguagem para encontrar algum teste que não a coerência” (FEN, p. 183).

Nesse contexto, o pragmatismo de James, Dewey e Rorty pode consistir

*simplesmente* na dissolução da problemática tradicional sobre a verdade [...] Essa dissolução partiria da afirmação de que o ‘verdadeiro’ não tem um uso explicativo, mas meramente: (a) um uso endossador; (b) um uso acautelado, em observações como ‘Sua crença em S está perfeitamente justificada, mas talvez não seja verdadeira’; e (c) um uso *não-citacional*: dizer coisas metalingüísticas do tipo ‘S é verdadeiro se...’ (ORV, p. 175).

Dissolvida a problemática tradicional da verdade, o pragmático pode descrever-se como adepto à quatro teses:

- (1) “Verdadeiro” não tem nenhum uso explicativo.
- (2) Nós entendemos tudo o que há para saber sobre a relação entre as crenças e o mundo quando nós entendemos suas relações causais para com este; nosso conhecimento de como aplicar termos tais como “acerca de” e “verdadeiro” é irradiado a partir da avaliação “naturalista” de comportamentos lingüísticos.
- (3) Não há nenhuma relação para a qual possamos atribuir a proposição “estar tornando verdadeiro”, que se sustenha entre as crenças e o mundo.
- (4) Não há nenhum sentido nos debates entre realismo e anti-realismo, pois tais debates pressupõe a idéia vazia e ilusória de crenças “sendo tornadas verdadeiras” (ORV, p. 175-176).

Tais teses compõe o núcleo do pragmatismo de Rorty sobre a verdade. Não há, nesse núcleo, lugar para dualismos metafísicos tais como a noção de esquema e conteúdo e a idéia de correspondência com a realidade acaba desconstruída. Segundo o autor, as quatro teses pragmatistas devem ser atribuídas a Davidson. Tal empreitada rendeu um extenso, intrincado e célebre trabalho de 25 páginas, cuja análise está para além dos nossos objetivos presentes.<sup>16</sup>

### [iii]

Em 1994 Rorty publicou *Hoffnung statt Erkenntnis: Eine einföhrung in die Pragmatische Philosophie*<sup>17</sup>. Tanto quanto pudemos rastrear, esse trabalho considera, sobretudo, *Afterthoughts* (1987) e *The structure and contend of truth* (1990) de Davidson. O livro de Rorty é composto por quatro ensaios, do qual selecionamos o primeiro, intitulado “Verdade sem correspondência com a realidade”.

<sup>16</sup> Para uma análise detalhada ver Navia (2002, p. 212-281) e Ghiraldelli Jr. (2001, p. 80-118). Para Navia, a questão é “extensa, intrincada e célebre” (p. 264). Ghiraldelli Jr, por sua vez, concede que “quanto mais Davidson e Rorty concordam, mais divergem!” (p. 97).

<sup>17</sup> *Hoffnung statt Erkenntnis: Eine einföhrung in die Pragmatische Philosophie* (1994), pode ser traduzido por “Esperança ou conhecimento: uma introdução ao pragmatismo filosófico”. Trabalhamos com duas re-edições: PFCM (2000) e EC (1997).



Seguindo o que anuncia no título do volume, Rorty preocupa-se inicialmente em caracterizar o pragmatismo. Para tanto, cita Dewey, o mais proeminente pragmatista:

Creio que o máximo que podemos fazer em termos de associar o pragmatismo à América é dizer que tanto o país quanto o seu filósofo mais proeminente sugerem que podemos, na política, substituir o tipo de conhecimento habitualmente almejado pelos filósofos por *esperança*. (VSCR, p. 21)

O que é preciso então considerar para entender os pragmatistas? Rorty recomenda que “é bom pensar neles como sugerindo que a distinção entre passado e futuro pode substituir todas as velhas distinções filosóficas” (VSCR, p. 21). A mais importante distinção a ser substituída é a entre aparência e realidade.<sup>18</sup> “Se existe algo de peculiar ao pragmatismo é que ele substitui noções como *realidade*, *razão* e *natureza* pela noção de um futuro humano melhor” (VSCR, p. 26).

Se não há um modo como as coisas realmente são, já não faz sentido distinguir entre aparência e realidade. Por isso, os pragmatistas preferem pensar em distinguir entre “descrições do mundo e de nós mesmos que são menos úteis, e descrições que são mais úteis” (VSCR, p. 27). O critério definidor da utilidade é a criação de um futuro melhor “no sentido de que *contém mais daquilo que consideramos bom e menos do que consideramos ruim*” (VSCR, p. 28). Percebe-se, aqui, nítida referência a James. Acrescenta Rorty que bom é diversidade liberdade e crescimento. Este, o único objetivo moral.

Os pragmatistas limitam-se a oferecer respostas tão vagas e imprecisas porque o que eles esperam não é que o futuro conforme-se a um plano, ou satisfaça uma teleologia imanente, mas sim que o futuro surpreenda e estimule (...) A perspectiva, e não o ponto final, é o que importa. (VSCR, p. 28).

Nota-se, com evidência, uma “deliberada imprecisão”. E o interessante é que é uma forma de “ultrapassar a metafísica”, para citar Heidegger. O modo como Heidegger utilizou a expressão *metafísica* significa a busca de algo claro e distinto, algo plenamente presente que não se dissipe em um futuro indefinido.

Se pensarmos na metafísica da presença como a metafísica da Europa, então poderemos pensar no contraste entre essa metafísica e a “nova metafísica” que é a democracia, como o contraste entre a velha Europa e a nova América (VSCR, p. 29).

---

<sup>18</sup> Além desta, merecem menção a distinção entre o incondicionado e o condicionado, entre o absoluto e o relativo, entre o que é propriamente moral em oposição ao que é meramente prudente.

Para Dewey, como Rorty observa, o que há de errado com a filosofia europeia é resultado de sua “dependência de uma visão de mundo que emergiu de uma sociedade desigual, e a cujos interesses serviu”. Assim, os “perniciosos dualismos da tradição filosófica” são como que “resquícios exemplares da divisão social entre os que contemplam e os que fazem, entre uma classe ociosa e uma classe produtiva” (VSCR, p. 29).

Concordando com Dewey, nota-se que a tendência da filosofia foi em muitos aspectos conservadora, uma vez que ela tem ficado do lado da classe ociosa e favorecido a estabilidade ao invés da mudança. É, assim, uma tentativa de conceder ao passado o prestígio do eterno. Para Dewey “o tema principal da filosofia clássica de Europa” tem sido fazer da “metafísica um substituto para o costume como fonte e avalista da moral e dos valores sociais elevados”.

Dewey queria mudar o foco de atenção do eterno para o futuro, fazendo da filosofia um instrumento de mudança e não de conservação (...) Ele tinha esperanças de alcançar isso negando, como Heidegger também negaria mais tarde, que a filosofia é uma forma de conhecimento. Isso significa também negar a existência ou a possibilidade de uma fundamentação extracultural para o costume e reconhecer abertamente que “em filosofia, *realidade* é um termo de valor ou escolha” (VSCR, p. 30).

Em vez de colocar os intelectuais a serviço da classe ociosa – o que se faz “assumindo a noção de que a tarefa do conhecimento é revelar o antecedentemente real” – o pragmatismo de Dewey quer os intelectuais a serviço da classe produtiva, adquirindo “o tipo de compreensão necessária para lidar com os problemas à medida que eles surgem”. Desse modo o pragmatismo iria, pela primeira vez, “tratar a teoria como um auxiliar da prática, ao invés de ver a prática como uma degradação da teoria” (VSCR, p. 31). Propõe-se uma forma não-dualista de pensar sobre a realidade e o conhecimento. Desvia-se a atenção da pergunta kantiana sobre as condições a-históricas de possibilidade para a questão de como transformar o presente em um futuro mais fecundo.

A teoria pragmatista da verdade integra esse programa amplo que pretende substituir os dualismos gregos e kantianos da estrutura permanente e conteúdo transitório pela distinção entre passado e futuro. Em outros termos, a tarefa de justificar os costumes passados e a tradição fazendo referência a uma estrutura

imutável deve dar lugar à “tarefa de substituir um presente insatisfatório por um futuro mais satisfatório e, assim, substituir a certeza pela esperança” (VSCR, p. 34).

A verdade é aquilo que nos permite distinguir entre o conhecimento e uma opinião bem fundamentada ou justificada. Para James a verdade é “o nome do que quer que se prove como bom sob a forma de crença, e bom, também, por razões definidas e especificáveis”. Desse modo não é claro sob que aspectos supõe-se que uma crença verdadeira difira de uma outra meramente justificada. Por isso, “freqüentemente se diz que os pragmatistas confundem a verdade, que é absoluta e eterna, com a justificação, que é transitória, porque relativa a uma audiência” (VSCR, p. 35).

Para Rorty, a melhor resposta pragmatista a essa crítica é sugerindo “que pouco há para ser dito sobre a verdade, e que os filósofos deviam, explicitamente, restringir-se à justificação” (VSCR, p. 35).

A afirmação “o pragmatismo é incapaz de dar conta do caráter absoluto da verdade” confunde duas demandas: a de explicarmos a relação entre nossas afirmações de crenças verdadeiras e o mundo, e a exigência especificamente epistemológica de uma certeza presente, ou de um trajeto garantido que nos leve até a certeza, ainda que apenas em um futuro infinitamente distante (VSCR, p. 36).

A tradição filosófica resolveu a primeira questão dizendo que é o mundo que torna nossas crenças verdadeiras, e que elas correspondem ao jeito como as coisas realmente são. O pragmatismo nega ambas as afirmações. Segundo Rorty, Davidson e Dewey

estão de acordo em dizer que devemos desistir da idéia de que o conhecimento é uma tentativa de *representar* a realidade. Ao invés disso, deveríamos ver a investigação como uma maneira de usar a realidade. Assim a relação entre nossas crenças e o resto do mundo é causal ao invés de representacional: ela causa em nós a manutenção de certas crenças, e nós mantemos as crenças que se provam como guias confiáveis para conseguir o que queremos (VSCR, p. 37).

Não havendo nenhum jeito como o mundo é, não há uma maneira pela qual seja acuradamente representado. Mas

há muitas maneiras de agir para implementar as esperanças de felicidade humanas. Alcançar a felicidade não é algo distinto de alcançar a justificação da crença; ao contrário, alcançar a justificação da crença é apenas um caso especial do processo de alcançar essa felicidade (VSCR, p. 37).

Essa maneira de conceber o conhecimento e a verdade torna a certeza improvável. Mas “a busca da certeza, mesmo como um objetivo a longo prazo, é uma tentativa de fugir do mundo”. Para Dewey, a filosofia deveria “parar de tentar oferecer segurança” e, ao invés disso, encorajar a autoconfiança. Encorajar a autoconfiança é “encorajar uma propensão a dar as costas para o passado” e para a tentativa de “ancorar o passado no eterno”.

Dizer a uma pessoa que ela deve substituir o conhecimento por esperança é dizer mais ou menos a mesma coisa: que ela deve parar de se preocupar se suas crenças estão bem fundamentadas, e começar a se preocupar em tornar-se imaginativa o suficiente para criar alternativas interessantes para suas crenças atuais (VSCR, p. 38).

A substituição do conhecimento pela esperança tem um significado bem específico no contexto da filosofia pós-kantiana. Significa desistir da idéia kantiana de que há algo chamado “a natureza do conhecimento humano” ou “o escopo e os limites do conhecimento humano” que deve ser estudado e descrito pelos filósofos.

Desistindo da idéia kantiana, a afirmação de Descartes de que o fato de podermos estar sonhando impõe dúvidas sobre o nosso conhecimento do mundo exterior perde o sentido. Isso porque não reconhecemos nada como “nosso conhecimento do mundo exterior” ou “a ordem natural das razões”.

Para Rorty, o ceticismo só ameaça uma concepção fundacionista do conhecimento. A concepção fundacionista

está indissolúvelmente ligada à uma justificação independente do contexto. Desistir da idéia de uma justificação independente do contexto é desistir da idéia de “conhecimento” como um objeto apropriado de estudo – a idéia que Descartes e Kant herdaram do *Teeteto* de Platão (VSCR, p. 39).

Há, segundo Rorty, duas grandes diferenças entre os pragmatistas clássicos e os neopragmatistas. A primeira é a diferença entre falar de “experiência” e de “linguagem”. A segunda é “a diferença entre assumir que há uma coisa chamada *método científico*, cujo emprego aumenta a probabilidade de que nossas crenças sejam verdadeiras e o abandono tácito dessa pressuposição” (VSCR, p. 40).

A lição que Kuhn confirma para Rorty é a de que não há nada como a “ordem natural das razões” a ser seguida na justificação das crenças. Mais que isso,

não há nenhuma atividade chamada “conhecimento”, que tem uma natureza a ser descoberta (...) O que há é simplesmente o processo de justificar crenças para audiências. Nenhuma dessas audiências está mais próxima da natureza, ou é melhor representante de algum ideal ahistórico de racionalidade que qualquer outra (VSCR, p. 42).

Para Rorty não há razão para pensar que as crenças que são justificadas com maior facilidade sejam as “que tem maior probabilidade de serem verdadeiras”, nem que as crenças que temos maior dificuldade de justificar sejam as “que tem maior possibilidade de serem falsas”. O próprio Rorty concorda que “pode parecer estranho” dizer que não há conexão entre justificação e verdade. “Isto é porque estamos inclinados a dizer que a verdade é o objetivo da investigação”. Para Rorty, os pragmatistas devem demonstrar que essa afirmação é vazia ou falsa.

A investigação e a justificação são atividades nas quais nós, usuários da linguagem, não podemos deixar de nos engajar. Nós não precisamos de um objetivo chamado “verdade” para nos auxiliar nisso (...) Usuários da linguagem não podem evadir a justificação de suas crenças e desejos uns aos outros, assim como os estômagos não podem evadir a trituração dos alimentos (VSCR, p. 44).

A comparação com a digestão é para dizer que a agenda dos órgãos digestivos é estabelecida pelos alimentos que estão sendo processados, assim como a agenda da atividade de justificação é estabelecida “pelos diferentes crenças e desejos que encontramos em nossos parceiros usuários da linguagem”. Só haveria um objetivo mais elevado da investigação se houvesse algo como a justificação última – diante de Deus ou diante do tribunal da razão, ao invés de “justificação diante de meras e finitas audiências humanas”.

Ajudados por Darwin, sabemos que não é possível haver um tribunal como esse. Ele teria de “contemplar todas as alternativas de uma dada crença e saber tudo o que fosse relevante para a crítica de cada uma dessas alternativas”. O arremate de Rorty é pelos seguintes termos:

Se Darwin está certo, não podemos dar mais sentido à idéia de um tribunal assim do que à idéia de que a evolução biológica tem um propósito. A evolução biológica produz sempre espécies novas, e a evolução cultural produz sempre audiências novas, mas não há algo como a espécie que a evolução tem em mente, do mesmo modo como não há algo como o “fim da investigação” (VSCR, p. 45).

Como não conhecemos o futuro, não sabemos quais crenças permanecerão justificadas e quais não. Por isso, não há nada de ahistórico a ser dito nem a respeito do conhecimento nem da verdade. O efeito disso, para Rorty, é “entregar à

esperança aquilo que a Europa havia entregue à metafísica é a epistemologia” (VSCR, p. 50). É substituir a tentativa platônica de “escapar do tempo” pela esperança de produzir um futuro melhor.

Assim que decidirmos que não há nada a ser conhecido sobre a conexão entre justificação e verdade – porque não há nenhuma maneira de prever o que as audiências do futuro, em suas demandas de justificação, irão exigir – a idéia de conhecimento da natureza do conhecimento torna-se tão inútil quanto a idéia de conhecimento da natureza da verdade (VSCR, p. 50).

Importa dizer que reconhecer uma estrutura eterna por detrás do conteúdo transitório, e a partir daí vislumbrar os limites da possibilidade é uma falsa esperança. Vale mais a superação que a solução. E a superação é deixar essa falsa esperança de lado em benefício de uma esperança melhor: a de que possamos fazer um mundo de mais diversidade e liberdade para os nossos descendentes. “Não somos em nada mais capazes de vislumbrar detalhes desse mundo humano mais adulto e evoluído, do que os nossos ancestrais da Idade do Bronze foram capazes de visualizar detalhes deste nosso mundo” (VSCR, p. 52).

#### [iv]

Em 1995, nosso autor escreveu *Is Truth a goal of inquiry? Davidson versus Crispin Wright*<sup>19</sup>, texto que Davidson considera para publicar *Is truth a goal of Inquiry* (1999) e *Truth rehabilitated* (2000). Nas primeiras linhas, o “estilo-Rorty” já aparece com toda incisão:

Os pragmatistas pensam que se algo não faz diferença na prática, então não deve fazer diferença para a filosofia. Essa convicção faz com que eles suspeitem da distinção entre justificação e verdade, pois essa diferença não tem nenhuma utilidade para minhas decisões sobre o que fazer (VP, p. 03).

Rorty está convicto de que não há maneira de restringir a atenção à verdade ignorando a justificação. O mais “perto” que se consegue chegar da verdade de uma crença é perguntando se ela está justificada e, conforme o caso, buscar justificativas adicionais a favor ou contra. Tais justificativas são sempre outras crenças.

Para o pragmatista, faz pouco sentido dizer que uma crença verdadeira é uma representação correta da realidade uma vez que, persuadido por Darwin, ele considera as crenças como hábitos de ação, padrões de comportamento complexo.

---

<sup>19</sup> *Is Truth a goal of inquiry?* (1995), pode ser traduzido por “Será que a verdade é um objetivo da investigação?”. Trabalhamos com duas re-edições: VP (p. 03-35) e em WW (p. 210-245).

Ademais, persuadido por James, aceita que verdadeiro é o nome de algo que prove ser bom conforme a crença e conforme motivos precisos e determináveis. Essa dupla persuasão leva Rorty a reconhecer-se oscilante “entre tentar reduzir a verdade à justificação e sugerir alguma forma de minimalismo sobre a verdade” (VP, p. 06).

Rorty comenta que seu movimento de reduzir a verdade à justificação precisa enfrentar hipótese segundo a qual “uma crença pode satisfazer certas condições, mas ainda assim não ser verdadeira”, o que Putnam nomeou “falácia naturalista” (VP, p. 06). A melhor maneira de escapar dessa falácia é refugiar-se no minimalismo.

Para compreender o minimalismo, é importante dar a palavra a Rorty para ouvi-lo sobre a justificação:

Minha idéia fundamental está em destacar que a justificação refere-se a um público e não podemos nunca excluir a possibilidade da existência de um público melhor, para o qual não seria justificável uma crença justificável para nós. Contudo, como mostra o argumento da “falácia naturalista”, apontado por Putnam, o tal “público ideal”, diante do qual a justificação seria suficiente para garantir a verdade, não pode existir, assim como não pode existir o maior número inteiro. Para cada público, podemos imaginar ainda outro mais bem informado e também mais criativo – um público que possa imaginar alternativas jamais pensadas antes para a crença proposta. Os limites da justificação seriam os limites da linguagem, mas a linguagem (como a imaginação) não tem limites (VP, p. 07).

O sentido óbvio da noção corrente de justificação subscreve que “quanto mais justificação apresentamos para uma crença, maior a probabilidade de ela ser verdadeira” (VP, p. 10). Justificação seria um crescente ajuste, no sentido de uma sempre maior coerência entre sentenças não observacionais, sentenças observacionais e as coisas mesmas. Contudo, Davidson repudia tal proposta e “o único consolo epistemológico que ele tem a oferecer é sua notória tese de que a maioria de nossas crenças – a maioria das crenças de *qualquer um* – tem de ser verdadeira” (VP, p. 11).

## 2 EDIFICAÇÃO POLÍTICA: LEALDADE, SOLIDARIEDADE E LIBERDADE

O que justifica uma concepção de justiça não é o ser verdadeira frente a uma ordem antecedente e dada para nós, mas sua congruência com o nosso entendimento mais profundo de nós mesmos e de nossas aspirações, bem como nossa compreensão de que, dadas a nossa história e as tradições embebidas em nossa vida pública, essa é a mais razoável doutrina para nós (John Rawls).

O exame das relações entre filosofia e política e a defesa da democracia ocupam um lugar importante na obra de Rorty. Exame detalhado pela apresentação da idéia de justiça como lealdade e como solidariedade assim como, pela discussão que faz sobre a liberdade e sobre os modos de produção de subjetividades.

A história do pensamento ocidental apresenta doutrinas e teorias dedicadas a mostrar a ordem política correta para a melhor organização possível da vida em sociedade. Não raro, elas julgam poder “mostrar que seus fundamentos referem-se ao bem e à justiça tais como existem *em si mesmos*, de modo a poder justificar ordenamentos propostos ou criticar ordenamentos injustos ou incorretos” (Carvalho Filho, 2006, p. 120). O projeto iluminista de justificação da democracia política pode ser tomado como um exemplo desse tipo de investimento. Carvalho Filho ofereceu-nos uma descrição sumária das concepções-chave desse projeto:

O ideal iluminista repousa sabidamente em três concepções-chave: razão, autonomia (liberdade) e universalidade normativa (igualdade moral e política). Para pensadores como Locke e Kant, entre outros, existe uma capacidade compartilhada universalmente por todos os homens, a despeito da diversidade de culturas, crenças, tradições e idiosincrasias, e que subsiste como potencial passível de ser desenvolvido mediante a educação – tal é a figura da *razão* iluminista moderna. Tal capacidade tem, supostamente, o poder de dar a si mesma suas próprias leis, isto é, dar parâmetros e limites às próprias aspirações. Mediante a *autonomia*, os seres racionais “impõem livremente” freios às suas próprias ações. Além disso, assim como a razão pode discernir leis universais no âmbito das ciências naturais, ela também é capaz de discernir *normas universais* no



domínio moral e político. Normas que, por sua universalidade, adquirem o caráter de uma obrigatoriedade que vincula todos os seres humanos entre si (2006, p. 120-121).

Rorty, como vimos na primeira parte do nosso estudo, abre mão da pretensão de uma verdade a-histórica. Um efeito dessa posição, entre outros, é “a eliminação da imagem do si próprio comum aos metafísicos gregos, à teologia cristã e ao racionalismo iluminista: a imagem de um centro natural a-histórico, o lugar da dignidade humana” (ORV, p. 236). Para o autor “o que conta como racional ou como fanático é relativo ao grupo frente ao qual nós pensamos ser necessário justificar a nós mesmos – ao corpo de crenças que determinam a referência à palavra ‘nós’” (ORV, p. 237). O si próprio a-histórico é substituído pela identificação e pela justificabilidade frente à comunidade. Nesses termos, Rorty projeta uma utopia de solidariedade, comunidade e justiça social. Em suas palavras, “o tipo de política na qual eu me interessava em participar é o empreendimento de desenvolver instituições que protegerão o fraco contra o forte” (PSF, p. 59).

Rorty polemiza e critica o Iluminismo ao perfilar uma filosofia política em traje pós-filosófico<sup>20</sup>: sem a pretensão de apresentar qualquer fundamento do Bem ou da Justiça existente em si mesmo e contrário à tentativa de fundir o público e o privado ao sustentar que as fontes da realização pessoal e da solidariedade humana não são as mesmas. Dito de outro modo, “as idéias de razão, autonomia e universalidade normativa, tripé extremamente caro ao Iluminismo, não tem, para Rorty, nenhum fundamento” (Araújo Filho, 2006, p. 122). Tal traje pós-filosófico inconforma e desconforta a muitos.

Se for preciso encontrar um sucessor para a filosofia despedida, o candidato com melhores chances é a pesquisa de campo da antropologia cultural: a história da filosofia virá um dia apresentar-se a ela como essa atividade difícil de entender que era a dos chamados filósofos – uma tribo estranha e felizmente extinta. (Talvez um dia R. Rorty venha a ser festejado como o Tucídides de semelhante tradição de pesquisa, que só pode ter início depois que a terapia de Wittgenstein surtiu efeito) (Habermas, 1989, p. 27).

---

<sup>20</sup> A expressão “pós-filosófico” é usada pelos críticos de Rorty para mostrar crescente insatisfação que seus escritos geraram no ambiente filosófico profissional americano e, posteriormente, de outros continentes. O autor, que não vê maiores problemas na expressão, usa-a para falar da cultura. “Por cultura pós-filosófica quero dizer uma cultura que não tem um substituto para Deus. Pensemos em uma cultura filosófica secular sucessora de uma cultura religiosa, tal como a Ilustração concebeu a si mesma. Esta cultura filosófica todavia tinha noções como Natureza, Razão, Natureza Humana e outras, que eram pontos de referência fora da história, e em referência aos quais a história iria ser julgada” (CL, p. 44-45).

Habermas ajuíza que as idéias políticas de Rorty são, no mínimo, polêmicas e, com frequência, vistas como decadentes. Platônicos, kantianos e positivistas pensam que a decadência consiste em sua em submeter-se a algo “lá fora”, algo além da linguagem, ao que deveríamos tentar nos adequar. O modo peculiar de Rorty ver a evolução cultural da espécie humana como sendo sem rupturas com a evolução biológica é, no nosso entender, uma chave de leitura para compreender por que noções normativas como “verdade”, “racionalidade”, “bem” e outras, não possuem uma natureza que pode ser conhecida a fim de, nessa medida, lograr efeitos práticos. Não há, para Rorty, uma capacidade prévia, compartilhada universalmente, capaz de conhecer, discernir e dar-se normas universais, e nem mesmo discernir leis universais na natureza. Tal antifundacionismo, que por vezes é chamado de “deflacionismo” é, às vezes, adjetivado de pós-moderno, dada sua insistência no abandono de metanarrativas. Mesmo percebendo diversos pontos comuns com autores tidos como pós-modernos, Rorty prefere sempre ser mencionado como pragmatista discípulo de James e Dewey.

A razão do Iluminismo postula uma fundamentação para a política. Em suas características, tal projeto depara-se com impasses entre o público e o privado. Rorty pensa que a virada historicista iniciada por Hegel é uma importante guinada nesse impasse, no sentido de re-colocar a importância da dimensão privada da vida.

Em sua teoria social e política, os pragmatistas pioneiros frizaram conceitos tais como ação e comunicação (Mead), comunidade e democracia (Dewey). Rorty pensa que tais conceitos não foram desenvolvidos com vistas à uma fundamentação extra-política para a política: fazem parte de um projeto que toma a política como fim em si mesma e, desse modo, são úteis para lançar novas perspectivas sobre o impasse entre demandas públicas e demandas privadas.

Distingue Rorty, no grande grupo de pensadores historicistas, aqueles que defendem as demandas privadas, “os pensadores historicistas em quem predomina o desejo de autocriação, de autonomia privada, ainda tendem a ver a socialização como antitética a algo existente nas profundezas de nosso ser” e, por outro lado, “os historicistas em quem predomina o desejo de uma comunidade humana mais justa e

mais livre continuam inclinados a ver o desejo de perfeição privada como algo contaminado pelo ‘irracionalismo’” (CIS, p. 16).<sup>21</sup> Nosso autor não vê oposição entre a autocriação e a justiça, entre a perfeição privada e a solidariedade humana:

o mais perto que chegaremos de unir essas duas buscas será considerar que a meta de uma sociedade justa e livre é deixar que seus cidadãos sejam tão privatistas, “irracionalistas”, e esteticistas quanto lhes aprouver, desde que o façam em suas horas de folga – sem causar prejuízo a terceiros e sem usar recursos necessários para os menos favorecidos. Existem medidas práticas a tomar para a realização desse objetivo prático, mas não há como juntar a autocriação com a justiça no nível teórico. O vocabulário da autocriação é necessariamente privado, não compartilhado e impróprio para a argumentação. O vocabulário da justiça é necessariamente público e compartilhado – um meio de intercâmbio argumentativo (CIS, p. 17).

Rorty é um defensor da prática em detrimento da síntese teórica entre escritos sobre a autonomia e escritos sobre a justiça. A relação entre eles é como uma relação entre dois tipos de demandas igualmente válidas. A primeira ajuda-nos a

perceber que as virtudes sociais não são as únicas, e que algumas pessoas efetivamente conseguem recriar-se. Assim nos conscientizamos de nossa necessidade semi-articulada de nos transformarmos em pessoas novas, em pessoas que ainda nos faltam palavras para descrever. A outra lembra-nos a incapacidade de nossas instituições e práticas ficarem a altura das convicções com que já estamos comprometidos, através do vocabulário público comum que usamos na vida cotidiana. Um nos diz que não precisamos falar apenas a língua da tribo, que podemos encontrar nossas próprias palavras, que temos perante nós mesmos a responsabilidade de encontrá-las. O outro nos diz que essa responsabilidade não é a única que temos. Ambos têm razão, mas não há como fazer com que os dois falem a mesma língua (CIS, p. 17-18).

Nesse sentido, filosofia política de Rorty não pretende ser uma teoria unificadora do que é incomensurável. O modo prático de permitir a autonomia e a solidariedade, sem fundi-las é substituir “a razão pela imaginação como a faculdade que possibilita o progresso moral” (PP, p. 26). Comenta Araújo Filho que

em seus escritos mais explicitamente políticos, Rorty tem promovido a visão de que o trabalho do filósofo político não é prover fundamentos decisivos capazes de embasar “a melhor forma de governo” – em geral, a finalidade da maior parte das teorias políticas –, mas é *inspirar esperança social e orgulho nacional*. Teóricos políticos deveriam contar *histórias inspiradoras*, fazendo com elas redescritões capazes de remover os restos de uma cultura filosófica tradicionalista que se ocupa do tema da razão e das normas universais, ao mesmo tempo em que deixam a imaginação jogar com as possibilidades de um futuro utópico. Sobre as ruínas da tradição teoricista, então posta abaixo, erguer-se-ia uma cultura pós-religiosa e pós-

---

<sup>21</sup> Heidegger e Foucault são citados como exemplos do primeiro grupo e Dewey e Habermas, do segundo.

filosófica em que *a liberdade e a democracia estariam mais bem servidas* (2006, p. 131).

O personagem da cultura pós-religiosa e pós-filosófica é, nas palavras de Rorty, a figura do “ironista liberal”.

Tomo minha definição de “liberal” de Judith Shklar, para quem liberais são as pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos. Uso “ironista” para designar o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para abandonar a idéia de que essas convicções e esses desejos centrais remontam a algo fora do alcance do tempo e do acaso. Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos, impossíveis de fundamentar, sua própria esperança de que o sofrimento diminua, de que a humilhação dos seres humanos por outros seres humanos possa cessar (CIS, p. 18).

Para muitos, o fato de Rorty não oferecer garantias para sustentar reunida uma sociedade livre, nem uma fundamentação extrapolítica da mesma coloca em risco a liberdade e a justiça assim como o reconhecimento da legitimidade dessa posição.

## **2.1 Filosofia e política: a prioridade da democracia**

Rorty entende que a política, embora necessite de articulação filosófica, não necessita de suporte filosófico, este entendido como fornecendo material para consolidar fundamentos. Como salientam Ghiraldelli Jr. e Rodrigues, “sua filosofia política se estabelece em termos conversacionais e se vincula a uma perspectiva contextualista” (2001, p. 07). Consideramos importante investigar as relações entre a filosofia da linguagem e a filosofia política do autor para, desse modo, aclarar a prioridade da democracia para a filosofia.

Os filósofos da democracia liberal podem desejar desenvolver uma teoria acerca do si próprio humano conveniente com as instituições que ele ou ela admira. Mas um tal filósofo não está com isso justificando essas instituições por referência a premissas mais fundamentais, mas o inverso: ele ou ela estão fixando primeiramente a política e costurando uma filosofia a seguir (ORV, p. 238-239).

Rorty propõe que uma teoria social pode “colocar de lado tópicos tais como a natureza a-histórica do homem, a natureza da determinação do si próprio, a motivação do comportamento moral e o significado da vida humana” (ORV, p. 240). “Colocar de lado” quer dizer negligenciar benevolmente esses tópicos, o que é motivo de diversas críticas. Rorty considera inadequada a sugestão de formular visões filosóficas melhores sobre os mesmos tópicos a fim de remediar a potencial

auto-destruição que eles contém. Para tanto, busca apoio na idéia de “justiça como equidade” de John Rawls:

Nós esperamos que essa concepção política de justiça possa ser ao menos suportada pelo que nós podemos chamar “consenso justaposto”, ou seja, por um consenso que inclua as doutrinas filosóficas e religiosas antagônicas apropriadas para persistir e obter adesões em uma sociedade democrática mais ou menos justa (Rawls *apud* ORV, p. 240-241).

Fica explícita a prioridade da democracia quando Rorty aceita expressamente a posição historicista e antiuniversalista de Rawls: “a filosofia, enquanto busca pela verdade por sobre uma ordem metafísica e moral independente, não pode prover uma base aproveitável para uma concepção política da justiça em uma sociedade democrática” (Rawls *apud* ORV, p. 241). Nas palavras do próprio Rorty: “nenhuma disciplina como a ‘antropologia filosófica’ é requerida enquanto um prefácio à política, mas somente a história e a sociologia”. Dito de outro modo, “não é que nós saibamos, a partir de fundamentos filosóficos antecedentes, que é da essência dos seres humanos ter direitos, e então prosseguimos perguntando como uma sociedade pode preservar esses direitos” (ORV, p. 241).

Religião e filosofia – entendidas como a disputa sobre a natureza e existência de Deus e a disputa sobre a natureza do ser humano, respectivamente – são separadas da política.<sup>22</sup>

Uma democracia liberal não irá simplesmente libertar-se de opiniões acerca de tais temas [...] mas também aspirar por desengajar as discussões de tais questões das discussões de política social. Além disso, ela só usará a força contra a consciência individual quando a consciência conduzir os indivíduos a agir de um modo que coloque em risco as instituições democráticas (ORV, p. 242).

A sociedade liberal pretendida por Rorty tem a justiça como primeira virtude. Como já assinalamos, sem necessidade de uma legitimação extrapolítica.

Uma tal sociedade chegará a se acostumar ao pensamento de que a política social não precisa mais de autoridade do que a acomodação proveitosa entre indivíduos; indivíduos que encontram a si mesmos como herdeiros das mesmas tradições históricas e encarando os mesmos problemas. Ela será uma sociedade que encoraja o ‘fim da ideologia’, que toma o equilíbrio reflexivo como o único método necessário para a discussão política social. Quando uma tal sociedade delibera, quando ela reúne os princípios e as instituições para serem trazidos a um equilíbrio, ela tende a descartar aqueles esboços de avaliações filosóficas do si próprio ou da racionalidade. Pois uma tal sociedade não vê tais avaliações como as

---

<sup>22</sup> A distinção entre política e filosofia é clara para Rorty. Esta não tem muito a contribuir para aquela e não há como aquela contaminar esta. Cf. CL, p. 48.

fundamentações das instituições políticas, mas na pior das hipóteses, como discursos filosóficos para os iniciados ou, na melhor das hipóteses, relevantes para a busca privada por perfeição, mas não para a política social (ORV, p. 243).

Falar em acomodação proveitosa e tolerância pode conduzir-nos intuitivamente à idéia de um fundamento. Somos herdeiros de uma tradição filosófica que considera certos tópicos como anteriores aos tópicos em debate na deliberação política (por exemplo: “O que é o homem?”, “Que direitos são intrínsecos à espécie?” e outros). Tal pressuposto de anterioridade inclui a idéia comum de que os seres humanos têm um centro natural que a investigação filosófica pode iluminar. Rorty contrasta tal visão falando-nos de seres humanos como redes de crenças e desejos, com vocabulários e opiniões contingentes. Com essa proposição, a tensão entre filosofia e política é colocada em novos termos, para o que nosso autor faz-se discípulo de Rawls:

Rawls coloca a política democrática em primeiro lugar e a filosofia em segundo. Ele mantém o compromisso socrático com a troca livre de pontos de vista, sem o compromisso platônico com a possibilidade de concordância universal – uma possibilidade subscrita pelas doutrinas epistemológicas como a teoria da reminiscência de Platão ou a teoria de Kant da relação entre conceitos puros e empíricos. Ele libera a questão sobre se nós podemos ser tolerantes e socráticos da questão sobre se essa estratégia vai conduzir à verdade. Ele está contente com o fato de que deve conduzir a alguma forma de equilíbrio intersubjetivo reflexivo que possa ser alcançável, dada a composição contingente dos sujeitos em questão. A verdade, vista de um modo platônico, como o que Rawls chama “uma ordem antecedente e dada para nós”, simplesmente não é relevante para a política democrática. Desse modo, a filosofia como explicação da relação de uma tal ordem com a natureza humana, também não é relevante. Quando as duas entram em conflito, a democracia tem precedência sobre a filosofia (ORV, p. 249).

Ao apostar na precedência da democracia, Rorty estabelece uma função específica para o filósofo:

Tudo o que podemos esperar dos filósofos é que eles façam o máximo para estimular a experimentação cultural e sociopolítica. A principal função da filosofia é remover o entulho intelectual – ajudar a tornar o futuro humano diferente do passado humano pelo rompimento do que Dewey chamou de “crosta de convenções”. O trabalho da filosofia é encorajar a tolerância à novidade, na esperança de que assim aumente a felicidade humana. (PP, p. 26).

Rorty procura persuadir-nos de que a noção de si com referência à comunidade – a comunidade como constitutiva do individual – condiz melhor com a democracia do que a concepção iluminista do si próprio, por produzir mais interdependência. Nós, cidadãos, companheiros de uma democracia constitucional

aceitamos que os limites da nossa interdependência “são colocados pelo que *nós* podemos levar à sério. Isso, voltando, é determinado pela nossa formação, nossa situação histórica” (ORV, p. 246). Nesse plano, vemos o progresso “enquanto a história do fazer antes do que do encontrar, dos empreendimentos poéticos dos indivíduos e comunidades radicalmente situados, ao contrário do gradual desvelamento, através do uso da ‘razão’, de ‘princípios’, ‘direitos’ ou ‘valores’” (ORV, p. 247). O empreendimento poético é, no apreço ao paradoxo, entrever as sombras gigantescas que o futuro lança sobre o presente. Se os seres humanos só contam consigo mesmos, então terão de usar mesmo a imaginação para fazer o que outrora esperavam que os deuses, ou o conhecimento científico da natureza intrínseca da realidade pudessem fazer (Cf. PENC, p. 86-87).

Os pragmatistas apagarão a imagem da razão como uma faculdade que distingue a essência estável que se oculta nos eventos em constante mudança. Eles pensam a racionalidade ampliada como simplesmente uma disposição maior para considerar sugestões imaginativas para a mudança. Esse modo de pensar significa que não há mais algo como ‘natureza humana’ para a filosofia ou a ciência descobrir, pois os seres estão em contínua recriação de si mesmos. Assim, a política sempre será uma questão de tentativa e erro – de experimentar novas instituições (como as criadas pela Revolução Francesa e pela Revolução Bolchevique) e de ser guiada pelo sucesso ou fracasso dessas experiências. (PP, p. 26).

Aqui, a objeção pode ser sobre o tipo de ser humano que se está esperando, no sentido de postular que as instituições democráticas têm de ser mensuradas pelo tipo de pessoa que elas criam, ao que Rorty não hesita: “mesmo se os tipos de caráter típicos das democracias liberais *forem* adutores, calculistas, mesquinhos e não-heróicos, a prevalência de tais pessoas pode ser um preço razoável a pagar pela liberdade política” (ORV, p. 248).

## **2.2 Justiça como lealdade**

Para Rawls (2002, p. 04), “uma sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas”. Salienta o autor que, por um lado, há uma identidade de interesses e por outro, um conflito de interesses. A identidade “possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus esforços” (2002, p. 04-05). O conflito, por sua vez, ocorre porque os membros de uma sociedade “não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores

produzidos pela cooperação mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor” (2002, p. 05).

Rorty deseja, ao seu modo de conceber a tarefa do filósofo liberal, persuadir-nos acerca do papel fundamental da identidade que reforça a lealdade e a solidariedade.

## [i]

A vida social caracteriza-se, via de regra, como um sucessivo de tensões e contradições que podem ser melhor percebidas e tematizadas na medida em que estamos e nos assumimos politicamente na perspectiva democrática. Não que a democracia seja redentora, no sentido da superação dos dilemas advindos das tensões e das contradições; ela é condição para que elas sejam conhecidas. Ilustremos a questão com um exemplo narrado pelo nosso autor (PP, p. 103-104):

considere a hipótese plausível de que as instituições democráticas e livres são viáveis somente quando sustentadas por uma riqueza econômica alcançável regionalmente mas impossível globalmente. Se essa hipótese estiver correta, democracia e liberdade no Primeiro Mundo não serão capazes de sobreviver a uma completa globalização do mercado de trabalho. Assim, as democracias ricas enfrentarão a escolha entre perpetuar suas próprias tradições e instituições democráticas e lidar de maneira justa com o Terceiro Mundo. Fazer justiça ao Terceiro Mundo implicaria a exportação de capitais e empregos até que tudo estivesse nivelado – até que um dia de trabalho honesto, em um canal de irrigação ou em um computador, não signifique um salário mais alto em Cincinnati ou Paris do que em uma pequena cidade de Botswana. Mas, então, é possível argumentar, não haverá dinheiro para sustentar as bibliotecas públicas, redes de TV e jornais concorrentes, educação liberal amplamente disponível e todas as outras instituições necessárias para produzir o esclarecimento da opinião pública e, assim, manter os governos mais ou menos democráticos. O que, com base nessa hipótese, as democracias ricas deveriam fazer? Deveriam ser leais a si mesmas e umas com as outras? Manter sociedades livres para um terço da humanidade à custa dos outros dois terços? Ou sacrificar a benção da liberdade política por causa da justiça econômica igualitária? [...] Deve-se contrair o círculo por razões de lealdade ou expandi-lo por razões de justiça?

A partir desse exemplo, Rorty convida-nos a refletir se deveríamos pensar nesse dilema como um conflito entre lealdade e justiça ou entre lealdade para com pequenos grupos e lealdade para com grupos maiores (PP, p. 104). A intenção do autor é dizer que podemos substituir, sem perdas, a noção de justiça pela de lealdade para com os concidadãos, ou para com a espécie humana, ou para com todas as coisas vivas. Tal substituição equivale a “borrar a linha entre razão e



sentimento, entre validade universal e consenso histórico” (PP, p. 105), projeto inadmissível para um kantiano, que distingue a justiça como aquilo que se origina da razão capaz de impor obrigações morais universais e incondicionais, e a lealdade como aquilo que se origina do sentimento, a partir das relações de afeto.

Dissonante de Kant, Rorty não vê conflito entre obrigação moral e sentimento. Está convencido que a questão é melhor apresentada como um conflito entre conjuntos de lealdades.

A idéia de uma obrigação moral *universal* de respeito à dignidade humana é substituída pela idéia de lealdade para com um grupo muito mais amplo – a espécie humana. A idéia de que a obrigação moral amplia-se mesmo para além do grupo mais amplo formado pela espécie torna-se a idéia de lealdade para com todos aqueles que, como nós, podem experimentar dor – até vacas e cangurus –, ou talvez mesmo para com todas as coisas vivas, como árvores (PP, p. 106).

A questão é melhor descrita em termos de lealdades porque “a identidade moral de alguém é determinada pelo grupo ou grupos com os quais esse alguém se identifica – o grupo ou grupos em relação àquilo a que tal indivíduo não pode ser desleal e ainda continuar a ser ele mesmo” (PP, p. 106). Ao aceitar essa descrição da identidade moral, já não podemos assentar nossos argumentos no pressuposto kantiano da razão como a única capaz de obrigar moralmente. O pragmatismo abre mão da idéia de uma natureza humana verdadeira que responde ao chamado da razão e que pode ser invocada como garantia para a justiça. Rorty diz que não-kantianos podem concordar que “um eu é um centro de gravidade de narrativa” e que “em sociedades não tradicionais, a maioria das pessoas tem várias narrativas a sua disposição e, portanto, várias e diferentes identidades morais” (PP, p. 107). Cada eu vive, por assim dizer, “um esforço para alcançar a criação de si por meio do reconhecimento da contingência” (CIS, p. 61). Conhecer-se é criar-se ou, então, empregar um jogo de linguagem herdado de outro, aceitar a descrição que outro já havia feito previamente.

Rorty sabe que essa proposta de apreciar a contingência é um programa difícil de ser levado a termo. Estamos como que condenados pela tradição filosófica que concebe a vida humana como um triunfo na medida em que transmuta o mundo do tempo, da aparência e da opinião individual em outro mundo: o mundo da verdade perdurável. Com Nietzsche, o triunfo está na possibilidade de uma outra redenção, que inclui fugir das descrições herdadas e dar-se a luz a si mesmo (Meurer, 2008, p. 80).

Para Kant, a moralidade começa “rala”, na forma de uma idéia ou “um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade” cuja representação “chama-se um mandamento, e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*” (Kant, 2005, p. 48). Posteriormente, desenvolve-se de modos diferentes, tornando-se “caudalosa” com o tempo. Rorty procura inverter essa relação ralo-caudaloso<sup>23</sup>, com o argumento de que a moralidade não começa como uma obrigação, “mas como uma relação de confiança recíproca entre os laços internos próximos de um grupo”, e “comportar-se moralmente é fazer o que surge com naturalidade” e “respeitar a confiança que depositaram em nós. A obrigação, como oposição à confiança, entra em cena apenas quando a lealdade para um grupo menor entra em conflito com a lealdade a um grupo maior” (PP, p. 105-106). Dito de outro modo, “inventamos a lei quando já não podemos fazer o que fazemos naturalmente, quando a rotina já não serve, o hábito e o costume já não são suficientes” (EOU, p. 98). O hábito e o costume tornam-se insuficientes na medida em que o caudaloso vai ficando gradativamente mais ralo:

Sabe-se mais sobre a própria família do que sobre a aldeia em que se vive, mais sobre a aldeia do que sobre a nação à qual pertence, mais sobre a nação do que sobre a humanidade como um todo, mais sobre o ser humano do que sobre ser simplesmente uma criatura viva. Estamos em uma posição melhor para decidir quais diferenças entre indivíduos são moralmente relevantes quando lidamos com aqueles que podemos descrever caudalosamente, e em uma posição pior quando lidamos com aqueles que somente podemos descrever de modo ralo. É por isso que, conforme os grupos se ampliam, a lei tem de substituir os costumes, e princípios abstratos tem de substituir a *phronésis*. Assim, os kantianos estão errados ao entenderem *phronésis* como um adensamento de princípios ralos e abstratos (PP, p. 107).

Rorty duvida que os princípios abstratos tenham força para vencer as lealdades a pequenos grupos. “Princípios morais são ótimos em curso de Ética para calouros, mas não como incentivo à ação política” (CCCO, p. 70). A força dos princípios adviria, segundo Kant, da prioridade que um princípio tem sobre as lealdades; da prioridade da razão sobre o sentimento; da prioridade do “ralo” sobre o “caudaloso”. Notamos que o caráter predominantemente individualista da razão moderna mostra clara repercussão na tônica política que molda a cultura e a sociedade. Conjeturamos que o caráter individualista da nossa cultura é um bom

---

<sup>23</sup> A imagem “ralo-caudaloso” é tomada de WALZER, Michael. *Thick and thin: moral argument at home and abroad*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994. (cf. PP, p. 105).

ponto de partida para compreender a macro situação social que desafia nossas instituições.

A posição crítica do individualismo a que somos conduzidos resulta, portanto, em primeiro lugar, das conseqüências do predomínio da auto-compreensão individualista das sociedades modernas – tão indesejáveis quanto de difícil remoção. E é em nome de conseqüências igualmente nefastas que essa posição também não admite ser identificada com qualquer dos coletivismos que até aqui se arvoraram em solução da vida social, se com coletivismo se quer significar a tese de *uma entidade social uniforme e unitária*, em que as individualidades devessem ser ou dissolvidas, por bem, ou torturadas, por mal (Carvalho Filho, 2006, p. 23-24).

Carvalho Filho nota que, dada a valorização do indivíduo, a Era Moderna jamais conseguiu um equilíbrio satisfatório dos valores centrais consignados como liberdade, igualdade e solidariedade. “Ele [o equilíbrio] se apresentou sempre desconjuntado sob o domínio de apenas um ou, no melhor dos casos, de dois desses valores. A consigna esquecida, é claro, é a solidariedade” (Carvalho Filho, 2006, p. 26).

Para afirmar a obrigação moral de nutrir um sentimento de solidariedade com todos os outros seres humanos sem relacioná-lo ao argumento filosófico tradicional segundo o qual a nossa humanidade essencial repercute a presença da solidariedade, Rorty postula que nosso “sentimento de solidariedade atinge sua intensidade máxima quando aqueles com quem nos solidarizamos são vistos como ‘um de nós’, expressão em que ‘nós’ significa algo menor e mais local do que a raça humana” (CIS, p. 315). Acrescenta o autor que

Não precisamos pressupor um “nós” *persistente*, um sujeito metafísico trans-histórico, para contar histórias de progresso. O único nós que precisamos é um “nós” local e temporário [...] desde que abandonamos as tentativas metafísicas de encontrar um “si próprio verdadeiro”, podemos continuar a falar como os si próprios históricos e contingentes que achamos que somos (ORV, p. 284).

Um “nós” persistente é, de alguma forma, uma teoria acerca da natureza humana, o que nos leva a uma questão importante: por que Rorty não crê que os teóricos deveriam especular sobre a condição humana e refletir criticamente sobre os problemas de seu tempo, inclusive sugerir como poderia converter-se a solidariedade em uma parte mais vital da interação humana?

São muitos os que tratam de dar argumentos teóricos a favor de uma maior solidariedade humana, mas não penso que tenham conseguido algo. Não

que eu tenha um poderoso argumento *a priori* contra a teoria; simplesmente observo o itinerário dos novelistas e o dos teóricos (CL, p. 47).

O valor secundário dos argumentos teóricos acerca da solidariedade é avaliado pelos críticos como expressão do relativismo. Conferir-lhes um valor derradeiro é, para Rorty, uma espécie de transcendentalismo.

## [ii]

Ao descrever a justiça como lealdade, recorrendo à expressão “um de nós” como caracterizadora da moralidade caudalosa, Rorty provoca no leitor uma interrogação pragmática: o que pode ser feito para ampliar a extensão do “um de nós”? Que conseqüências práticas podemos esperar dessa ampliação? No que segue, tentaremos mostrar que Rorty vê a educação para a sentimentalidade como um caminho para ampliar a extensão do “um de nós” e, assim, rumar para comunidades mais inclusivas. Sobressai-se, nessa argumentação, o texto *Human rights, rationality and sentimentality*<sup>24</sup>, de 1993.

Nosso autor marca o início da discussão recordando algumas barbáries feitas em nome da “verdadeira” humanidade. Cita, inicialmente, uma reportagem feita na Bósnia e publicada em Nova York, onde se lê que “para os sérvios, os muçulmanos não são humanos”. Em seguida, avalia:

Os sérvios estão agindo em nome dos interesses da verdadeira humanidade ao eliminarem a pseudo-humanidade e purificarem o mundo. Nesse aspecto, sua auto-imagem lembra aquela dos filósofos moralistas que esperam eliminar o preconceito e a superstição do mundo. Essa limpeza permitiria a nós nos elevarmos acima da animalidade ao sermos, pela primeira vez, completamente racionais e, portanto, completamente humanos (VP, p. 200).

Exemplos semelhantes podem ser coletados em notícias mais recentes<sup>25</sup>. A barbárie em nome da “verdadeira” humanidade manchou o século XX e não estamos livres de novas ocorrências de repercussão mundial. Ainda hoje, sobram intenções de purificação do mundo em nome de uma descrição essencial do humano.

<sup>24</sup> *Human rights, rationality and sentimentality* (1993) – traduzido como Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade. Manuseio aqui a edição portuguesa (VP, p. 199-223) e a edição alemã (WF, p. 241-268).

<sup>25</sup> No momento da revisão desse tópico (12.ago.2008), acessamos a *homepage* da Reuters Brasil <<http://br.reuters.com>> e manchete principal noticiava: “Geórgia processará Rússia por limpeza étnica”.

Para Rorty, são três as formas paradigmáticas de afirmar uma “verdadeira” humanidade: (a) distinguindo humano e animal, como fizeram os sérvios no tratamento dispensado aos muçulmanos; (b) distinguindo adulto e criança, como quando se diz “que pessoas ignorantes e supersticiosas são como crianças; elas só atingirão a verdadeira humanidade se forem educadas adequadamente” (VP, p. 201) e (c) distinguindo homem e mulher, excluindo esta da “verdadeira” humanidade “ao usar “homem” como sinônimo de “ser humano”. Cada uma dessas formas expressa um receio de degradação: ser de outra cultura, ser criança e ser mulher é degradante<sup>26</sup>. Assim, cada uma dessas formas implica uma prática de exclusão: a primeira exclui outras culturas, a segunda exclui crianças e a terceira exclui mulheres. “Ser um não-macho é o terceiro modo de ser um não-humano” (VP, p. 202).

O pragmatista não é o primeiro filósofo a empenhar-se por comunidades mais inclusivas. Essa é uma demanda clássica dos filósofos políticos e o modo mais recorrente de tentar minimizar a exclusão tem sido justamente a busca de uma teoria sobre a natureza humana essencial, algo capaz de suportar os argumentos a favor das outras culturas, das crianças e das mulheres. Rorty chama a atenção que

a maior parte das comunidades humanas mantem-se excludentes; seu senso de identidade e a auto-imagem de seus membros dependem do orgulho de não serem certos outros tipos de pessoas: pessoas que adoram o deus errado, comem comidas erradas, ou têm outras crenças e desejos perversos e repelentes (FRD, p. 103-104).

Para o pragmatista, o que pode agregar para a ampliação da inclusão? Há premissas inelimináveis, consistentes e eficazes para a possibilidade ou obrigação de construir uma comunidade includente planetária?

Nosso autor não se mostra muito propenso a levar a sério teorias ontológicas do tipo “O que somos?” sobre a natureza humana. Esse gênero de teoria soa dissonante para alguém que compreendeu “que a principal lição, tanto da história quanto da antropologia, é a nossa extraordinária maleabilidade. Começamos a nos considerar como um animal flexível, versátil, automoldável, em vez de um animal

---

<sup>26</sup> Se a afirmação da “verdadeira” humanidade vê a feminização como a derradeira degradação, Rorty põe-se em defesa das mulheres. Ver “Feminismo e Pragmatismo” in: VP, p. 245-281.

racional ou cruel” (VP, p. 202-3). Implicitamente, tal postura aceita que, quanto às escolhas morais, nenhum dado relevante separa humanos de animais. A noção “ser humano” é uma proposição; um fato cultural.

Um modo de rejeitar essa afirmação é chamá-la de “relativismo cultural”. Pode-se expressar essa indignação para defender que nossa cultura de direitos humanos é moralmente superior a outras. Pontua Rorty: “até concordo que a nossa é moralmente superior, mas não acho que essa superioridade conta pontos a favor da existência de uma natureza humana universal” (VP, p. 204).

Tradicionalmente, a afirmação de uma natureza humana universal insiste na racionalidade como “o nome do atributo compartilhado pelos humanos em que supostamente estaria a base da moralidade” (VP, p. 204). Dito de outro modo, o desejo universal de verdade seria o fundamento para a política democrática, como se houvesse

um acordo humano universal a respeito da suprema desejabilidade da verdade, com duas outras premissas: que a verdade é correspondência com a realidade e que a realidade tem uma natureza intrínseca. Dadas essas três premissas, eles [os filósofos que afirmam uma natureza humana universal] tratam de defender que a verdade é uma, e que o interesse humano universal pela verdade oferece o motivo para criar uma comunidade includente. Quanto mais descobrimos a respeito dessa verdade, tanto mais terreno comum partilharemos, e mais tolerantes e includentes nós, por isso, nos tornaremos. A ascensão de sociedades relativamente democráticas e tolerantes, há alguns séculos, é atribuída à crescente racionalidade dos tempos modernos, em que “racionalidade” quer dizer o emprego de uma faculdade inata orientada para a verdade (FRD, p. 104-105).

Ao considerar que projetos fundacionistas como esse estão obsoletos e que a racionalidade é melhor descrita como uma tentativa de tornar nossa rede de crenças tão coerente e estruturada quanto possível, Rorty concebe que a tarefa do filósofo passa a ser “uma questão de tornar nossa própria cultura – a cultura dos direitos humanos – mais autoconsciente e poderosa, em lugar de demonstrar a superioridade dela em relação a outras culturas por meio de um apelo a algo transcultural” (VP, p. 204). Insistir em uma natureza humana a-histórica requer premissas reconhecidas como verdadeiras independentemente das intuições morais às quais se referem. Só assim faz sentido afirmar “que nossas intuições morais são lembranças da Forma do Bem, que somos filhos desobedientes de um Deus

amoroso ou que os seres humanos diferem de outros tipos de animais por terem dignidade em lugar de mero valor” (VP, p. 205).

Os pragmatistas pioneiros pensavam que a investigação consistia na solução prática de problemas; que a crença é guiada pela ação. Com essa influência, Rorty pergunta-se acerca da importância do conhecimento em relação à moral.

*Por que o conhecimento tornou-se muito menos importante para nossa auto-imagem do que era há duzentos anos? Por que a tentativa de encontrar a cultura na natureza e a obrigação moral no conhecimento de universais transculturais parece muito menos importante para nós do que parecia para o Iluminismo? Por que a questão “Os seres humanos realmente têm os direitos enumerados na declaração de Helsinkí?” causa tão pouca repercussão e desperta tão pouca atenção? Em resumo, por que a filosofia moral tornou-se uma parte inconspícua de nossa cultura? (VP, p. 208).*

E continua:

Uma resposta simples para essas questões é: porque entre a época de Kant e a nossa, Darwin dissuadiu muitos intelectuais da idéia de que os seres humanos contêm um ingrediente especial a mais. Ele convenceu a maioria de nós de que somos animais excepcionalmente talentosos, animais inteligentes o suficiente para tomar conta da nossa própria evolução (VP, p. 208).

O Darwin de Rorty desempenha um papel importante para turvar a idéia do filósofo como especialista na natureza e limites do conhecimento e, por isso, uma espécie de árbitro cultural supremo. Esse é o núcleo do argumento rortiano da defesa do “desejo crescente de substituir a esperança por conhecimento” (VP, p. 209). “Ser humano” é uma expressão de sentido impressionantemente maleável, ao ponto de uma investigação perder o interesse em questões a-históricas sobre sua natureza.

Se não podemos justificar nossa capacidade de inclusão no argumento de algo universalmente presente em nós, o que dispomos para manter a conversação que evita a crueldade?

Seria útil parar de dar a resposta “Nós podemos conhecer e eles podem apenas sentir” à pergunta “O que nos faz diferentes dos outros animais?”. Deveríamos substituir essa resposta por “Nós podemos sentir *uns pelos outros* algo em uma extensão muito maior do que eles”. Essa substituição nos permitiria desenredar a sugestão de Cristo, de que o amor é mais importante do que o conhecimento, da dos neoplatônicos, de que o conhecimento da verdade nos tornará livres, pois enquanto pensarmos que existe um poder a-histórico que trabalha em favor da justiça – um poder

chamado verdade ou racionalidade – não seremos capazes de ignorar o fundacionismo (VP, p. 211-212).

Essa passagem, densa e sintética, é de extrema importância para compreender a filosofia política de Rorty. Através dela, Rorty pretende operar um giro anti-platônico na filosofia moral. “Ao insistir que poderia, invocando um poder superior ao sentimento, o poder da razão, reeducar pessoas que haviam amadurecido sem adquirir os sentimentos morais adequados, Platão entregou à filosofia moral uma pista errada” (VP, p. 212).

Ao destacar a racionalidade como recurso para a moral, a filosofia tradicional encontra dificuldades diante de casos em que alguém trata um pequeno grupo de pessoas de maneira irrepreensível enquanto fica indiferente a todo sofrimento fora desse pequeno grupo. Onde reside o problema desse tipo de maldade, a maldade da cruel indiferença? Teria, na educação dessa pessoa, ocorrido uma privação da verdade ou do conhecimento moral? Rorty acena que a resposta do fundacionista tende a mencionar alguma privação de conhecimento. Para nosso autor, se houve privação do conhecimento, essa não foi a principal privação.

Seria melhor, mais concreto, mais específico e passível a sugestões de possíveis remédios pensar que elas [pessoas desse tipo] foram privadas de mais outras duas coisas concretas: segurança e compreensão. Com “segurança” quero dizer condições de vida suficientemente livres de risco para fazer com que as diferenças de uma pessoa não tivessem influência sobre seu auto-respeito, seu senso de valor. [...] Por “compreensão” tenho em mente o tipo de reações que encontramos mais nos atenienses depois de eles terem visto *Os Persas*, de Ésquilo (VP, p. 216).

A importância da segurança e da compreensão pode ser detalhada pela hipotética ausência delas.

Quanto mais difíceis são as coisas, mais cedo as pessoas sentem, mais perigosa é a situação, de menos tempo ou forças as pessoas dispõem para pensar como seria ser igual àqueles outros com os quais não se identificam imediatamente. A educação sentimental funciona apenas com pessoas que podem relaxar durante um tempo suficiente para ouvir (VP, p. 216).

Desse argumento segue que o progresso nos sentimentos – essa “habilidade crescente de enxergar similaridades entre nós mesmos e as pessoas diferentes de nós como mais importantes do que as diferenças (VP, p. 217) – é algo que requer certas condições favoráveis muito peculiares, típicas das democracias ricas. Não é em qualquer contexto que se consegue superar a idéia de que o sentimento é o lado



fraco ou irracional do homem. Em casos onde as necessidades básicas são supridas mediante disputas de morte, a insistência na incondicionalidade da obrigação moral pode lograr efeitos práticos desejáveis. Homens bem nutridos, que se sentem seguros e compreendidos, podem “confiar mais nas sugestões do sentimento do que nos comandos da razão” enquanto alimentam a esperança de que “as pessoas poderosas gradualmente deixarão de oprimir os outros ou de permitir a opressão apenas por bondade em lugar de por obediência à lei moral” (VP, p. 218).

Sinalizamos, nas linhas anteriores, uma resistência à idéia de que a sentimentalidade pode ser nosso melhor recurso, a fim de preparar o leitor para um argumento muito perspicaz do nosso autor. Pergunta-se ele sobre o porquê dessa resistência e assinala

que Nietzsche deu a resposta certa a essa questão: nós resistimos levados pelo ressentimento. Nós nos ressentimos da idéia de que teremos de esperar que o forte volte seus olhinhos vorazes para o sofrimento do fraco, que ele abra devagar seu pequeno coração empedernido. Esperamos desesperadamente que exista algo mais forte e poderoso capaz de *ferir* o forte caso ele *não* se disponha a fazer isso – se não um Deus vingador, um proletariado vingador ou, pelo menos, um superego vingador ou, em último caso, a majestade ofendida do tribunal da pura razão prática de Kant. A esperança aflita por um aliado poderoso e não contingente é, de acordo com Nietzsche, o ponto central comum ao platonismo, à insistência religiosa na onipotência divina e à filosofia moral kantiana (VP, p. 219).

A conclusão rortiana pontual desse tópico de análise é que o conhecimento de uma verdade sobre o que temos em comum uns com os outros não conta como pré-requisito para uma educação e para uma motivação moral.

### [iii]

O tópico anterior deixou vago o debate acerca da diferença cultural, entre outros. Tal questão é tratada em *Rationality and cultural difference*<sup>27</sup>, que Rorty publicou em 1992. Nossa análise indica que esse texto oferece importantes contribuições ao tema aqui em questão: a justiça com lealdade. Nesse trabalho Rorty tematiza as relações entre racionalidade e cultura, a despeito de situações como “quando dizemos que algumas culturas são mais racionais e, portanto, melhores do que outras” e “quando afirmamos que algumas culturas são menos racionalistas e,

<sup>27</sup> *Rationality and cultural difference* (1992) – traduzido como Racionalidade e diferença cultural. Trabalho com o texto da edição portuguesa (VP, p. 224-244) e a edição alemã (WF, p. 269-290).

portanto, melhores do que outras” (VP, p. 224). Inicia o autor distinguindo três sentidos do termo “racionalidade”:

Racionalidade 1 é o nome de uma habilidade que as lulas têm mais do que as amebas, que os seres humanos que usam linguagem têm mais do que os antropóides que não a utilizam e que os seres humanos armados de tecnologias modernas têm mais do que os que não estão armados com essas tecnologias: a habilidade de lidar com o meio ambiente e de ajustar as próprias reações aos estímulos ambientais de modos complexos e delicados. Algumas vezes, é chamada de “razão técnica”, outras, de “habilidade de sobrevivência”. É eticamente neutra, no sentido de que, por si só, não ajuda ninguém a decidir a qual espécie ou cultura seria melhor pertencer.

Racionalidade 2 é o nome de um ingrediente adicional que os seres humanos possuem e os brutos não. A presença desse ingrediente em nós faz com que usemos modos para descrever a nós mesmos que diferem dos que utilizamos para descrever organismos não-humanos. Sua presença não pode ser reduzida a uma diferença no grau de racionalidade 1 possuída. Distingue-se por estar relacionada a objetivos que não são a mera sobrevivência; pode nos fazer chegar à conclusão, por exemplo, de que seria melhor morrer do que fazer certas coisas. Apelar para a racionalidade 2 significa estabelecer uma hierarquia de valor em lugar de simplesmente ajustar nos meios aos fins admitidos como certos.

Racionalidade 3 é quase sinônimo de tolerância, da habilidade de não ficar desconcertado demais com as diferenças em relação aos outros, de não responder agressivamente a tais diferenças. Esta habilidade está par a par com a disposição de alterar os próprios hábitos – não apenas para obter mais do que se deseja inicialmente, mas também para transformar-se em um outro tipo de pessoa, um tipo de pessoa que quer coisas diferentes das quais queria antes. A racionalidade 3 é acompanhada também da confiança na persuasão, em vez da força; numa inclinação para discutir em lugar de lutar, incendiar coisas ou banir pessoas. É uma virtude que torna os indivíduos e comunidades capazes de coexistir pacificamente com outros indivíduos e comunidades, de viver e deixar viver, e estabelece novos modos de vida, sincréticos, comprometidos. Portanto, nesse sentido, a racionalidade é às vezes pensada, como fez Hegel, como um quase-sinônimo de liberdade (VP, p. 224-225).

Para o nosso autor, essa distinção é premente. Se não a fizermos, corremos o risco de considerar evidente o que não é:

que os seres humanos bons na arte de armar-se de meios tecnológicos para satisfazer seus próprios desejos automaticamente adotarão os desejos corretos – desejos “de acordo com a razão” – e mostrarão tolerância aos que possuem desejos diferentes, pois entenderão como e porque esses desejos indesejáveis foram adquiridos. Isso produz a idéia de que o local onde surge a maior parte da tecnologia – o Ocidente – é também o melhor local para manter ideais morais e virtudes sociais (VP, p. 226).

Rorty duvida dessa assimilação e considera-se respaldado por pragmatistas da velha guarda, como Dewey, que contraria a idéia da racionalidade 2. Dito de modo preciso, “questões sobre racionalidade e diferenças culturais resumem-se a

questões sobre a relação entre racionalidade 1 e racionalidade 3. Nós [pragmatistas] simplesmente renunciamos a toda a idéia da racionalidade 2” (VP, p. 226).

Feita essa distinção, nosso autor também distingue três sentidos da noção de “cultura”.

Cultura 1 é simplesmente um conjunto de hábitos de ação compartilhados, hábitos que permitem aos membros de determinada comunidade humana conviver, tão bem quanto lhes é possível, com os outros membros e com o ambiente que os cerca. [...] a cultura 1 lembra a racionalidade 1. Existe uma diferença de complexidade e riqueza entre a cultura de um povoado agrícola e a cultura do budismo, o mesmo tipo de diferença que separa a racionalidade 1 da ameoba da racionalidade 1 da lula, mas não uma diferença de tipo.

Cultura 2 é o nome de uma virtude. Nesse sentido, “cultura” significa algo como “cultura elevada”. [...] A cultura 2 pode ser adquirida pela educação e é um produto típico do tipo de educação reservada aos membros mais ricos e desocupados de uma sociedade. Em geral, é associada à racionalidade 3, como na sugestão de Matthew Arnold de que a delicadeza e o esclarecimento caminham juntos.

Cultura 3 é, grosso modo, sinônimo do que é produzido pelo uso da racionalidade 2. Supostamente, é o que vem ganhando terreno, à medida que a história se desenvolve, sobre a “natureza”, sobre o que compartilhamos com os brutos. É a superação do básico, irracional e animal por algo universalmente humano, algo que todas as pessoas e culturas são mais ou menos capazes de reconhecer e de respeitar (VP, p. 227-228).

Pensemos, inicialmente, na cultura 1. Sua apresentação usa conceitos importantes do pragmatismo enquanto mantém a afinação com o darwinismo. Fosse esse o único conceito de cultura, haveria como afirmar que determinada cultura é mais avançada que outra? Se abrimos mão de afirmar a superioridade de determinadas culturas, teremos de aceitar que qualquer cultura 1 deve, *prima facie*, ser preservada. Isso equivale a defender a preservação de culturas como a “dos campos de concentração, das gangues criminosas, das conspirações internacionais dos banqueiros” (VP, p. 228). Ao mencionar esses exemplos, Rorty leva-nos a concordar “que ficaríamos melhor sem algumas culturas”. Certamente, tal afirmação é tensa: por um lado, aceitamos a importância de preservar o que levou tempo para desenvolver-se e solidificar-se; por outro, verificamos “a necessidade prática de ameaçar ou exterminar determinadas culturas”<sup>28</sup> (p. 228). Ciente dessa tensão, Rorty pergunta-se sobre a origem da idéia de que toda e qualquer cultura deve ser preservada. Em sua avaliação,

---

<sup>28</sup> A cultura da máfia, dos assassinos e dos nazistas devem ser exterminadas, diz Rorty.

essa idéia não teria surgido se não tivéssemos adquirido o hábito de tratar várias culturas 1 como obras de arte que, automaticamente, mereceriam ser apreciadas como exemplos do triunfo de determinada cultura 3 sobre a natureza, e, a partir daí, inferido que não apreciar e não estimar triunfos como esse seria um sinal de falha na cultura 2. Essa falha seria filistéia, insensível, uma traição tanto da cultura 2, quanto da cultura 3 (VP, p. 228).

Nosso autor afirma explicitamente que a proposta de tratar todas as culturas como uma obra de arte foi difundida “por intelectuais de esquerda do Ocidente contemporâneo” (VP, p. 228), motivada ou, ao menos, acompanhada “de um sentimento de culpa quanto ao ‘eurocentrismo’ e de uma revolta para com a idéia de que uma cultura pode ser tratada como menos ‘válida’ do que outra” (p. 228-229). Avalia o pragmatista que

esse conjunto de atitudes é uma tentativa de preservar a noção kantiana de “dignidade humana” mesmo depois de termos abandonado a de racionalidade 2. Uma tentativa de recriar a distinção kantiana entre valor e dignidade pensando que todas as culturas humanas, senão todos os seres humanos, possuem um valor incomensurável, como se estivessem cercados da mesma aura que, para as pessoas da cultura 2, envolve as obras de arte. No entanto, essa versão não racionalista do kantianismo tenta, com freqüência, combinar a afirmação de que todas as culturas são igualmente válidas com a afirmação de que algumas culturas 1 – ou, pelo menos, a cultura ocidental moderna – são “doentes”, “estéreis”, “violentas” ou “vazias” – vazias do que daria “validade” a todas as culturas 1 (VP, p. 229)

E a crítica aos intelectuais de esquerda prossegue:

Ter cultura 2, entre os intelectuais de esquerda da atualidade, significa ser capaz de considerar todas as culturas oprimidas – todas as vítimas do colonialismo e do imperialismo econômico – como mais valiosas do que qualquer coisa feita pelo/no Ocidente contemporâneo. Essa exaltação do não-ocidental e do oprimido [...] depende de uma má inferência feita a partir da premissa de que o que torna as culturas valiosas não tem nada a ver com o poder, a partir da conclusão de que a fraqueza, a falta de poder, assim como a pobreza, são índices de valor, realmente um índice de algo que possui uma aura, algo parecido com a santidade (VP, p. 230)

Considerando essas distinções e essa crítica, qual é a visão pragmatista acerca da diferença cultural? Rorty procura esboçá-la fazendo-se discípulo de Dewey, para quem a idéia de um elemento a-histórico, essência do humano, deve ser abandonada.

Se no vocabulário da evolução biológica falamos de genes, sugere Rorty que a contraparte cultural destes são “palavras de aprovação moral, expressões musicais, *slogans* políticos, imagens estereotípicas e epítetos insultantes” (VP, p.

230). Nosso autor chama a contraparte cultural do gene de *meme*<sup>29</sup>. Dessa forma, crê-se na perspectiva de Dewey, cujo pensamento buscava “tornar as categorias do pensamento moral e do pensamento político contínuas àquelas usadas na avaliação da evolução biológica” (p. 230).

Exatamente como o triunfo de uma espécie sobre outra – sua habilidade de usurpar o espaço antes ocupado por outra – pode ser visto como o triunfo de um conjunto de determinados genes, o triunfo de uma cultura sobre a outra pode ser visto como o triunfo de um conjunto de *memes*. Do ponto de vista deweyano, nenhum triunfo é indicação da existência de virtudes especiais – por exemplo, de um “direito” ao triunfo ou da proximidade em relação a um objetivo da Natureza ou da História. Os triunfos são apenas resultado da concatenação de circunstâncias contingenciais. (VP, p. 231)

Assim como na evolução biológica não existe um critério de seleção dos genes, também os *memes* não seguem “um critério para a seleção dos bons resultados em detrimento dos ruins” (VP, p. 231). Dessa analogia conclui nosso deweyano que

dada a hierarquia evolutiva fornecida por *nossos memes* – o panorama histórico contingente de determinada cultura 1 – os eventos passados e as possibilidades futuras são conectados proveitosamente por uma narrativa dramática sobre a crescente liberdade, a crescente racionalidade 3 (VP, p. 231).

O pragmatismo assume-se contrário a uma descrição da natureza que apresenta-a como uma força poderosa com a qual o homem pode racionalmente lidar. Não sendo uma força, “natureza” é apenas o nome “dos resultados de séries de oportunidades” (p. 232).

Para Dewey, existiria uma conexão, mas não uma conexão necessária e indissolúvel, entre o aumento da racionalidade 1, ocorrido em decorrência da tecnologia e da ciência moderna, e a racionalidade 3 – entre eficiência e tolerância. À medida que nos emancipamos mais em relação aos costumes – cada vez mais desejosos de, com o objetivo de lidar mais eficaz e prosperamente com nosso ambiente, fazer coisas por outros modos que não sejam aqueles utilizados por nossos ancestrais – ficamos mais receptivos à idéia de que boas idéias podem vir de qualquer lugar, de que elas não são prerrogativa de uma elite nem estão associadas a nenhum *locus* de autoridade. Em particular, o progresso tecnológico ajudou a derrubar a distinção tradicional entre a “alta” sabedoria dos padres e dos teóricos e a “baixa” esperteza dos artesãos, contribuindo, portanto, para a plausibilidade de um sistema democrático de governo (VP, p. 232).

A eficiência e a tolerância podem libertar, mas também podem oprimir. Se podem ser usadas para diminuir o sofrimento, com a mesma facilidade podem ser

---

<sup>29</sup> Indica Rorty que *meme* é “um termo popularizado recentemente por Rochard Dawkins e Daniel Dennet” (VP, p. 230).

usadas para aumentá-lo. Segue que “não existe nada de *intrinsecamente* emancipatório no maior grau de racionalidade 1. Não há uma razão, *a priori*, segundo a qual ele deveria produzir um maior grau de racionalidade 3” (VP, p. 233). Se, na prática, algumas vezes aconteceu, há outras razões historicamente específicas – como a retórica cristã de que somos todos irmãos e a tolerância religiosa<sup>30</sup> como integrante da retórica pública de grandes potências – a serem consideradas. Pensa Rorty que a retórica da filosofia pouco contribuiu para a produção de um maior grau de racionalidade 3. A filosofia predominante, focada em hierarquias a serviço de modelos de avaliação, busca antes confirmar a racionalidade 2. Esta é a descrição rortiana da filosofia em reconstrução de Dewey: uma filosofia empenhada em mudar sua auto-imagem ao afastar-se da idéia de racionalidade 2 e aproximar-se da racionalidade 1. Tal reconstrução leva-nos “a pensar em nós próprios como um *continuum* das amebas e lulas, ainda que também como um *continuum* dos humanóides mais flexíveis, livres e imaginativos que podem ser nossos descendentes” (VP, p. 234).

#### Descendentes flexíveis, livres e imaginativos

habitariam uma utopia socialdemocrática na qual os humanos causariam aos outros humanos muito menos sofrimento do que causam na atualidade, uma utopia na qual a irmandade humana seria concretizada de modos que hoje mal podemos imaginar. O ideal social unificador dessa utopia seria o equilíbrio entre a minimização do sofrimento e a maximização da racionalidade 3 – um equilíbrio entre a pressão para não ferir os outros e a tolerância a modos de vida diferentes, entre a vigilância contra a crueldade e a relutância em instituir um estado panóptico. Como bons pragmatistas, os habitantes dessa utopia não considerariam a si mesmos como aqueles que concretizam a verdadeira natureza da humanidade, que vivem de acordo com a racionalidade 2, mas simplesmente como aqueles que são mais felizes e livres e levam vidas mais ricas do que habitantes das comunidades humanas anteriores (VP, p. 234).

A utopia de Rorty é desejável. No entanto, cabe perguntar: como ela trata as diferenças culturais? Elas são preservadas ou harmonizadas? Quais são as perdas e os ganhos decorrentes?

O pragmatista hesita na resposta e, como lhe é característico, desenvolve considerações vagas: “não sabemos, mas parece não haver nenhuma razão em particular para esperarmos a imortalidade de algum conjunto contemporâneo de

---

<sup>30</sup> “A tolerância religiosa – a tolerância com questões de importância fundamental – geralmente prepara o caminho para a tolerância de outras diferenças” (VP, p. 233).

diferenças culturais em lugar de esperarmos que esse conjunto seja finalmente superado por outro, mais novo e interessante” (VP, p. 235). Essa hipótese vale também para as grandes tradições religiosas? Rorty pensa que sim.

No entanto, no que diz respeito ao cristianismo, islamismo, budismo e ao humanismo secular do Ocidente moderno, suspeitamos que, havendo paz, riqueza, sorte e racionalidade 3 utópica, essas culturas 1 serão extirpadas apenas quando novas culturas, no mínimo de igual grandeza, estiverem disponíveis (VP, p. 235).

Uma forma de criticar a perspectiva de Rorty é desenvolver uma outra descrição do humanismo do Ocidente moderno, mostrando como ele anula todas as culturas 1 ao mesmo tempo em que não é capaz de produzir diversidade. Podemos também argumentar que uma cultura 1 carece de capacidade de auto-crítica e, nessa medida, sua retórica de bondade e tolerância traveste seu filisteísmo e sua esterilidade violenta.

Convém que nos mantenhamos receptivos à idéia de que nossos descendentes vivam uma vida impregnada de racionalidade 3 e que a nossa sociedade torne-se gradativamente menos panóptica, recuperando a possibilidade da individualidade. O discurso otimista do pragmatista sugere que “a quantidade crescente de lazer, riqueza e segurança disponível nas sociedades tecnológicas” pode ser tomada “como algo que torna a individualidade – e, portanto, a racionalidade 3 – cada vez mais fácil” (VP, p. 240). Todavia, essa conexão entre ciência e alternativas políticas e culturais não é necessária. Para Rorty, a ciência não é um bom suporte para valores democráticos, já que pouco contribui para tirar “os seres humanos de uma cultura da resignação e levá-los para outra, de esperança” (VP, p. 241). Entende nosso autor que a arte pode fazer muito pela política. “Os poetas são os legisladores inconfessos do mundo, os sucessores adequados de padres e sábios” (p. 242)<sup>31</sup>. Tal preferência é um legado de Dewey:

Se perguntassem a Dewey quais atividades típicas da cultura 2 estão mais aptas a mediar os encontros entre as culturas 1, de modo a promover a racionalidade 3, acho que ele apontaria as memórias e os romances escritos por pessoas cujas vidas pessoais envolveram uma tensão entre culturas 1 (VP, p. 242).

---

<sup>31</sup> Aqui o texto alemão ajuda-nos ao explicitar melhor a proximidade contrastante entre *denken* (pensar) e *dichten* (poetar). Cf. WF, p. 288-289.

O artista é aquele que forçosamente teve de buscar modos concretos e não teóricos de misturar elementos de culturas 1 diferentes em função de sua autocriação e de sua criação artística. Experiências desse gênero confirmam, para Rorty, a “preferência por pequenos compromissos concretos em lugar de amplas sínteses teóricas” (VP, p. 243). Confessa o autor que teorias sintetizadoras sobre o “espírito” ou a “essência” de determinada cultura não são mais do que paliativos e que o trabalho mais importante

de construção de uma utopia multicultural global será feito por pessoas que, no curso dos próximos séculos, possam desemaranhar cada cultura 1 numa multiplicidade de finos fios e, depois, entrelaçar esses fios com outros, igualmente finos, retirados de outras culturas 1, promovendo assim o tipo de variedade na unidade característica da racionalidade 3 (VP, p. 243-244).

### 2.3 Justiça como solidariedade

A ausência de uma natureza humana comum não impossibilita a solidariedade.

Tal como eu uso esse termo [solidariedade], é o sentimento de que outras pessoas e nós mesmos formamos um ‘nós’; sentimos que o que lhes afeta afeta a nós, porque nós, em alguma medida, nos identificamos com eles. Meu argumento é que isso se consegue sobretudo notando pequenos detalhes das vidas marginais, e não elaborando teorias acerca do que têm em comum todos os seres humanos (CL, p. 47).

Para Rorty, não existe “a” solidariedade, no sentido de haver fundamentos normativos a serviço dela. A reformulação da noção de eu leva, conforme o autor, à reformulação do papel do intelectual dedicado à promoção da justiça social. Entendemos que Rorty procura praticar esse papel ao re-descrever a distinção entre público e privado.

A distinção entre público e privado – demandas que Rorty considera igualmente válidas, mas inconciliáveis – sugere a distinção entre solidariedade e autonomia.<sup>32</sup> A ausência de solidariedade equivale à crueldade e a ausência de autonomia remete-nos à dependência. Ambas, a solidariedade e a autonomia, são desenvolvidas pela literatura: há “os livros que nos ajudar a ser autônomos” e “os livros que nos ajudam a ser menos cruéis” (CIS, p. 235). A trajetória do pragmatista é curiosamente descrita como a trajetória de um amante de livros que satiriza “a imagem que os cientistas, os acadêmicos, os críticos e os filósofos têm de si, como

---

<sup>32</sup> “A distinção que trato de delinear é entre a autocriação individual e a responsabilidade pública” (CL, p. 46).



aqueles que decifram códigos, despem causalidades para revelar a essência, arrancam os véus da aparência para revelar a realidade” (PSH, p. 131).

O pragmatista amante de livros é um polêmico antiessencialista que faz paródias da metáfora da profundidade.

Dos gregos até nós, esse processo [de aumentar nossa compreensão] foi descrito geralmente com a ajuda de metáforas falocêntricas de profundidade. Quanto mais profunda e penetrante nossa compreensão de algo, assim dizem, mais afastados estamos da aparência e mais perto da realidade. Adotar o lema de Gadamer tem como efeito substituir essas metáforas de profundidade por metáforas de amplitude: quanto mais descrições estiverem disponíveis e quanto maior a integração entre elas, melhor nossa compreensão do objeto identificado por qualquer dessas descrições (PZ, p. 127).

De acordo com essa paródia, é inadequada a “noção de que há significados profundos escondidos do vulgo, significados que só os suficientemente felizes para terem conseguido decifrar um código muito difícil podem conhecer” (PSH, p. 131).

Rorty oferece-nos uma narrativa “semi-autobiográfica” da trajetória do pragmatista amante de livros.

O gabarito que coloco em todo livro que encontro é uma narrativa semi-autobiográfica da Trajetória do Pragmatista. No início desse romance específico de busca, o Perseguidor da Iluminação começa a compreender que todos os grandes dualismos da filosofia ocidental – realidade e aparência, irradiação pura e reflexo difuso, mente e corpo, rigor intelectual e sentimentalismo sensual, semiótica organizada e semiótica irregular – podem ser dispensados. Não devem ser sintetizados em unidades maiores, ou *aufgehoben*, mas sim ativamente esquecidos. Um estágio inicial de Iluminação surge quando a pessoa lê Nietzsche e começa a pensar em todos esses dualismos apenas como metáforas para o contraste entre um estado imaginário de poder, domínio e controle totais e a própria impotência atual. Um outro estado é alcançado quando, depois de reler *Assim falou Zarathustra*, a pessoa acaba dando risada. A essa altura, com uma pequena ajuda de Freud, a pessoa começa a ouvir falar do Desejo de Poder como um simples eufemismo pretensioso da esperança masculina de oprimir as mulheres, ou da esperança da criança de se vingar da mamãe e do papai. O estágio final da Trajetória do Pragmatista ocorre quando a pessoa começa a ver todas as suas peripécias anteriores não como estágios ascendentes para a Iluminação, mas apenas como os resultados contingentes do encontro com vários livros que por acaso lhe caíram nas mãos (PSH, p. 133).

Tal trajetória passa por livros pertinentes “a nossas relações com os outros, para nos ajudar a notar os efeitos de nossos atos sobre outras pessoas. Pertinentes à esperança liberal e à questão de como conciliar ironia privada com essa esperança” (CIS, p. 235).

A solidariedade que Rorty deseja nos cidadãos da sua comunidade liberal é ancorada na capacidade individual de (a) “ver os efeitos das práticas e instituições sociais nos outros” – por exemplo, a escravidão, a pobreza e o preconceito e (b) “ver os efeitos de nossas idiossincrasias privadas sobre terceiros” – por exemplo “os modos como determinados tipos de pessoas são cruéis com outros tipos particulares de pessoas” (CIS, p. 235-236). Essas maneiras concretas de ser menos cruel são, para Rorty, especialmente encontradas em “livros que dramatizam o conflito entre os deveres do indivíduo para consigo mesmo e seus deveres para com os outros” (p. 253).<sup>33</sup>

A dramatização de conflitos, tal como descrita, contrasta com a visão kantiana de três esferas autônomas do eu: a busca cognitiva da crença verdadeira, a busca moral da ação correta e a busca estética da beleza. Entende Rorty que essa imagem tradicional “deixa pouco espaço para a ironia ou para a busca de autonomia” (CIS, p. 238). Dito de um modo um pouco mais combativo, Rorty pensa que Habermas, por exemplo, não é um texto pertinente para a autocriação privada.

O ironista liberal necessita do vocabulário público e do vocabulário privado. Por isso, sua pergunta básica em relação a um texto é pragmática: a que finalidade serve este livro? Há, percebe o autor, uma gama de finalidades declaráveis no presente, “num vocabulário final conhecido e largamente usado”, e uma outra que é “a finalidade de elaborar um *novo* vocabulário final” (CIS, p. 238). Nesse segundo grupo, distingue-se a finalidade de um novo vocabulário final privado e um novo vocabulário final público.

O primeiro é um vocabulário usado para responder a perguntas como “que serei?”, “que posso vir a ser?” e “que tenho sido?”. O segundo é um vocabulário usado para responder à pergunta “que tipos de coisas sobre que tipos de pessoas preciso notar?”. O tipo de pessoa que chamei de “ironista liberal” necessita desses dois vocabulários (CIS, p. 238-239).

Conceber a busca de perfeição privada como coincidente com o projeto de viver para os outros traz uma lastimável consequência: uma pessoa que não é

---

<sup>33</sup> O autor cita títulos de romances: *A cabana do pai Tomás* (Harriet Elizabeth de Stowe), *Os miseráveis* (de Victor Hugo), *Carolina* (de Theodore Dreiser), *O poço da solidão* (de Radclyffe Hall), *Black boy: infância e juventude de um negro americano* (de Richard Wright), *Middlemarch: um estudo da vida provinciana* (de George Eliot) e *A casa soturna* (de Charles Dickens).

ironista e não compreende o que é ser ironista. Ora, quem não é ironista e não compreende a ironia é um metafísico e sua afirmação típica é a crença de que o mais importante para cada um de nós é o que temos em comum com os demais. O único projeto privado que essa pessoa consegue imaginar é a busca de prazer.

Tal incompreensão da ironia é uma das razões por que é difícil convencer os metafísicos liberais de que alguns autores que dão prazer ao pequeno grupo de leitores que capta suas alusões, e que não são relevantes para a esperança liberal – como Nietzsche e Derrida – podem, ainda assim, ser figuras imponentes, capazes de mudar a direção do pensamento filosófico. Também é difícil convencer os metafísicos liberais do valor dos livros que nos ajudam a evitar a crueldade, não por nos advertirem contra a injustiça social, mas por nos advertirem contra as tendências para a crueldade que são inerentes às buscas de autonomia (CIS, p. 240).

O ironista liberal precisa ser alertado contra as tentações a ser cruel. E isso se faz, postula Rorty, através de livros que dramatizam a tensão entre a ironia privada e a esperança liberal. Com a esperança de tornar a questão mais compreensível, introduzimos a pergunta que o pragmatismo nos ensinou: o que funciona para esse fim? A primeira resposta de Rorty soa óbvia nessa altura da nossa argumentação: é improvável que as tentativas filosóficas de espremer nossos sentimentos morais para transformá-los em regras para a decisão logrem um efeito prático satisfatório. O ironista liberal não consegue, de modo nenhum, colocar-se acima da sua busca por perfeição privada e por solidariedade para julgar os méritos de cada uma de um ponto de vista neutro. Segue que “deveríamos parar de trabalhar no nível de abstrações povoadas por fantasmas pálidos como ‘a vida humana’, ‘a arte’ e ‘a moral’” (CIS, p. 247).

A solidariedade não repousa em uma verdade clara, transparente e amplamente aceita, mas em lembranças idiossincráticas. “A única coisa capaz de permitir a um ser humano combinar altruísmo e alegria, a única coisa que possibilita a ação heróica ou o discurso explêndido, é uma cadeia muito específica de associações com lembranças altamente idiossincráticas” (CIS, p. 256). Não cabe, por isso, uma teoria da solidariedade. A afirmação do autor não é uma afirmação metafísica sobre a natureza da solidariedade, tão pouco uma afirmação epistemológica sobre nosso conhecimento da solidariedade. “Ser impulsionado ou inspirado por uma imagem não é o mesmo que conhecer o mundo. Não precisamos postular um mundo fora do tempo, que seja a sede dessas imagens, para explicar a ocorrência delas ou seus efeitos sobre a conduta” (CIS, p. 256).

No limite da ausência de solidariedade está o ser humano primorosamente sensível a tudo que afeta ou serve de expressão para *suas* obsessões, e inteiramente indiferente a qualquer coisa que afete outras pessoas. Por isso, a forma mais peculiar e preocupante de crueldade é a “incuriosidade” (cf. CIS, p. 263). Supostamente, o pragmatista padece menos de incuriosidade do que o platônico, o kantiano ou o positivista. Isso porque compreende e descreve a sua filosofia como um gênero literário e identifica a arte como a presença conjunta de curiosidade, ternura, bondade e êxtase.

Se a curiosidade e a ternura são as marcas do artista, se ambas são inseparáveis do êxtase – de tal modo que, quando estão ausentes, não há deleite possível –, então, afinal, não há distinção entre o estético e o moral. O dilema do esteta liberal está resolvido. Tudo que se faz necessário para agir bem é fazer aquilo em que os artistas são bons – notar as coisas que a maioria das outras pessoas não nota, ter curiosidade sobre o que os outros presumem como fatos corriqueiros, enxergar a iridescência momentânea, e não apenas a estrutura formal subjacente. O artista curioso e sensível será o modelo da moral, porque será o único que sempre repara em tudo (CIS, p. 264).

Essa visão apresenta-se original e como digno ponto de debate. Identificar moral e arte, a ponto de ver no artista terno e curioso – “aquele que tem tempo para as fantasias dos outros, não apenas para as suas. Um poeta não obcecado, mas, apesar disso, alguém cujos poemas seriam capazes de produzir êxtase” (p. 264-265) – equivale a postular que todo mal do mundo é, em termos concretos, uma falta de terno interesse pelo outro. Para Rorty, tal curiosidade é a possibilidade de atingir um estado de ser em que a arte é a norma. A moral de Rorty consiste, pois,

em observar aquilo que se faz e, em particular, em notar o que as pessoas dizem. Pode transparecer, como muitas vezes transparece, que as pessoas estão tentando lhe dizer que sofrem. À medida que o indivíduo fica preocupado com a construção de sua própria forma de deleite [...] as pessoas tendem a sofrer ainda mais (CIS, p. 272).

Parece-nos praticamente relevante retomar a interrogação pragmatista, agora sobre as maneiras concretas de observar as alegrias e sofrimentos de alguém. Rorty, que costuma surpreender o leitor, apresenta uma inesperada resposta teórica: “a afirmação de Hegel tinha fundamento: a tese nos escapa à atenção, depois de passado algum tempo, a menos que capte o reflexo, o fogo pálido da reluzente antítese, novinha em folha” (CIS, p. 273). O leitor, que a essa altura já sente uma tênue curiosidade pela Trajetória do Pragmatista, acolhe essa frase como

significando que a indiferença de um terceiro é o primeiro modo provável de observar alegrias e sofrimentos de outros. O leitor que rechaça absolutamente qualquer passo da Trajetória talvez necessite de um exemplo para compreender. Diríamos, para este efeito, que a carência de uma criança de rua torna-se mais visível no consumo ostensivo da criança rica.

Rorty amante dos livros conclui sua argumentação enfatizando, mais uma vez, que

o objetivo dos romances, peças teatrais ou poemas não é representar corretamente emoções ou situações humanas. A arte literária, o uso não padronizado e imprevisível das palavras, de fato não pode ser aquilatada em termos de exatidão da representação. É que tal exatidão é uma questão de conformidade às convenções, e a idéia de escrever bem está precisamente em romper a crosta das convenções (CIS, p. 277).

## 2.4 Liberdade e produção de subjetividades

Dewey pensava que a educação nos transforma quando reconstruímos experiências conferindo-lhes novos significados. De modo análogo, Rorty pensa que a redescritção de si possui essa força transformativa. O rortiano otimista dirá, nesse sentido, que a noção de “eu” como uma rede de crenças e desejos é um ganho em liberdade, é uma aposta na nossa capacidade de nos transformarmos educativa e criativamente.

Compreendemos a noção de “eu” como rede de crenças e desejos considerando que as idéias são linguisticamente construídas e que a linguagem está sempre marcada pela forma de vida da qual faz parte e da qual é expressão. Se aceitamos, como Wittgenstein, que “a definição elucida o uso, a significação da palavra” (1991, p. 22, §30), então não há acesso privado à natureza subjetiva mediante observação interna ou auto-reflexão, como esclarece Costa:

Só posso “observar” e “refletir” se dispuser de conceitos ou palavras capazes de diferenciar “o que é observar” de “o que não é observar”; “o que é refletir” de “o que não é refletir” etc. Para proceder tais distinções, tenho que saber falar, e só sabemos falar quando usamos sons e palavras capazes de serem entendidas por outros, além de nós (2008, p. 230).

A posição de Wittgenstein, de que o sentido da palavra é o uso que fazemos dela na interação com o ambiente, leva-nos a conclusão de que não existe algo como privacidade semântica ou privacidade epistêmica. Segue que

toda imagem ou noção que tenho do que é um sujeito é, de pronto, pública, social ou cultural, como se prefira. Nossa capacidade de interpretar a nós mesmos é, obrigatoriamente, partilhada e partilhável. Assim, ao dizermos que “o sujeito é isso ou aquilo”, deveríamos acrescentar: em dado contexto histórico, em dado vocabulário, em dada forma de vida, etc (Costa, 2008, p. 231).

O projeto fundacionista conferia ao termo sujeito algumas predicções exclusivas: somente o sujeito possui consciência do mundo e de si; somente o sujeito é dotado de uma mente que abstrai e apreende universais. O Olho da Mente é diferente do Olho do Corpo: quando este vê uma cadeia de montanhas, aquele vê o paralelismo (FEN, p. 52). Para dizê-lo no vocabulário da semântica<sup>34</sup>: o sujeito moderno, dadas essas predicções exclusivas, possui referentes fixos. Para Rorty, todavia, não há referentes fixos. Costa (2008, p. 231) verifica que a posição de Rorty pode ser intitulada de “holismo semântico”: o tecido de crenças que compõe o eu é performativo, ou seja, somente altera estados do mundo ou dele mesmo articulando-se a conjuntos de outras crenças.<sup>35</sup>

A crítica rortyana ao projeto epistemológico fundacionista pode ser descrita (deweyanamente) como uma reconstrução da filosofia em uma cultura liberal. Rorty quer libertar a filosofia da carga imposta pela tradição platônico-cartesiana-kantiana. Sabe que, para isso, precisa libertar o homem liberal da visão de sujeito como algo que possui um referente fixo, tal como essa tradição desenvolveu. Suas propostas renovadoras pretendem contribuir para “dar interpretações de nós mesmos que sirvam para a renovação, para a transformação, no lugar de pretender que um sujeito cognoscente tenha representações especulares e privilegiadas da realidade, fixas e hipostasiadas” (Araújo, 2008, p. 38).

O sujeito de Rorty é um ser de linguagem. Isso não quer dizer que seja somente matéria lingüística, pois possui um corpo físico e relações com o ambiente físico e não-físico. As interações com o ambiente formam uma realidade complexa que se torna sujeito em um conjunto de crenças que tem de si. Aqui, crença é

---

<sup>34</sup> “A semântica é uma parte da filosofia da linguagem que se dedica a entender como se forma o sentido das frases ou palavras ou como podemos explicar qual o sentido do termo ‘sentido’. Em outros termos, ela busca compreender como as palavras adquirem sua significação partilhada por uma determinada comunidade de falantes competentes de uma língua” (Costa, 2008, p. 228-229).

<sup>35</sup> Aqui Rorty é davidsoniano. Para Davidson, uma expressão adquire significado somente através do lugar que ocupa na cadeia de outras expressões. Cf. Sparano, 2003, p. 125.

expressão sintética de definições de si, interpretações, versões, imagens e narrativas... enfim, aquilo que torna possível reconhecer-se em uma relação de semelhanças com outros. Em vez de usar o termo *sujeito*, que poderia gerar confusões, Rorty fala do ironista liberal.

O ironista liberal de Rorty é moderno enquanto o termo moderno significar horror à intolerância, à crueldade e à barbárie. No mais, ele é pós-moderno uma vez que perdeu a fé nos grandes discursos, que Lyotard chama de metanarrativas. Lyotard posiciona-se contra o que designa como as meta-narrativas filosófico-metafísicas, de caráter totalizante e pretensões atemporais e universalizantes (1989, p. xv). A busca de novos enquadramentos teóricos é, para Lyotard, paralela à constatação da crise de conceitos essenciais do pensamento moderno, tais como razão, sujeito, totalidade, verdade, progresso. Esta busca se enquadra na própria mudança do "estatuto do saber" provocada pelo ingresso das culturas na era pós-moderna, o que teria ocorrido pelos fins da década de 50, quando as sociedades atingem a idade pós-industrial.<sup>36</sup>

Ao descartar os discursos de objetivos fundacionistas, descarta o ironista liberal, por conseqüência, todo gênero de respostas teóricas que o pragmatismo considera circulares e incapazes de produzir diferenças práticas: a estratégia filosófica universalista moderna não funcionou para minimizar efetivamente a barbárie. Se a tomarmos como crença – uma crença filosófica, portanto – então não há perdas ou temores com o seu abandono, dirá o nosso autor.

O ironista liberal de Rorty não abandona o desejo de colaborar com a melhoria social e pensa-a como aumento da solidariedade e diminuição da crueldade, sobretudo. Na esfera privada, o ironista liberal concebe sua principal tarefa como sendo a busca individual de autonomia e de uma identidade moral satisfatória.

---

<sup>36</sup> Lyotard assinala a diacronia do fenômeno pelos diferentes países, e nestes, pelos diversos setores de atividade. Segundo ele, uma das origens mais importantes na formulação da crítica pós-moderna vem da influência de Nietzsche, na medida em que este autor, ao trabalhar o discurso da modernidade, tenta alterar essa argumentação pela base, fornecendo munção aos pós-modernistas. Nietzsche é, por assim dizer, a primeira proposição de rompimento com o espírito moderno ao perceber que as formulações da razão fracassaram no seu intento de aprimorar a humanidade.

Livres para interagir com diversos modos de ver o mundo, a partir das leituras dos livros de filósofos e romancistas, mudamos constantemente nossa identidade moral, adaptando cada nova crença adquirida na leitura à rede anterior de crenças e desejos na qual baseávamos nossa identidade. Estamos constantemente em busca de novas auto-imagens, auto-imagens cada vez melhores de nós mesmos. Essa é, diz Rorty, a característica principal do intelectual contemporâneo (Castro, 2008, p. 187).

Se a distinção entre valores públicos e valores privados é lícita, então Rorty é um expoente do novo humanismo. Com o velho humanismo, que é comumente descrito como universalista, mantém o novo humanismo o respeito e cuidado com a vida. Assim, a implicação educativa da filosofia e da política – ou da redescrição da filosofia como edificação – a ser pensada refere-se aos modos de produção de subjetividades.

## [i]

Dissemos, há pouco, que Rorty delineou seu ironista liberal na confluência entre modernidade política e pós-modernidade filosófica (cf. Ghiraldelli Jr., 1998, p.323). Sinteticamente, isso significa que o ironista liberal não recorre a discursos universalistas e fundacionistas da filosofia para condenar a barbárie. Sua opção estratégica é a redescrição narrativa, concebida como uma tarefa da imaginação. A imaginação “é um fogo sempre vivo” (EP, p. 83) e o ironista liberal vê-a como “a única fonte de redenção” (EP, p. 84). Está convicto de que o progresso principia em grandes realizações imaginativas.

Compreendemos a redescrição narrativa de Rorty alinhando-a com pensadores como Nietzsche, Hegel e Heidegger.

De Nietzsche aprendemos que não há como olhar para além do nosso ângulo. É uma curiosidade sem esperança buscar uma perspectiva externa às circunstâncias contingentes, culturais e históricas em que estamos inseridos. A definição mais completa do perspectivismo do conhecimento é assim articulada por Nietzsche:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, 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, 1983, p. 48).

De Hegel aprendemos o método dialético que busca a síntese superadora do cânon metafísico e estabelece a filosofia como historicista. O elemento dialético é “aquele por cujo meio o conceito se impele adiante por si mesmo” (Hegel, 1982, p. 73). Conforme Castro (2008, p. 185), a tarefa do filósofo pós-hegeliano é narrar a história dos vocabulários anteriormente forjados, visando mostrar o quanto de filosofia resulta da síntese e da superação desde a perspectiva da presente narração. Hegel confirma essa tarefa em *A razão na história*, onde lemos que

este desenvolvimento implica um progresso gradual, uma série de diferenciações cada vez mais reais, resultantes da idéia de liberdade. Aqui se mostra que esse conceito assume formas sucessivas a que vai sucessivamente transcendendo e, através desse mesmo processo de anulação e transcendência, obtém uma forma afirmativa, cada vez mais enriquecida, mais concreta e mais determinada (Hegel, 2001, p. 115).

Heidegger e Nietzsche assimilaram o historicismo hegeliano: olharam para os autores e vocabulários do passado com a intenção de redescrevê-los e, assim, superá-los. Do mesmo modo Rorty, que “renomeia o método dialético hegeliano e o chama de ‘redescrição narrativa”” (Castro, 2008, p. 185). Trata-se, no nosso pragmatista, de um movimento de transformação e superação cuja peculiaridade irônica reside na consciência de que será superado e transformado por algum sucessor.

Aceitar a idéia rortyana de que o sujeito é uma rede de crenças e desejos, postulada como causa interior dos atos de fala dos organismos humanos significa aceitar uma idéia também provisória, outra idéia sob descrição, uma idéia até segunda ordem, enfim, uma boa idéia até que surja outra melhor! (Costa, 2008, p. 230).

Sua filosofia é uma questão de fazer relatos idiossincráticos e solidários sobre o que falamos, como falamos e como poderíamos deixar de falar desta ou daquela forma. Seus escritos são uma redescrição da natureza e do objetivo do pensamento filosófico e da investigação em geral. Durante toda a vida, Rorty mostrou uma extraordinária disposição para discutir aspectos recalcitrantes da auto-imagem da filosofia. Em vez de compreender a investigação como uma aproximação progressiva do entendimento verdadeiro, prefere-a como um exercício imaginativo de colocar as idéias em diferentes contextos e apresentar novas descrições. Na intenção de Rorty, tal exercício – que não possui critérios pré-estabelecidos – produz

valores relativos tais como a justiça, liberdade e solidariedade. “Reconhecer a validade relativa das próprias convicções, mas ainda assim defendê-las resolutamente, é o que distingue o homem civilizado do bárbaro” (CIS, p. 92).

O ironista liberal é um humanista renovado que tece sua identidade na invenção de novos modos interessantes de ver as pessoas e as coisas. No seu dicionário, termos como “identidade”, “eu” e “sujeito” são equivalentes. Nenhum deles diz de algo interno, intrínseco ou estrutural. Uma rede de crenças e desejos é sustentada por um pano de fundo assentado em hábitos de linguagem contextualmente contruídos. Assim, a busca de auto-imagens melhores de si passa a ser uma tarefa ética de primeira grandeza. O ironista liberal

não só é passível de diferentes descrições, mas exige várias descrições, todas elas racional ou cognitivamente equivalentes, e simplesmente diversas em função dos propósitos, dos objetivos, da intencionalidade com que são enunciadas (Costa, 2008, p. 234).

Para Castro (2008), essa postura e essa tarefa foram tornadas possíveis devido ao aprimoramento das instituições democráticas a partir do iluminismo, o que permitiu

a progressiva consolidação de uma sociedade liberal, em que os indivíduos se sentem confortáveis ao lado de pessoas completamente diferentes de si, com credos diferentes, hábitos diferentes, opiniões diferentes, etc. Sem a existência dessa sociedade aberta e livre, na qual um estado, um grupo, um vizinho, ou quem quer que seja, não tenha o direito de impedir-nos de buscar novas identidades morais para nós mesmos, não seria possível a existência desse novo humanismo individualista (Castro, 2008, p. 188).

Acerca dessa relação, comenta Rorty que “o vocabulário do racionalismo iluminista, apesar de ter sido essencial nos primórdios da democracia liberal, tornou-se um empecilho à preservação e ao progresso das sociedades democráticas” (CIS, p. 90). Comenta Teixeira que

a questão da pluralidade descritiva e da possibilidade da co-existência de descrições antagônicas é importante como crítica ao corolário epistêmico iluminista dos dualismos, já que como a verdade não é intrínseca aos objetos e à própria Ciência, não se coloca como espelho da natureza, não há a necessidade de categorização do mundo em isto ou aquilo (Teixeira, 2003, p. 152).

O historicismo e o perspectivismo trazem, latente, a consciência da finitude impossível de ser superada. Com ela, a felicidade moral máxima passa a ser a criação da própria identidade, sem interferência decisiva de qualquer autoridade

externa. Não há, na ética de Rorty, algo que seja incondicional, categórico ou não-relacional. “Os pragmatistas propõe uma abordagem da investigação – tanto em física quanto em ética – como sendo a busca da adaptação, e em particular do tipo de adaptação aos nossos companheiros humanos a que chamamos de ‘a busca por justificação e acordo’” (EOU, p. 96).

O argumento da adaptação e da busca por justificação e acordo condiz com o que Wittgenstein chamou “forma de vida” enquanto sinônimo de “jogo de linguagem”. Nas palavras do autor “representar uma linguagem significa representar uma forma de vida” (1991, p. 15, §19). Se variam infinitamente nossos modos de falar, viver e construir crenças, então variam nossas formas de vida.<sup>37</sup>

Imaginando a idéia de forma de vida, imaginando que somos animais com a habilidade de produzir marcas e sons articulados que têm sentido, que se repetem diferencialmente e que podem se alterar no curso da própria reprodução, temos tudo o que precisamos para lidar com o conceito de linguagem (Costa, 2008, p. 233).

Não obstante à acusação de frivolidade pós-modernista, Rorty procura persuadir-nos de que nenhuma investigação é capaz de apresentar uma verdade redentora a respeito de como os seres humanos devem conduzir suas vidas. “Verdade redentora” refere-se “a um conjunto de crenças que encerraria, de uma vez por todas, o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos” (EP, p. 76). Nesse sentido, a redenção equivale a renúncia da autonomia. Quando cada coisa, pessoa, evento, idéia ou poema é ajustado a um único contexto e quando esse contexto é, de alguma maneira, afirmado como natural, destinado e único, então a esperança por autonomia e autenticidade perde o sentido. Quanto ao sentido, a observação de Costa é esclarecedora: “são sempre sentidos *a posteriori*. O que vai determinar a versão que aceitamos são os jogos de verdade, os jogos de sentido, os jogos de poder. O que temos de fazer é escolher um dado ponto de vista” (2008, p. 235).

---

<sup>37</sup> Como lemos no §23 das Investigações Filosóficas: “Há inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de ‘signo’, ‘palavras’, ‘frases’. E essa pluralidade não é nada fixa, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. O termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”. Não obstante, os estudiosos de Wittgenstein discutem a extensão dessa identificação. Cf. Velloso, 2003.

O ironista liberal treme de indignação em circunstâncias que ameaçam sua busca privada por autonomia e autenticidade. Descreve a autonomia como o resultado do movimento de buscar dar-se conta do grande número de propósitos diferentes que pessoas diferentes possuem legitimamente. “O que é mais importante para alguém pode muito bem ser algo que nunca venha a ter muita importância para a maioria das pessoas” (TOS, p. 163). Tal movimento é intelectual uma vez que depende, acima de tudo, da iniciativa de ler muitos livros diferentes. É um anseio intelectual possível para alguém que tem o dinheiro e o tempo livre necessários para fazer alguma coisa a respeito. Todavia,

a maioria dos seres humanos, mesmo aqueles que possuem o dinheiro e o tempo livre necessários, não são intelectuais. Se lêem livros não é porque buscam a redenção, mas porque desejam ser entretidos ou distraídos, ou porque querem se tornar capazes de levar a cabo algum propósito prévio. Eles não lêem livros para descobrir quais propósitos devem ter. Os intelectuais lêem (EP, p. 77).

Rorty aplica sua estratégia redescritiva para expor sua tese de que os intelectuais do Ocidente esperaram, primeiro, pela redenção de Deus. Em seguida, progrediram e passaram a esperar pela redenção da filosofia e, atualmente, da literatura.

A religião monoteísta oferece a esperança da redenção ao entrar em uma nova relação com uma pessoa não humana supremamente poderosa. A crença – como a crença nos artigos de um credo – pode ser acidental em uma tal relação. Para a filosofia, contudo, as crenças são as da essência. A redenção pela filosofia é por meio da aquisição de um conjunto de crenças que representam as coisas de modo como realmente são. A literatura, finalmente, oferece a redenção por meio da feitura do conhecimento de tão grande variedade de seres humanos quanto possível. Aqui novamente, como na religião, a crença verdadeira pode ser de pouca importância (EP, p. 78).

Neste contexto de anseio por redenção, nosso autor apresenta a afirmação que lhe rendeu fortes e recorrentes críticas: “De dentro de uma cultura literária, a religião e a filosofia aparecem como gêneros literários. Como tal, são opcionais” (EP, p. 78). A ampla maioria dos filósofos profissionais não aceita que a filosofia seja qualificada como um gênero literário. Continuamos concedendo que os discursos, para serem filosóficos, precisam usar vocabulários como “objetividade”, “representação”, “verdade”. No entanto, as amarras metafísicas foram desatadas e

esses termos estão ultrapassados. Talvez por isso o último emprego de Rorty tenha sido o de professor de Literatura Comparada.<sup>38</sup>

As redescrições narrativas de Rorty têm a intenção de colaborar na construção de uma sociedade melhor, onde haja mais solidariedade e menos crueldade. Contar uma história pode fazer com que pessoas diferentes se sintam compartilhando coisas ou sentimentos. Nessa medida, as redescrições “reconfeccionam as redes de crenças e desejos individuais e coletivos. Podem gerar então novos sentimentos, espriar solidariedade e colaborar na extensão dos direitos” (Ghiraldelli, 1998, p. 326). Prossegue o pesquisador brasileiro:

Ações que, no final, possam resultar na criação de novos direitos, em prol da tolerância, em geral são ações que necessitam ser suficientemente fortes para mudar as reações emocionais instintivas. Rorty entende que um modo de mudar as reações emocionais instintivas é providenciar uma nova linguagem, a qual facilitará novas reações (Ghiraldelli, 1998, p. 326).

Uma descrição alternativa, que gradativamente torna-se popular, amplia o espaço lógico das possibilidades: o que antes era tido como louco pode, aos poucos, parecer são e respeitável. Concretamente, isso aconteceu (ou está acontecendo) com os negros, os homossexuais, e demais grupos oprimidos. Em outras palavras, as possibilidades redescritivas são uma chance de grupos oprimidos assumirem maior autoridade semântica sobre si mesmos a fim de reconstruírem-se mediante a invenção de novas identidades morais. Novos sentimentos, novas crenças, novos desejos,... enfim, novas identidades morais são possíveis quando tivermos descartado as teorias positivas da subjetividade.<sup>39</sup>

Teorias positivas da subjetividade são, para Rorty, um empecilho para a necessidade de manter e avivar as possibilidades de um futuro com mais solidariedade. Por isso,

Rorty precisa encontrar uma noção de subjetividade compatível com o seu entendimento da história e sua visão da filosofia: ou seja, a *história* como o campo completamente aberto de possibilidades e a *filosofia* como alheia à perspectiva do olho de Deus. E passível de convivência com o seu projeto

<sup>38</sup> “Sugeri que eu fosse chamado de Professor Transitório de Estudos de Tendências, mas ninguém gostou da idéia” (CCCO, p. 109).

<sup>39</sup> Teorias positivas da subjetividade assentam-se, de algum modo, em dualismos tais como natureza/cultura, sujeito/objeto, mente/corpo, sobrenatural/natural, humano/divino, infinito/finito, particular/universal, imaterial/material... Para o pragmatista, todas essas distinções são invenções lingüísticas.

filosófico-pedagógico: criar indivíduos liberais ironistas para habitar sua cidade utópica (Ghiraldelli Jr., 1998, p. 328).

Rorty descreve sua utopia pragmática não em termos de libertação da natureza humana, mas como um cosmopolitismo *sem* emancipação. “Nós olhamos para frente, em um caminho vago, em direção a um tempo em que todos serão parte da mesma comunidade democrática social cosmopolita” (ORV, p. 282). Na construção dessa comunidade democrática social cosmopolita “todo mundo tem chance de sugerir modos através dos quais nós pudéssemos reunir rapidamente e a grosso modo uma sociedade mundial, e na qual todas essas sugestões tivessem sido discutidas em encontros livres e abertos” (ORV, p. 283).

A impactante afirmação de um cosmopolitismo sem emancipação é tributária da influência darwiniana:

Nós queremos narrativas acerca de um cosmopolitismo crescente, apesar de não quisermos narrativas acerca da emancipação. Pois nós pensamos que não há nada para emancipar; exatamente como não há nada que a evolução biológica tenha emancipado ao se mover dos trilobites para os antropóides. Não há nenhuma natureza humana que tenha estado outrora, ou ainda esteja, em cadeias. Ao contrário, nossa espécie tem – desde que desenvolveu a linguagem – estado construindo uma natureza para ela mesma. Essa natureza tem sido desenvolvida através de sínteses de valores opostos cada vez mais amplas, mais ricas, mais confusas e mais penosas (ORV, p. 283-284).

Com essa posição, Rorty consegue mais uma vez que filósofos de diversas tendências direcionem-lhe seus arsenais mais pesados e sofisticados. Sua posição liberal – que não vê qualquer sentido na noção de emancipação, especialmente quando embebida em retóricas revolucionárias – é confessadamente favorável a uma retórica de reforma que faça crescer a tolerância e decrescer a sujeição. “Se nós temos uma idéia em mente, essa idéia é de tolerância e não de emancipação” (ORV, p. 284).

Pelos motivos expostos, emancipação é um tipo de desejo dissonante em relação à rede de crenças e desejos do ironista liberal. A cada vez que um desejo dissonante se apresenta, ele é avaliado à luz de toda a rede antes de ser incorporado ou recusado. Como a idéia de emancipação é kantiana e remete a algo intrinsecamente humano, o ironista liberal Rorty prefere a tolerância. A fim de suavizar essa dúvida, ele argumenta que sua sociedade mundial cosmopolita

construída com tolerância “corporifica o mesmo tipo de utopia com a qual se encerravam as metanarrativas de emancipação cristã, iluminista e marxista” (ORV, p. 284).

O ironista liberal da sociedade mundial cosmopolita é “um corpo que vive, em todos os seus aspectos e situações, no âmbito das regularidades e contingências do mundo completamente natural e desencantado” (Ghiraldelli Jr., 1998, p. 328). Para compreender essa afirmação, faz-se necessária uma recapitulação do holismo que Rorty toma de Davidson e que o leva a formulação de um fisicalismo não-redutivo e não-cientificista.

As “fundações” davidsonianas de um fisicalismo não-redutivo são três: (1) que as razões podem ser causas, (2) que não há nenhuma relação entre crenças e não-crenças que possa ser chamada uma relação “que torna verdadeiro” e (3) que metáforas não têm significados (ORV, p. 158).

A primeira tese, que razões podem ser causas, é equivalente “à afirmação de que um dado evento pode ser descrito igualmente bem em termos fisiológicos e psicológicos, não-intencionais e intencionais” (ORV, p. 158). Quando no “espaço lógico das razões” solicitamos *razões*, referimo-nos, de algum modo, a eventos que aceitamos serem mentais. *Causas*, por suas vez, são normalmente tidas como eventos físicos. “Davidson sugere que nós vejamos essas duas explicações como duas descrições do mesmo processo, e os eventos ‘mentais’ e ‘físicos’ como os mesmos eventos sob duas descrições” (ORV, p. 158). Desse modo, mente e corpo já não diferem misteriosamente e podem ser comparados com o contraste entre uma descrição macroestrutural e uma descrição microestrutural de algo. É importante notar que não dá para reduzir mente à cérebro, no sentido de estabelecer relações de sinonímia e equivalência. Somos incapazes “de colocar lado a lado estados cerebrais com sentenças acreditadas como verdadeiras pelo proprietário do cérebro” (ORV, p. 159). Isso fica melhor explicado no exemplo explorado pelo próprio Rorty. Quando eu abro uma porta, algo acontece no interior da minha cabeça: bilhões de neurônios se atém a uma certa configuração de descargas elétricas. Acontecendo algo no interior da minha cabeça, algo também acontece em minha mente. Nada garante que eu, tratando-se de uma porta de casa, não adquira a crença de que está

chovendo. Se a porta é do armário, posso adquirir a crença de que não há um pedaço de pão à esquerda. A conclusão fisicalista dessa tese sugere que “todo e qualquer evento pode ser descrito em termos microestruturais, uma descrição que só menciona partículas elementares, e que pode ser explicada por referência a outros eventos assim descritos” (ORV, p. 159).<sup>40</sup> Esboça-se assim uma proposta coerente de superação do dualismo mente-corpo.

A segunda tese davidsoniana complementa a primeira. Trata do problema do conhecimento do mundo externo, problema este que bem pode ser tomado como um “calcanhar de Aquiles” do paradigma do sujeito. Defende Davidson que as coisas no mundo não tornam as sentenças, nem as crenças, verdadeiras. Cabe pontuar que a imagem do dualismo de esquema e conteúdo ainda governa muitas das nossas mais sinceras e avaliadas asserções candidatas à verdade: sempre e novamente sentimo-nos na tentação de aceitar certas sentenças como correspondentes à realidade, enquanto outras são verdadeiras por cortesia. Tomamos sentenças sobre partículas elementares como tornadas verdadeiras pelo mundo e sentenças sobre valores éticos ou estéticos como tornadas verdadeiras por nós. Estão no nosso jogo as suposições de que há sentenças que são verdadeiras antes de tudo, enquanto outras assim o são por uma questão de conveniência, gosto, convenção,... algo subjetivo. Davidson abdica dessa distinção, substituindo-a pela referência ao propósito: certas sentenças servem a um certo propósito, enquanto outras servem melhor a outros propósitos. Nesse sentido, podemos compreender

a linguagem como ferramenta mais ou menos útil, de acordo com o propósito. Para o propósito de descrever uma força e um movimento, o vocabulário da física é o mais adequado. Se o propósito é mobilizar pessoas em torno de um projeto comum, então o vocabulário da política talvez seja o mais útil. Para a introspecção e a reflexão, seria de pouca utilidade manter o vocabulário da física, sendo o vocabulário da religião (ou outro) mais útil para esse propósito. Assim como não há linguagem que acesse a realidade, não há vocabulário que seja melhor independente do contexto (Meurer, 2008, p. 36).

A idéia moderna de mundo externo conhecido clara e distintamente por representação tem como pressuposta a idéia de ser humano que é, antes de mais

---

<sup>40</sup> Rorty brinca que nós, psicólogos populares, provavelmente continuaremos falando sobre entidades mentais – crenças, desejos, e coisas como essas – para sempre, e não em sentido metafórico. Da mesma forma, continuaremos falando de mesas como mesas, ao invés de falar delas enquanto coleções de partículas ou enquanto réplicas turvas da mesa arquetípica platônica. (ORV, p. 160).



nada, e que é capaz de conhecer objetivamente. Nesse plano, faz sentido a centralidade do método racional. Contudo, se palavras não se conectam com coisas e se nossa noção de *eu* é nossa presente descrição mais adequada, então objetividade passa a estar identificada com concordância. Rorty admite dois critérios para a concordância: não forçada e “entre nós”.

Não podemos nos alçar para além de todas as comunidades humanas, possíveis e atuais. Não podemos encontrar um gancho celeste que nos erga para fora da mera coerência – da mera concordância –, até algo como a “correspondência com a realidade como ela é nela mesma”. (ORV, p. 60).

Nada do que argumentamos permite ou sugere uma segurança do tipo “finalmente” chegamos à essência do mundo ou dos seres humanos. A razão policêntrica nos leva a endossar que “existem múltiplas interpretações das causas e razões do que somos, do que queremos e de por que agimos. Todas são, por isso mesmo, contingentes, isto é, historicamente dependentes dos contextos em que são aceitas e enunciadas como verdadeiras (Costa, 1999, p. 20).

Admitir a identidade moral como realidade lingüística que depende de contextos historicamente contingentes equivale a dizer que nenhuma identidade subjetiva é natural ou universal. Nossas crenças sempre “exibem opções e preferências morais da cultura a que pertencemos” e “verdadeira é a descrição do sujeito que satisfaça as exigências morais do certo e do errado, do bom e do mau, numa dada forma de vida” (Costa, 1994, p. 138). Por isso, a insuficiência da noção de “eu” central, verdadeiro, a-histórico: ele serve apenas para impor a primazia da razão e afastar o que os modernos consideravam secundário – o sentimento.

A terceira tese davidsoniana de um fisicalismo não-reduutivo e não-cientificista afirma que metáforas não tem significado. Para esboçá-la, cumpre demarcar que a compreensão pode voltar-se somente para o que é linguisticamente constituído e percebido. “Só podemos investigar as coisas depois que elas estão sob uma descrição; descrever algo é uma questão de relacioná-lo com outras coisas, e ‘apreender a coisa ela mesma’ não é algo que preceda a contextualização, mas é, na melhor das hipóteses, um *focus imaginarius*” (ORV, p. 137). Nosso *focus imaginarius* segue a lógica da utilidade do propósito da recontextualização corrente que está sendo implementada por determinado uso da linguagem. Pelo uso da

linguagem, complementa Marques, nos situamos numa comunidade cujos membros trocam entre si justificações de asserções ou outras ações. “Não há qualquer necessidade de se tentar alcançar uma perspectiva a-histórica, a perspectiva do Olho de Deus a respeito das relações entre práticas humanas” (FR, p. 50).

O conhecimento, nessa abordagem, não é mais concebido como a descoberta de uma essência que pode ser descrita por filósofos ou cientistas, mas como direito de acreditar, levando em consideração o momento em que vivemos, na possibilidade de compreendermos algo. Agindo dessa forma, justifica Rorty, estaremos no caminho de ver a *conversação* como contexto último dentro do qual o conhecimento pode ser compreendido (Fávero, 2006, p. 136).

Para Rorty (EHO), a metáfora, a inferência e a percepção são as três maneiras de adicionar novas crenças (novos conhecimentos) às nossas crenças anteriores. Para compreender como a percepção muda nossas crenças, iniciemos por um exemplo: uma pessoa abre uma porta e vê outra fazendo alguma coisa chocante. O ocorrido ocasiona a eliminação de certas velhas crenças que a primeira pessoa tinha em relação à segunda, o que a leva a repensar alguns desejos. A inferência, por sua vez, muda as crenças na medida em que nos faz ver que nossas crenças anteriores nos impelem a uma crença que não sustentávamos anteriormente. Rorty oferece o seguinte exemplo: se eu compreendo, por meio de uma seqüência de raciocínios, que minhas crenças presentes implicam a conclusão de que meu amigo é um assassino, terei de buscar ou alguma forma de rever essas crenças ou de repensar minha amizade. Para Rorty, “tanto percepção quanto inferência deixam nossa linguagem – nossa forma de dividir o domínio da possibilidade – inalterada. Elas alteram os valores de verdade das sentenças, mas não o nosso repertório de sentenças” (EHO, p. 26).

Se valorizamos apenas a percepção e a inferência, aceitamos tacitamente que a linguagem que falamos é, de algum modo, toda linguagem que há, toda a linguagem que sempre precisaremos. Com isso, somos levados a crer que a filosofia pode mapear todo o espaço lógico possível e que filosofar consiste em clarear, em pacientemente tornar explícito o que permaneceu implícito. “Em contraste, pensar na metáfora como uma terceira fonte de crenças, e então como uma terceira motivação para reformular nossas redes de crenças e desejos, é pensar na linguagem, no espaço lógico do domínio da possibilidade como infindos” (EHO, p. 27). Com isso, Rorty está dizendo que cognição não é sempre reconhecimento, que a aquisição da

verdade não é sempre uma questão de adequar os dados do interior de um esquema pré-estabelecido.

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. (EHO, p. 27).

Assim compreendida, a metáfora é algo que pertence exclusivamente ao domínio do uso. Dito de outro modo, uma metáfora não tem um significado – uma propriedade que se atribui a palavras apontando conexões inferenciais entre as sentenças em que elas são usadas e outras sentenças.

Rorty pensa que sua versão do fisicalismo não-reduutivo e não-cientificista “é capaz de acomodar tudo o que é digno de preservar do que a tradição filosófica ‘transcendentalista’ identificou como ‘o reino do espírito’” (ORV, p. 169). Para tanto, é mister dissociar naturalismo de reducionismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação buscou detalhar a compreensão de Rorty do caráter educacional da atividade filosófica e da atividade política. No âmbito da individualização – concebida como atividade educacional necessária para a democracia – a filosofia neopragmática e a política liberal possuem potencial edificante: contribuem para criar novos modos interessantes de falar de nós.

Duas ênfases rortianas guiaram a investigação: o caráter contingente (a) das tentativas de conhecimento e (b) das tentativas de atingir responsabilidade moral. Entendemos que tais ênfases referem-se a dois aspectos fulcrais do debate pedagógico: a reflexão sobre a produção do conhecimento (Cf. Silva, 2003) e a compreensão dos meios que os homens criam para governarem a si mesmos (Cf. Ghiraldelli Jr., 2005).

Rorty critica o racionalismo e o universalismo que a tradição filosófica ocidental imprimiu à questão do conhecimento e da moralidade. Para o autor, a atividade filosófica e a atividade política podem abrir mão do racionalismo e do universalismo e assumir seu caráter educacional de criar novos modos interessantes de falar de nós. Procuramos compreender essa aposta/crença chamando-a de *edificação filosófica e edificação política*.

Compreendemos a *edificação* à luz do antifundacionismo, do conseqüencialismo e do contextualismo dos pragmatistas pioneiros, de quem Rorty herda uma concepção naturalizada e historicizada do conhecimento. A versão neopragmatista dessa concepção considera a virada lingüístico-pragmática para posicionar-se acerca das questões da verdade, do relativismo, do

representacionismo, da democracia, da justiça, da lealdade, da solidariedade, da subjetividade e da liberdade. Nas interlocuções acerca dessas temáticas, Rorty encontra-se e desencontra-se com alguns dos pensadores contemporâneos mais engajados com as questões críticas do nosso tempo, entre eles, Putnam, Davidson, Rawls, Habermas, Lyotard e outros, bem como com grandes nomes da tradição.

A investigação desses temas permite-nos apontar, ao modo de conclusões/enunciados, as disposições e gestos filosóficos que caracterizam aquele que concebe vantagens na atividade espiritual e cultural de criar e de mover-se, incessantemente, em meio a modos interessantes de falar:

(a) assente que não há maneira de espelhar a realidade – no sentido de confrontar crenças, pensamentos ou frases com o mundo – e assume, por isso, uma posição deflacionista (verdade é um predicado da nossa linguagem que não denota propriedade alguma) e minimalista (a questão da verdade é desprovida de relevância).

(b) percebe que a acusação de relativismo origina-se do abandono do tradicional projeto filosófico de encontrar algo estável que sirva como critério derradeiro de avaliação das transitórias necessidades e interesses humanos. Abandonar esse projeto equivale a abandonar, sem receio de conseqüências danosas, alguns dogmas ultrapassados e especificamente filosóficos, tais como “Verdade é o que corresponde à natureza intrínseca da realidade”. Tal abandono não equivale a abandonar a racionalidade, uma vez que a atividade que se segue depende, o tempo todo, da capacidade de argumentação e diálogo. Como Rorty a concebe, a linguagem não possui, em si, uma garantia para a aposta em um horizonte de entendimento mútuo.

(c) considera que relativismo e subjetivismo são produtos da idéia de conhecimento como representação. Criticar o paradigma representacionista e rejeitar qualquer posição ou projeto filosófico que procura traçar uma linha geral entre o que é feito e o que é descoberto, o que é subjetivo e o que é objetivo, o que é mera aparência e o que é real... conduz à conclusão de que não podemos dar

conteúdo útil à noção de que o mundo, por sua própria natureza, determina escolhas de vocabulários com os quais ele é enfrentado.

(d) distingue filosofia de política e confere prioridade para a democracia liberal, no sentido de envolver-se no debate público de alternativas concretas e viáveis para a ampliação da justiça. O reverso desse engajamento é o ativo esquecimento de querelas metafísicas e epistemológicas que outrora – no platonismo e no kantismo – possuíam status de problema filosófico.

(e) concebe a ampliação da justiça como um projeto de reforçar a lealdade individual para com um sentimento amplo de comunidade, assentado na interdependência constitutiva da noção de *eu* como rede de crenças e desejos.

(f) engaja-se socialmente em nome da solidariedade, expressão concreta do desejo de substituir conhecimento por esperança. O termo “conhecimento” refere-se à razão unilateral e dominadora do mundo, cujo desenvolvimento técnico-instrumental resultou em dor e sofrimento. Atrelar conhecimento e justiça (captá-las em uma única visão) equivale à convicção de que existem caminhos teóricos amplos, em oposição aos estreitos caminhos experimentais, para descobrir como pôr fim à dor e ao sofrimento. Alternativamente, atrelar esperança e justiça implica sugerir que a razão, supostamente ilimitada em seus poderes, fracassou na sua promessa de humanização. Trata-se de um fracasso consumado e descrevê-lo como inacabado é sinal de ressentimento. Tudo o que foi feito sob a égide da razão poderia ter sido feito melhor na solidariedade.

(g) descreve sua humanidade e sua racionalidade nos termos de uma crescente flexibilidade, liberdade e tolerância. Na prática, busca identificações com outras pessoas, a fim ampliar o círculo referido pela expressão de lealdade “um de nós”.

A visão de mundo de Rorty, detalhada nestes pontos, articula-se contra os pretensos fundamentos metafísicos e epistemológicos elaborados pela tradição ocidental. O autor prefere a esperança ao conhecimento e aposta na imaginação e na justificação conversacional como sendo os melhores recursos para o

entendimento intersubjetivo. Edificação filosófica e política é uma questão de conversar publicamente sobre determinados temas, com atenção às emoções e aos desejos. A esperança que nos faz imaginar melhores versões de nós mesmos no futuro alimenta-se na justificação conversacional holística.

A proposta antidualista de Rorty centra-se na distinção entre formas mais úteis e menos úteis de falar. Como se percebe, a ênfase está na prática e não na teoria. Com ela, o autor deseja vincular a *edificação* à crescente sensibilidade para com a diversidade de linguagens humanas e para com as práticas sociais à elas associadas. No interesse pelo carácter instrumental das idéias, Rorty confessa-se interessado em transformar o mundo. Aposta, para tanto, no esforço humano para construir uma sociedade com menos crueldade e dor.

A pergunta pela correspondência linguagem-mundo é, para Rorty, tão somente um hábito e a *edificação* enseja mudanças nos hábitos intelectuais. Perguntas como “Há formas de falar e agir que ainda não exploramos?” resultam mais úteis do que “Há verdades lá fora que ainda não descobrimos?”.

Na compreensão de Rorty, a possibilidade de *edificar-se* em novos modos de falar tem vantagens específicas: permite que deixemos de atribuir à filosofia prioridade sobre as demais atividades (ciência, religião, arte, etc) e livra-nos da obsessão pela objetividade, deixando-nos satisfeitos com a intersubjetividade. Assim, *edificação* é mais uma questão de criatividade do que de rigor.

Para não tornar-nos vítimas das nossas utopias, a ironia. O aspecto perigoso da utopia é o detalhamento pormenorizado que facilmente a converte em dogma e, na prática, restringe a liberdade e a diversidade. Assim, no encontro da filosofia da linguagem com a democracia, a *edificação* plasma um ser humano que tem dúvidas sobre o seu vocabulário final, agravadas pela consciência de que tal vocabulário, além de incapaz de subscrever ou dissolver essas dúvidas, não está nem mais nem menos próximo da realidade do que outros vocabulários. Para além do ceticismo expresso na sua definição de ironista, Rorty desloca a ênfase para a aposta otimista na solidariedade. A ativa desconstrução da metafísica tradicional não culmina na obtenção de teses céticas, mas na esperança da ampliação da justiça.

A *edificação* propõe uma distinção e um delicado equilíbrio entre vida privada e vida pública. Em ambas, novos modos interessantes de falar concorrem para a ampliação da liberdade e do respeito às diferenças. Não se trata de fundir público e privado, mas de garanti-los em termos de liberdade privada e de solidariedade pública.

A aposta edificante de Rorty não deixa incólume a prática pedagógica. Ao combater as bases metafísicas e epistemológicas da filosofia e da política, o autor também lança dúvidas sobre a idéia de fundamentos da educação.

Rigorosamente, os argumentos rortianos não autorizam uma filosofia da educação, no sentido tradicional (fundamentos filosóficos e, depois, uma teoria educacional). Eles autorizam falar de uma postura pedagógica que depende da justificação conversacional. O sentido de tal postura não está na sua consolidação, mas na possível comparação com outras posturas (Cf. Ghiraldelli Jr., 2000, p. 58).

Nos parágrafos iniciais da dissertação acentuamos que a individualização é um processo facilitado por professores que ajudam os estudantes a perceberem que podem *edificar-se*, remodelar-se, autocriar-se, “reformatar” a imagem que o processo de socialização lhes impingiu. Agora, nos parágrafos finais, retomamos tal afirmação para vislumbrar detalhes dessa postura pedagógica.

Os professores, através de modos interessantes de falar, ajudam os estudantes a perceberem que podem edificar-se. Um modo interessante de falar sobre a verdade é tentar argumentar de um modo não-metafísico e não epistemológico. O mesmo vale para conversas sobre moral, onde a apresentação de problemas culturais, éticos, étnicos, de convivência entre gêneros e de convivência entre modelos políticos e mentalidades diversas pode ser amplamente relacionada com os problemas que os estudantes enfrentam em sua vida cotidiana.

Se os limites lógicos e metodológicos da discussão são somente os limites da condição histórica do diálogo em questão, então cabe ao professor surpreender seus alunos com novas perspectivas, com redescições que enfatizam o poder da



imaginação e culminam em novos modos de compreender e viver as dificuldades e as satisfações.

Rorty acredita que “realidade” é um termo de valor ou escolha. A prática pedagógica edificante não pode perder de vista a pluralidade de descrições que esse termo possui. Para além do certo e do errado, cabe ao professor persuadir seus alunos a pensar na utilidade de cada descrição.

Se as descrições são mais ou menos úteis de acordo com os propósitos, então o que importa são os propósitos. Eis que a postura pedagógica pode preferir narrativas que alimentem o interesse pela justiça, ao mesmo tempo em que fazem perceber que esta não implica o sacrifício da liberdade individual.

Acerca das narrativas, vale dizer o óbvio: Rorty não deseja que algumas narrativas posicionem-se como metanarrativas. Por isso, inclusive a filosofia deve ser mostrada como mais uma forma narrativa. Ao apresentar a filosofia (e os outros campos de investigação) dessa forma, o professor autoriza a criação de novas narrativas. Entende Rorty que isso potencializa a autoridade semântica, condição para a criação de novos modos interessantes de falar de nós; condição para construir uma nova identidade moral para si.

A semantização pragmática da filosofia e da política de Rorty é tributária da virada lingüístico-pragmática. Os modos interessantes de falar já não podem mais ser classificados como literais ou metafóricos. Vimos que para Rorty, a linguagem é um conjunto de sons e ruídos emitidos com determinado propósito. Nessa compreensão, a metáfora ganha um novo valor: nela abriga-se a possibilidade de novos modos de falar, que não são meros rearranjos do que já foi dito, mas inusitadas novidades que quebram o jogo de linguagem em uso. O professor pode ajudar para que o novo (em termos semânticos) inspire ações que ampliem a justiça e alimentem a esperança. Em sentido amplo, a redescrição do mundo é uma postura edificante por excelência.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Editorial Presença. 14 volumes.

ALVES, Marco Antônio Sousa. *A prática argumentativa: precisamos de um ideal regulativo capaz de distinguir uma justificação real de uma ideal?* In: *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, v.3, n.1, p. 10-19, 2006. Acessível em <[http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio\\_estudos](http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio_estudos)>

AMERICAN PHILOSOPHICAL SOCIETY. *Spring General Meeting Award Ceremony*. April 26, 2007. < [www.amphilsoc.org](http://www.amphilsoc.org) >

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Ciência e tecnologia na perspectiva rortyana da justificação*. In: \_\_\_\_\_; CASTRO, Susana de. *Richard Rorty: filósofo da cultura*. Curitiba: Champagnat, 2008.

AUDI, Robert (editor). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. Tradução de João Paixão Netto et.all. São Paulo: Paulus, 2006.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BURDZINSKI, Júlio César. *Os problemas do fundacionismo*. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 115, Jun/2007, p. 107-125.

CARVALHO FILHO, Aldir Araújo. *Individualismo solidário: uma redescção da filosofia política de Richard Rorty*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006. (Doutorado em Filosofia)

CASTRO, Susana de. *Humanismo renovado*. In: ARAÚJO, Inês Lacerda; CASTRO, Susana de. *Richard Rorty: filósofo da cultura*. Curitiba: Champagnat, 2008.

COSTA, Jurandir Freire. *A ética e o espelho da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

\_\_\_\_\_. *Razões públicas, emoções privadas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

\_\_\_\_\_. *Richard Rorty e a construção da subjetividade*. In: ARRUDA, Arthur; BEZERRA Jr., Benilton; TEDESCO, Sílvio (org.). *Pragmatismos, pragmáticas e produção de subjetividades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CUNHA, Marcus Vinícius. *John Dewey: uma filosofia para educadores em sala de aula*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

DAVIDSON, Donald. *Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis*. In: RORTY, Richard; DAVIDSON, Donald. *Wozu Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005. p. 46-75.

\_\_\_\_\_. *Sobre a própria idéia de um esquema conceitual*. Tradução de Celso Braida. Disponível em <[www.cfh.ufsc.br/~braida/davidson.pdf](http://www.cfh.ufsc.br/~braida/davidson.pdf)> Acesso: 04.05.2008

DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Éditions Gallimard, 1953.

DURKHEIM, Emile. *Sociologia, pragmatismo e filosofia*. Porto: Res Editora, 1985.

DEWEY, John. *A filosofia em reconstrução*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

\_\_\_\_\_. *Como pensamos: como se relaciona o pensamento reflexivo com o processo educativo*. 4. ed. Tradução de Haydée Camargo Campos. São Paulo: Nacional, 1959a.

\_\_\_\_\_. *Democracia e educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959b.

\_\_\_\_\_. *Experiência e educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

\_\_\_\_\_. *Lógica: teoría de la investigación*. México: Fondo de Cultura, 1950.

ENGELMANN, Jaqueline. *Uma recepção da teoria kantiana dos conceitos*. In: Revista Abstracta v.1, Niterói, 2004, p. 52-67.

FÁVERO, Altair Alberto. *Redescrição do mundo e educação*. Porto Alegre: UFRGS, 2006. (Doutorado em Educação)

GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Caminhos da filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. *Materialismo e nova subjetividade no projeto filosófico-pedagógico de Richard Rorty*. In: PINTO, Paulo Roberto Margutti [et all] (org). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. *Neopragmatismo e verdade: Rorty em conversação com Davidson e Habermas*. São Paulo: USP, 2001. (Doutorado em Filosofia)

\_\_\_\_\_. *O que é pragmatismo?* São Paulo: Brasiliense, 2007.

\_\_\_\_\_; RODRIGUES, Alberto Tosi. *Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática*. In: RORTY, Richard. *Contra os chefes, contra as oligarquias*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HAACK, Susan. *Evidencia e investigación*. Madrid: Tecnos, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Immer wieder schockiert*. In: Süddeutsche Zeitung. 11.jun.2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ciencia de la lógica*. 5.ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

JAMES, William. *Lo que significa el pragmatismo*. In: \_\_\_\_\_. *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Prólogo, tradução e notas de Ramón del Castillo. Madrid: Alianza Editorial S.A., 2000.

\_\_\_\_\_. *Pragmatism's conception of truth*. In: The journal of philosophy, psychology and scientific methods. Vol. 04. n.06. Mar. 14, 1907. p. 141-155.

KANT, Immanuel. *Ciencia de la lógica*. 5.ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. 5.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 2003.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Richard Rorty: arauto de uma nova visão de mundo*. In: Revista Kriterion, Belo Horizonte, n.116, Dez/2007. p.527-531.

MARQUES, Mário Osório. *Conhecimento e educação*. Ijuí: Editora Unijuí, 1988.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e modernidade em reconstrução*. Ijuí: Editora Unijuí, 1993.

\_\_\_\_\_. *Aprendizagem na mediação social do aprendido e da docência*. 2.ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

MEURER, César. *Exponha-se a uma quantidade maior de livros*. Revista Integração. n.100. p. 36-37. mai.2008.

\_\_\_\_\_. *Rorty sobre a contingência*. In: DARÓS, Ronaldo; ANDRIOLLI, Líria; JUNG, Tércio. *Linguagem, educação e cidadania*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

NAVIA, Ricardo. *Aportes y limitaciones en la filosofía teórica del neo-pragmatismo de Richard Rorty*. Porto Alegre: PUCRS, 2002. (Doutorado em Filosofia)

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

OZMON, Howard; CRAVER, Samuel. *Fundamentos filosóficos da educação*. 6.ed. Porto Alegre: Artmed, 2003.

PEIRCE, Charles. *The fixation of belief*. In: Popular Science Montly 12. November 1877, p. 1-15. Disponível em <http://www.peirce.org/writings/p107.html> Acesso: 21.06.2008. (2008a).

\_\_\_\_\_. *How to make our ideas clear*. In: Popular Science Montly 12. January 1878, p. 286-302. Disponível em <http://www.peirce.org/writings/p119.html> Acesso: 06.04.2008. (2008b).

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Pragmatismo, ironismo e ceticismo em Richard Rorty*. In: PINTO, Paulo Roberto Margutti [et all.]. (Org.). *Pragmatismo, Filosofia Analítica e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 30-39.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Banquete, Fédon, O Sofista, O Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

POGREBINSCHI, Thamy. *Pragmatismo: teoria social e política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2005.

\_\_\_\_\_. *Será o neopragmatismo pragmatista? Interpelando Richard Rorty*. São Paulo: Cebrap. n.74. p. 125-138. mar.2006.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Consecuencias del pragmatismo*. Traducción de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

\_\_\_\_\_. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.

\_\_\_\_\_. *Contra os chefes, contra as oligarquias*. Tradução de João Abreu. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

\_\_\_\_\_. *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía*. Tradução de Sonia Arribas. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. *Educação sem dogma*. In: GHIRALDELLI Jr, Paulo; PRESTES, Nadja Hermann (org.). *Filosofia, Sociedade e Educação*. Marília, ano I, n.1, 1997.

\_\_\_\_\_. *El giro lingüístico*. Traducción de Gabriel Bello. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1990.

\_\_\_\_\_ e GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. 2.ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

\_\_\_\_\_. *Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Traducción de Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética sem obrigações universais*. In: \_\_\_\_\_. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofia e o futuro*. In: \_\_\_\_\_. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. *O futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia*. Tradução de Eliana Aguiar e Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

\_\_\_\_\_. *Objetivismo, relativismo e verdade*. 2.ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. *Os perigos da sobre-filosoficação*. In: GHIRALDELLI Jr, Paulo; PRESTES, Nadja Hermann (org.). *Filosofia, Sociedade e Educação*. Marília, ano I, n.1, 1997.

\_\_\_\_\_. *Para emancipar nossa cultura*. In: SOUZA, José Crisóstomo (org). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_; ENGEL, Pascal. *Para que serve a verdade?* Tradução de Antonio Carlos Olivieri. São Paulo, Editora Unesp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Para realizar a América*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr, Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. *Philosophie & die Zukunft*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and social hope*. New York: Penguin Books, 1999.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and the mirror of nature*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência*. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto, et al (Org.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. *Trotsky e as orquídeas selvagens*. In: \_\_\_\_\_. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. *Um mundo sem substâncias ou essências*. In: \_\_\_\_\_. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Progresso*. Tradução de Denise Sales. Barueri: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. *Verdade sem correspondência com a realidade*. In: \_\_\_\_\_. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

\_\_\_\_\_. *Verdade, universalidade e política democrática*. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

\_\_\_\_\_; DAVIDSON, Donald. *Wozu Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.

SHOOK, John. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Tradução de Fábio Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVA, Ilton Benoni da. *Problemas pedagógicos no (im)passe de discursos sobre a produção do conhecimento científico*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2003. (Doutorado em Educação).

SOARES, José Rômulo. *O (neo)pragmatismo como eixo (des)estruturante da educação contemporânea*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2007. (Doutorado em Educação)

SOUZA, José Crisóstomo de. *Introdução aos debates Rorty & Habermas: filosofia, pragmatismo e democracia*. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SPARANO, Maria Cristina de Távora. *Linguagem e significado: o projeto filosófico de Donald Davidson*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

TEIXEIRA, Leônia Cavalcante. *Ética e subjetividade: indagações em Habermas e Rorty*. In: *Revista Estudos de Psicologia*. n.8. p. 147-153. 2003.

VELLOSO, Araceli. *Forma de vida ou formas de vida*. In: *Revista Philótophos* n.8, v.2, p. 159-184. Jul.dez de 2003. Acessível em <<http://www.iphi.com.br/index1.htm>>

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 5.ed. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)