



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

VITURINO RIBEIRO DA SILVA

**RICHARD RORTY E A RUPTURA COM A EPISTEMOLOGIA: DO
DESLOCAMENTO DA COMENSURAÇÃO À CONVERSAÇÃO**

TERESINA

2017

VITURINO RIBEIRO DA SILVA

**RICHARD RORTY E A RUPTURA COM A EPISTEMOLOGIA: DO
DESLOCAMENTO DA COMENSURAÇÃO À CONVERSACÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia na área de concentração: Linguagem, Conhecimento e Mundo.

Orientadora: Profa. Dra. Edna Maria Magalhães do Nascimento.

TERESINA

2017

VITURINO RIBEIRO DA SILVA

**RICHARD RORTY E A RUPTURA COM A EPISTEMOLOGIA: DO
DESLOCAMENTO DA COMENSURAÇÃO À CONVERSAÇÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia na área de concentração: Linguagem, Conhecimento e Mundo.

Aprovada em: ____/____/2017.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Edna Maria Magalhães do Nascimento – UFPI
Orientadora

Prof. Dr. Gerson Albuquerque de Araújo Neto – UFPI
Examinador Suplente

Prof. Dr. Aldir Carvalho Filho – UFMA
Examinador interno

Profa. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira – UFRJ
Examinadora externa

DEDICATÓRIA

À Yasmin Moraes

AGRADECIMENTOS

Sinceros agradecimentos,

À profa. Dra. Edna Nascimento que, ao longo da pesquisa, mais do que orientadora, foi uma amiga que soube me corrigir com puxões de orelha, mas que soube me motivar com sinceros elogios.

Ao Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho que, desde a minha passagem pelo PET – Filosofia à integralização dos créditos do mestrado, que ora se finda, acompanhou a minha trajetória acadêmica, ajudando-me no que era possível.

Ao Prof. Dr. Gerson Albuquerque de Araújo Neto que muito contribuiu para minha formação acadêmica, explicando-me conceitos de difícil compreensão de filosofia da linguagem e da filosofia analítica.

À profa. Dra. Elnôra Gondim que, de forma muito solícita, me orientou durante os projetos de Iniciação Científica e, também, no Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação – TCC, oportunizando-me uma base sólida para a pesquisa de Pós-graduação em nível de Mestrado.

Aos demais professores e professoras do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia que, direta e indiretamente, me ajudaram no decorrer da minha formação acadêmica.

A CAPES e ao PPGFIL pelo financiamento e apoio institucional à minha pesquisa.

Aos amigos João Batista Farias Junior, José Luís Guimarães de Barros, Lenise Moura Fé, Solange Sobreira pelas discussões e dicas na elaboração do meu projeto de pesquisa de ingresso no Mestrado.

Aos amigos e companheiros de luta, Joedson de Santana Oliveira, Izaias da Silva Alves, Jaime de Santana Oliveira, Maurício Fares de Oliveira, Aremir Antônio Mendonça, Henrique Mourão de Melo.

À minha namorada Yasmin Moraes, pelo apoio emocional, paciência, carinho e dedicação à mim, durante todo o processo de construção desse trabalho.

À minha família, em especial meus pais, Jacob Rubens e Raimunda Mariana que acreditaram no meu potencial para os estudos e colocaram-me na escola e depois me motivaram a ingressar na universidade e que, mesmo com poucos recursos financeiros, ajudaram-me a custear algumas despesas.

A todos que fizeram parte desse processo, muito obrigado!

RESUMO

A presente dissertação de Mestrado tem por objetivo investigar a crítica que Richard Rorty (1931-2007) fez à epistemologia clássica, oriunda da tradição cartesiana e kantiana, que estabeleceu uma noção de mente como espelho da realidade. Rorty apresentou uma descrição da realidade que difere da visão de conhecimento da tradição cartesiano-kantiana, bem como da tradição analítica, as quais pretendiam, respectivamente, representar a mente como grande espelho da realidade e reduzir o conhecimento filosófico à análise da linguagem do discurso científico. A pesquisa intitula-se: “Richard Rorty e a Ruptura com Epistemologia: do deslocamento da comensuração à conversação” e se fundamentará nas seguintes obras de Rorty: *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), *Objetivismo, relativismo e verdade* (1999) e *Contingência, ironia e solidariedade* (1989). Pretende-se analisar, porque Richard Rorty abandonou a epistemologia tradicional, adotando a hermenêutica e, por conseguinte, a conversação como forma de descrição da realidade e não mais a objetividade como critério de chegar à verdade. A investigação busca compreender como Rorty se opõe ao objetivismo da comensuração e oferece possibilidades de diversos vocabulários apresentarem descrições menos equivocadas sobre a realidade. Pretende-se investigar como ocorre, em Rorty, a ruptura com uma epistemologia fundada na comensuração e porque, nos moldes neopragmatistas, Rorty adota a conversação e a hermenêutica como “método” apropriado a uma melhor e mais interessante descrição da realidade. A pesquisa articulará o pensamento de Rorty ao de autores como Dewey e Quine considerados pelo neopragmatista como holistas, antifundacionistas do conhecimento e do significado que, contudo, abandonaram a busca da comensuração. Na esteira dessa análise, a pesquisa discutirá a forma como Rorty rompe com a objetividade enquanto fundamento empirista da realidade para indicar o caminho da conversação como atividade edificante da filosofia que mudará a relação entre os seres humanos e os objetos, bem como os novos padrões de justificação da realidade. Por fim, se analisará a solidariedade como um tema mais apropriado ao fazer filosófico do que a epistemologia.

Palavras-chave: Richard Rorty. Comensuração. Conversação. Objetividade. Solidariedade.

ABSTRACT

This present master's dissertation aims to investigate the Richard Rorty's criticism (1931-2007) about the classical epistemology that came from the Cartesian and Kantian tradition which established a notion of mind as a mirror of reality. Rorty has presented a description of reality that is different from the vision of knowledge of Cartesian – Kantian tradition, as well as the analytic tradition that both wanted, respectively represent the mind as a great mirror of reality and reduce philosophical knowledge to analyze the language of scientific discourse. The research is entitled: "Richard Rorty and the break with the epistemology: From the displacement of commensuration to conversation", and this research is based on the following Richard Rorty's works: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Objectivity, relativism and truth* (1999) and *Contingency irony and solidarity* (1989). This work intend to analyze why Richard Rorty has left the traditional epistemology, adopting the hermeneutics and after ,the conversation as a form of description of reality and no more the objectivity as criteria to reach the truth. This research seeks to understand how Rorty opposes himself against the objectivism of commensuration and offers possibilities for various vocabularies present themselves less misleading descriptions of reality. This works aims to investigate how the break with an epistemology founded in commensuration occurs in Rorty and because in neo pragmatist molds, he adopts the conversation and hermeneutics as "method" appropriate to a better and more interesting description of reality. The research intends to articulate Rorty's way of thinking with to the authors like Dewey and Quine that are considered by the pragmatists as holists, anti-fundamentalists of the knowledge and the meaning that, however, have left the search of commensuration. In this point of view, the research will discuss the way as Rorty breaks with objectivity as empiricist reality foundation to indicate the way of conversation as an edifying activity of the philosophy that will change the relationship between human beings and the objects, as well as the news standards of reality. Finally, it will be analyzed the solidarity as a more appropriate theme to the philosophic act rather than the epistemology.

Keywords: Richard Rorty. Commensuration. Conversation. Objectivity. Solidarity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	O CONTEXTO FILOSÓFICO DA FILOSOFIA COMO DISCIPLINA	14
2.1	Observações preliminares	14
2.2	A disciplinarização da filosofia.....	14
2.3	Recusa de Rorty a noção kantiana de conhecimento	18
2.4	A saída proposta por Rorty contra a disciplinarização da filosofia	24
2.5	Avaliação rortyana da filosofia como disciplina.....	36
2.6	Considerações finais	42
3	O CONTEXTO DAS DISPUTAS ENTRE CIÊNCIA E METAFÍSICA	44
3.1	Observações preliminares	44
3.2	Distinção entre ciência e não-ciência no empirismo de Carnap.....	44
3.3	Objecções às clássicas distinções entre ciência e não-ciência	46
3.4	A crítica de Rorty à noção de ciência como racionalidade.....	53
3.5	Considerações finais.....	70
4	O CONTEXTO DAS OBJEÇÕES DE RORTY A UMA TEORIA DO CONHECIMENTO.....	72
4.1	Observações preliminares	72
4.2	Da Epistemologia à Hermenêutica	73
4.3	Da Comensuração à Conversação.....	81
4.4	Da noção de Objetividade à Solidariedade	87
4.5	Considerações finais	100
5	CONCLUSÃO.....	102
	REFERÊNCIAS.....	108

1 INTRODUÇÃO

Compreender a crítica rortyana à concepção clássica da epistemologia requer, sobremaneira, um breve memorial biográfico acerca de sua trajetória acadêmica. Richard Rorty (1931-2007) nasceu na cidade de New York em 1931, filho dos intelectuais estadunidenses James Rorty e Winifred Raushensh que, também, eram “escritores e ativistas dos círculos mais conhecidos da cidade de New York entre as décadas de 1920 e 1940”¹. Rorty iniciou sua carreira acadêmica muito cedo, mesmo tendo crescido em uma comunidade do interior de Nova Jersey, seus pais encaminharam-no a uma escola universitária da Universidade de Chicago, onde três anos mais tarde terminou a graduação e o mestrado em Filosofia, concluindo seu doutorado na Universidade de Yale. Conforme Nascimento:

Richard Rorty cresceu numa comunidade rural de Nova Jersey onde seus pais compraram uma casa para escapar da agitação da vida urbana. Foi uma criança precoce, aos quinze anos seus pais lhe enviaram para a escola universitária Hutchins da Universidade de Chicago. Esta decisão lhe permitiu não só escapar das truculências de que era vítima por parte dos valentões da escola secundária, mas também dedicar-se à leitura dos grandes clássicos do pensamento. Em 1952, Rorty terminou o mestrado em filosofia em Chicago e ingressou na Universidade de Yale para fazer o doutorado, que terminou em 1956².

Em 1956, Rorty defendeu sua tese de doutorado na Universidade de Yale, sob a orientação de Paul Weiss. “Sua hipótese de trabalho consistiu em argumentar que o conceito de potencialidade, tratado de maneira extensa por Aristóteles e pelos racionalistas do século XVII tinha uma importância capital para a tradição do empirismo lógico”³. Com vista na problemática de sua hipótese, Rorty precisou dialogar com as duas tradições filosóficas, a filosofia continental e a filosofia analítica, consideradas metodologicamente concebidas como distintas.

Suspeitamos que tenha sido nesse contexto filosófico que Rorty interessou-se em confrontar a filosofia tradicional, cujas pretensões eram, rigorosamente, objetivista e positivista; a filosofia analítica e o empirismo lógico e suas compreensões científicas da noção de conhecimento, ou que tenha germinado, nesse contexto, a posterior ruptura rortyana com o cientificismo da filosofia analítica e sua redescoberta do pragmatismo norte-americano e com a filosofia continental europeia, na qual a hermenêutica representa a esperança de uma

¹ NASCIMENTO, 2016, p. 347-348.

² Ibid., p. 347-348.

³ NASCIMENTO, 2016, p. 348.

descrição menos equivocada da realidade do que a descrição oferecida pela epistemologia clássica.

Em virtude disso, apresentamos esta dissertação de mestrado com o fito de compreender a crítica rortyana a esse tipo de epistemologia, que se estabeleceu a partir de uma concepção de conhecimento como “representação precisa” da realidade, uma concepção de conhecimento que, conforme a interpretação rortyana, pressupõe que a “mente” e a “linguagem” desempenham um papel preponderante na construção de “representações” necessárias à compreensão da realidade, uma vez que “conhecer é representar, acuradamente, o que está fora da mente, assim, compreender a possibilidade da natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir representações”⁴.

Essa noção de conhecimento denominada como “representação acurada” é derivada da tradição filosófica de procedência platônica, cartesiana, lockeana e kantiana. Esses autores, especialmente os do período moderno e seus desdobramentos, alavancaram, cada um com seu próprio método, a investigação a respeito de uma teoria do conhecimento que, na sua visão, pudesse fornecer bases seguras sobre o conhecimento, impedindo o erro e possibilitando à filosofia se constituir em bases sólidas.

No século XVII, Descartes e Locke pensaram, respectivamente, a noção de “mente” como uma entidade à parte, superior, na qual ocorrem os processos cognitivos mais elaborados e complexos, capazes de estabelecer ideias claras e distintas e de formar representações a partir das impressões de ideia simples que chegam até a mente humana, entendida como uma “tábula rasa”. Os dois autores referidos, embora de escolas distintas, estão em busca de fundações estáticas para o conhecimento, sempre derivadas da compreensão de que a mente ou a consciência são o lugar da representação do mundo, seja por meio da intuição intelectual do cogito, seja pela ideia de que a mente encontra-se processando os dados sensoriais e os decifrando.

No século XVIII, Kant elaborou uma teoria do conhecimento distinta de seus antecessores, conhecida como “tribunal da razão pura”, capaz de fundamentar e, principalmente, afirmar ou negar todas as asserções de conhecimento constituintes da cultura. Faz-se saber que, embora Kant avance em termos da discussão do conhecimento, até então, restrito aos esquemas dualistas, típicos do racionalismo cartesiano e do empirismo, a sua síntese transcendental, ainda assim, camufla os dualismos clássicos da filosofia tradicional e, sobretudo, reabilita a metafísica.

⁴ RORTY, 1994, p. 19.

Para Rorty, no século XX, não obstante, todas as transformações ocorridas no âmbito da ciência e as exigências de demarcação entre ciência e filosofia, desenvolvidas no campo teórico da epistemologia, a posição fundacionista⁵ da filosofia, permaneceram quase que inalteradas. O filósofo argumenta que filósofos neo-kantianos como Frege, Russell e Husserl consolidaram uma noção de filosofia como disciplina fundacional, ou seja, aquela disciplina presa às asserções de conhecimento que se apresentam como a última área da cultura a ser chamada para dar a palavra final sobre qualquer assunto.

A respeito dessa concepção de filosofia, Rorty afirmou que a ideia de filosofia disciplinar é apontada como aquela que supostamente tem um papel fundamental em relação ao resto da cultura, ou seja, ela passou a figurar, para os intelectuais de sua época, como uma área substituta inquestionável da própria religião, encarregada do domínio de todas as asserções de conhecimento⁶. No entanto, Rorty chama atenção sobre algumas vozes dissonantes contra essa forma de fazer filosofia, presentes em protestos ocasionais, a exemplo da posição de Friedrich Nietzsche e William James. Contudo, tem predominado no pensamento ocidental a tese que defende a filosofia como disciplina “fundamental e fundacionista”⁷.

A razão pela qual Rorty foi levado a refletir acerca da tarefa da filosofia, no âmbito da cultura em curso, no século XIX, teve como pano de fundo, o surgimento de uma nova cultura, alternativa ao “fazer filosófico” como disciplina, ou seja, a cultura do homem de letras, que fez com que o filósofo deixasse de se ver como vanguardista intelectual. Portanto, preocupados em manter a filosofia rigorosa e científica, filósofos como Russell e Husserl sentiram-se desalentados nesse novo contexto, no qual a filosofia e, conseqüentemente, o filósofo, que outrora exercia o seu papel de supervisor cultural, cedeu lugar para uma nova forma de cultura, conforme acima mencionado, a “cultura do homem de letras”, isto é, a cultura do “intelectual que escrevia poemas, romances, tratados políticos e crítica de poemas, romances e de outras pessoas”⁸.

Dessa forma, na narrativa de Rorty, os poetas, os romancistas, críticos literários, os dramaturgos e outros artistas, ocuparam o lugar, tanto dos pregadores religiosos quanto dos

⁵ Acreditamos que o emprego rortiano do termo “fundacionista”, nesse contexto, embora tenha uma função correlata, nos seus propósitos, não se refere à controvérsia contemporânea entre o “fundacionismo e o coerentismo” levantada por epistemólogos como Gettier, “em seu artigo intitulado *Is Justified True Belief Knowledge?*” (2000/1963) (SIECZKOWSKI, 2008, p. 299), no qual refuta a definição clássica tripartite do Teeteto de Platão acerca do conhecimento, demonstrando que conhecimento (K) como crença (B) verdadeira (T) justificada (j), ou, k = JTB, não são suficientes.

⁶ RORTY, 1994, p. 20.

⁷ Idem.

⁸ Ibid., p. 20-21.

filósofos, ambos se apresentando como responsáveis pela educação moral dos jovens e das pessoas em geral. Diante dessa constatação, ou seja, a de que essa nova forma de cultura desempenha melhor o papel da educação moral e política dos jovens do que a metafísica, todo o projeto filosófico fundacionista de matriz kantiana fica comprometido ou, ainda, dispensado como consideração acerca das asserções de conhecimento que perfazem toda a cultura. É, pois, nesse contexto que Rorty explicita a sua proposta de ruptura com a tradição epistemológica clássica, adotando a hermenêutica como resposta diversamente interessante ao problema deixado pela insuficiência da epistemologia em tratar de maneira atenuante sobre outras áreas da cultura. Convém, portanto, ressaltar que Rorty não está “colocando a hermenêutica como ‘objeto sucessor’ da epistemologia como uma atividade que preenche a vaga cultural outrora preenchida pela filosofia epistemologicamente centrada”⁹. Noutras palavras, a hermenêutica não pode ser encarada como substituta da epistemologia.

Esta pesquisa situa-se no centro do debate contemporâneo sobre a relação entre epistemologia e hermenêutica, cujo fito é delimitar a posição de Rorty a respeito da sua tese sobre a ruptura com a epistemologia tradicional, com a filosofia disciplinar e com a objetividade do conhecimento. Busca-se, nessa análise, compreender a ruptura de Rorty com epistemologia clássica e sua sugestão de uma nova perspectiva filosófica na qual a descrição da realidade pode ser validada por inúmeros discursos, os quais apresentam-se como narrativas atenuantes da noção de racionalidade e da construção de uma imagem de mundo no qual a verdade não possa mais ser vista como mera correspondência com a realidade. Para tanto, essa pesquisa tem o objetivo fundamental de investigar como Rorty propõe o deslocamento da noção de comensuração, típica da compreensão tradicional de conhecimento, para a noção de conversação.

Para entender a natureza desta problemática, serão analisadas as seguintes obras de Rorty: *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), *Objetivismo, relativismo e verdade* (1995) e *Contingência, ironia e solidariedade* (1989). O tratamento dado a essas obras serão mediados com outros textos da área da epistemologia citados por Rorty como autores edificantes, no sentido de oferecerem alternativas à filosofia sistemática e romperem com o objetivismo da epistemologia tradicional, como por exemplo, Dewey e Quine.

Esta dissertação apresenta a seguinte estrutura: (1) uma introdução, contendo a apresentação da problemática de estudo, objetivos e justificativa, bem como, a apresentação da estrutura do trabalho completo; (2) o primeiro capítulo que será intitulado: “O contexto

⁹ RORTY, 1994, p. 311.

filosófico da filosofia como disciplina”. Nele será discutida a crítica formulada por Richard Rorty e a disciplinarização da filosofia; (3) o segundo capítulo tratará da seguinte temática: “O contexto das disputas entre ciência e metafísica”. Nesse tópico, Rorty não discute diretamente o problema da demarcação, mas situa a condição das disputas infrutíferas que se estabeleceram nesse domínio; (4) e o terceiro capítulo, denominado “O contexto das objeções de Rorty a uma Teoria do Conhecimento” discutirá a tese central desse estudo que é analisar a filosofia neopragmatista de Rorty para compreender o deslocamento que o autor faz da epistemologia para a hermenêutica, do modelo teórico da comensuração para a conversação e, como consequência, a substituição da noção de objetividade pela noção de solidariedade; (5) e finalmente, as considerações finais, nas quais apresentarei as descobertas teóricas obtidas e os novos desafios intelectuais a serem enfrentados.

Uma última observação que deve ser feita acerca da estrutura desse trabalho é que a opção por delimitar a nossa leitura da filosofia de Rorty em contextos é um recurso, estrategicamente, utilizado para ser fiel aos vocabulários do neopragmatismo, que desenvolvem a argumentação filosófica a partir do entrelaçamento hermenêutico entre texto e contexto. Em face disso, esperamos que essa investigação possa contribuir como uma leitura a mais sobre o papel que Richard Rorty desempenhou na construção de um intelectual ironista e pós-metafísico que rompe com o tradicional modelo objetivista da verdade e da descrição da realidade e adota uma perspectiva, na qual se imagina a construção de uma comunidade humana cujos membros não sentiriam a necessidade de “fundamentação” nem de ordem epistemológica, tampouco, de ordem metafísica, mas, simplesmente, expressariam um senso de solidariedade em uma “lealdade recíproca”, a ponto de identificar a racionalidade à busca por solidariedade e visualizar a ciência como mais um instrumento dessa busca.

2 O CONTEXTO FILOSÓFICO DA FILOSOFIA COMO DISCIPLINA

2.1 Observações preliminares

A concepção de filosofia como uma disciplina autônoma e diferenciada, não no sentido de uma disciplina mais elevada ou superior, conforme se pensava a antiga imagem da filosofia como “rainha das ciências”, mas, em vez disso, como uma disciplina “subjacente”, capaz de “fundamentar” e exercer julgamentos ou ainda, de dar a “palavra final” sobre todas as outras áreas do conhecimento, constitui-se, nos termos colocados por Rorty, uma problemática bastante recente no cenário filosófico, uma vez que tal concepção de filosofia veio a consolidar-se somente após a decadência do idealismo hegeliano no cenário filosófico da Alemanha. Nesse capítulo, discutir-se-á o contexto filosófico da filosofia como uma disciplina autônoma, distinta e fundamental ao resto da cultura, ou seja, uma área do conhecimento, capaz de fundamentar todas as outras áreas constituintes da cultura, incluindo a ciência e a religião.

No centro dessa discussão está a asserção moderna de que a “epistemologia” ou a “teoria do conhecimento” é o cerne da filosofia e, como consequência, “uma teoria distinta das ciências por que era seu fundamento”¹⁰. Essa asserção moderna de matriz kantiana é, no entanto, recusada por Rorty que, sem hesitar, aponta outras possibilidades para a construção do “fazer filosófico”, abrindo-se, especialmente, a possibilidade de encarar a filosofia como metáfora e como política, em vez de, simplesmente, como uma disciplina rigorosa e “suporte” à ciência.

2.2 A disciplinarização da filosofia

Em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), Rorty atribuiu ao sistema filosófico kantiano o ônus da herança de uma teoria do conhecimento, fundada na noção de filosofia como uma disciplina distinta e fundamental para o resto da cultura e, sobretudo, uma disciplina que serviria de fundamento para a religião e a ciência. Na narrativa rortyana, a moderna demarcação da filosofia em relação à ciência e a religião e, principalmente, o seu caráter comensurável e profissional, deve-se ao pensamento kantiano. Conforme Rorty explicita nessa passagem:

¹⁰ RORTY, 1994, p. 140.

Não foi senão depois de Kant que a nossa moderna distinção Filosofia-Ciência entrou em vigor. (...) A conseqüente demarcação da filosofia em relação à ciência foi tornada possível pela noção de que o cerne da filosofia era uma teoria do conhecimento, uma teoria distinta das ciências por que era seu fundamento¹¹.

Foi partir do pensamento kantiano que a filosofia se tornou uma disciplina “primária” e abriu a possibilidade para que qualquer historiador, no campo da filosofia, pudesse sistematizar o pensamento filosófico da modernidade como que tentando responder questões do tipo: “como nosso conhecimento é possível”? Nesse cenário filosófico, Rorty identificou a partir das premissas de Kant, a imagem da filosofia como uma disciplina centrada na epistemologia, mas isto, no entanto, só ganhou aceitação mais ampla “quando o idealismo hegeliano, não mais dominava o cenário intelectual da Alemanha”¹².

Convém ressaltar que o idealismo hegeliano dominou o cenário intelectual da Alemanha por muito tempo e, ao longo desse período, contribuiu para a construção de uma imagem de filosofia que não deixava suficientemente clara a relação dessa disciplina com as demais áreas do tecido cultural, ou seja, não era possível, por exemplo, enxergar com clareza a demarcação entre a filosofia e a ciência ou a religião. Isto ocorreu devido ao fato de o sistema hegeliano ter obscurecido essa questão filosófica a partir da projeção de uma imagem da filosofia como uma disciplina que, de algum modo, desempenhava um papel que “tanto completava como engolia as outras disciplinas em vez de as basear”¹³.

Essas observações hegelianas apresentam-se às pertinências da argumentação de Rorty acerca da disciplinarização da filosofia. E por isso, a pertinência do sistema hegeliano para a argumentação de Rorty reside na ideia de que Hegel compreendia a filosofia não como uma disciplina “distinta” e “fundamental” com relação às outras disciplinas, mas, simplesmente, como disciplina complementar ou, ainda, apenas “uma” entre as muitas outras disciplinas. É nesse sentido que, para Rorty, o hegelianismo avança em relação à posição kantiana, quanto à filosofia como campo do conhecimento. Mas essas observações hegelianas, no entanto, não eram suficientes para que filósofos neokantianos reconhecessem pertinência no conhecimento filosófico, apresentado nos termos de Hegel, a ponto de elevar-se a um nível de certeza, capaz de estabelecer, de uma vez por todas, a filosofia como uma disciplina básica, cuja tarefa é

¹¹ Idem.

¹² Ibid., p. 141.

¹³ Ibid., p. 143.

“estabelecer a objetividade das afirmações de conhecimento feitos nas várias disciplinas empíricas”¹⁴.

O sistema hegeliano não conseguiu ou, simplesmente, não pretendia estabelecer a filosofia como disciplina, capaz de fundamentar todas as asserções de conhecimento proferidas no âmbito das ciências naturais e das ciências humanas. Já a perspectiva kantiana, como foi apresentada, valorizou a constatação de que era preciso imiscuir-se na ideia hegeliana de se erguer sistemas filosóficos e, como resultado posterior, empreender uma tarefa de selecionar o dado das adições subjetivas feitas pela mente para que, a partir disso, a “filosofia pudesse tornar-se uma disciplina inteiramente profissionalizada”¹⁵. Deve-se reiterar que essas reivindicações sobre a disciplinarização existentes nos currículos de filosofia atualmente e que têm por base o pensamento kantiano, cuja compreensão do conhecimento filosófico é disciplinar, distinto e fundamental em relação às demais áreas do conhecimento constituintes da cultura, culminaram numa noção de “filosofia-enquanto-epistemologia”. Conforme afirma Rorty:

O movimento de volta a Kant dos anos de 1860 na Alemanha foi também um movimento de começarmos a trabalhar um modo de separar a disciplina não empírica autônoma da filosofia, por um lado da ideologia e por outro, da emergente ciência da psicologia empírica. A imagem de epistemologia-e-metafísica como centro da filosofia (e da metafísica como algo antes emergindo da epistemologia que vice-versa) que foi estabelecida pelos neokantianos é aquela embutida nos currículos de filosofia hoje¹⁶.

Foi, portanto, nesse contexto, que o projeto fundacionista do conhecimento como autocompreensão do funcionamento dos processos mentais e de propriedades do ego transcendental kantiano consagrou-se definitivamente com o nome de epistemologia. Para tanto, para atingir plena autoconsciência esse projeto precisava, na constatação de Rorty, tornar-se um projeto não empírico, ou seja, era preciso definir-se como uma “questão suporte, independente de descobertas psicológicas e tornar-se capaz de construir verdades universais e necessárias”¹⁷. Esse projeto kantiano colocou a filosofia “na trilha segura de uma ciência”, transpondo o espaço externo para dentro do espaço interno, reafirmando, dessa forma, a intuição cartesiana da certeza indubitável sobre o espaço interno.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Ibid., p. 143.

¹⁶ Ibid., p. 141-142.

¹⁷ Ibid., p. 145.

Esse empreendimento filosófico ficou conhecido como “virada copernicana”, isto é, um recurso metafórico utilizado por Kant acerca do conhecimento para significar que só podemos saber *a priori* acerca de objetos do mundo externo se colocamos neles aquilo que queremos conhecer, ou seja, o conhecimento *a priori* dos objetos que estão fora da mente sugere que os “constituímos” mediante as nossas próprias representações do mundo externo. Noutros termos, segundo a metáfora da revolução copernicana o sujeito deixaria de ser meramente passivo no ato de conhecer e passaria a desempenhar um papel ativo na construção do conhecimento.

Para Rorty, a dificuldade dessa explicação kantiana é que não se colocou a questão de como poderíamos ter conhecimento “apodídico” ou “necessário” de nossas “atividades constitutivas”, uma vez que Kant acreditava na suposição cartesiana de que o acesso privilegiado ao conhecimento dos objetos do mundo externo se encarregaria de fornecer-nos essa compreensão. E ainda, Kant havia substituído “a fisiologia da compreensão humana do celebrado Sr. Locke pelo tema ‘mítico da psicologia transcendental’”¹⁸, acreditando-se elevar a epistemologia como disciplina a sua maioria enquanto conhecimento civilizatório. Um dado importante em Kant, no seu empreendimento de disciplinarização e profissionalização da filosofia, segundo Rorty, é que além de elevar “a ciência do homem” de um nível empírico a um patamar apriorístico do conhecimento, Kant desenvolveu outras três façanhas que contribuíram para que a “filosofia-enquanto-epistemologia” viesse a tornar-se uma disciplina autoconsciente e/ou autoconfiante naquele contexto.

A primeira façanha, trata-se da identificação da relação entre dois tipos de representações concretas e radicalmente distintas: as representações formais (os conceitos) e as materiais (as intuições). Em Kant, convém ressaltar que todo conhecimento supõe uma inter-relação entre conceitos e intuições, do contrário, as intuições sem os conceitos seriam cegas e os conceitos sem a matéria seriam vazios. É, pois, nesse sentido que “conceitos” e “intuições” são formas de representações indispensáveis para determinar o conhecimento *a priori* e, conseqüentemente, para definir a filosofia como epistemologia. Com base nessa constatação, Kant conseguiu erguer a possibilidade de uma continuidade de grande importância “a nova problemática epistemológica”¹⁹ e velhos problemas que haviam preocupado os filósofos antigos e os medievais, quais sejam, o problema da razão e dos universais.

A segunda, trata-se da fusão da epistemologia à moralidade diante do projeto de destruição da razão para abrir espaço para a fé, isto é, destruindo o determinismo newtoniano

¹⁸ Idem.

¹⁹ Ibid., p. 146.

para abrir espaço para a consciência moral comum, fusão na qual Kant revitalizou a ideia de um “sistema filosófico completo no qual a moralidade era baseada em algo menos controverso e mais científico”²⁰. Nessa perspectiva, Kant propiciou à epistemologia a possibilidade de fundir-se no papel da metafísica como “fiadora” das pressuposições da moralidade.

E por último, em relação à terceira façanha, Kant tornou possível se pensar na epistemologia como uma área fundamental, “uma disciplina suporte, capaz de descobrir as características formais, (ou em versões posteriores, estruturais, fenomenológicas, gramaticais, lógicas ou conceituais) de qualquer área da vida humana”²¹. Na narrativa rortyana, o pensamento filosófico kantiano possibilitou aos professores de filosofia a enxergarem-se, na sua profissão, como ministrando um tribunal da razão pura, capaz de determinar se outras áreas do conhecimento, ou disciplinas, mantinham-se todos dentro dos limites da jurisprudência estabelecida pela estrutura dos “assuntos-temas” e, a grosso modo, estabelece-se o papel do professor de filosofia como supervisor da cultura ou fiscal cultural.

2.3 Recusa de Rorty a noção kantiana de conhecimento

Segundo Rorty, para um “ego transcendental” kantiano formar um julgamento predicativo, consiste em acreditar em uma sentença como verdadeira que, por sua vez, significa relacionar representações (Vorstellungen) entre si. Essas representações constituem-se dois tipos radicalmente distintos quais sejam, conceitos (representações formais) e intuições (representações materiais). Essa abordagem kantiana, para Rorty, possibilitou, em princípio, a compreensão do caótico cenário intelectual do século XVII, sobre o qual pairava uma disputa entre posturas filosóficas como o racionalismo e o empirismo, disputa essa que, de um lado, levava os racionalistas a reduzir as intuições sensíveis aos conceitos, tornando-as aparições intelectualizadas, do outro lado, conduzia os empiristas a uma redução dos conceitos às intuições sensíveis, sensualizando os “conceitos do entendimento”²².

À guisa dessa disputa, Kant apresentou uma versão mais equilibrada na qual, intuições e conceitos eram representações inter-relacionadas para a construção do conhecimento. Essa resposta kantiana, segundo Rorty, foi fundamental para estabelecer as concepções do

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Ibid., p. 155.

conhecimento filosófico dos séculos seguintes e, conseqüentemente, consolidar a noção vigente de história da filosofia, uma vez que:

Tivesse Kant dito em vez disso que os racionalistas queriam encontrar um modo de substituir proposições sobre qualidades secundárias por proposições que de algum modo realizavam a mesma função, mas conhecidas com certeza e que os empiristas opunham a esse projeto, os dois séculos seguintes de pensamento filosófico poderiam ter sido muito diferentes. Pois se o ‘problema do conhecimento’ tivesse sido colocado em termos de relações entre proposições e o grau de certeza entre elas, antes que em termos dos componentes putativos de proposições, poderíamos não ter herdado nossa presente noção de história da filosofia”²³.

A argumentação de Kant acerca da noção de conhecimento sugere estabelecer uma continuidade entre o pensamento filosófico dos tempos atuais e problemáticas levantados pelos gregos nos primórdios do pensamento ocidental e levadas a sério pelos medievais, entretanto, Rorty avalia que, se isso foi bom ou ruim, o fato é que Kant não empreendeu uma “virada pragmática” nesse campo, pois preferiu tratar de representações internas sobre sentenças, estabeleceu um assunto-tema, “fixou uma problemática e o profissionalizou (no mínimo por tornar impossível para alguém ser levado a sério como filósofo sem ter dominado a primeira crítica)”²⁴. Nesse sentido, seu projeto de tentativa de profissionalização da filosofia, na perspectiva rortyana, apresenta-se irrelevante em termos pragmáticos no cenário filosófico moderno.

Para estabelecer o pensamento filosófico como vinculado a um assunto a ser profissionalizado, Kant precisou colocar em nossa própria concepção de uma teoria do conhecimento a ideia de que, de um lado, existem dados imediatos dos sentidos, que se apresentam à nossa mente e, do outro, existem os conceitos que representam a atividade do pensamento. O problema dessa proposta kantiana consiste na sua pretensão à universalidade do conhecimento, uma vez que se acreditava tratar de uma intelecção filosófica tão antiga quanto os primórdios do pensamento filosófico ocidental.

Conforme a narrativa de Rorty, Clarence Irving Lewis (1883-1964), compreendia a questão da universalidade do conhecimento como sendo “uma das mais antigas e mais universais intelecções filosóficas”²⁵ e que, portanto, poderia viabilizar a famigerada distinção kantiana entre conceito e intuição. Contrário a essa visão, Rorty explica que essa ideia de

²³ Ibid., p. 155-156.

²⁴ Ibid., p. 156.

²⁵ Idem.

intelecção filosófica, mencionada por Lewis, não é mais antiga, nem mais universal do que a noção que possuímos de “experiência cognitiva” que, por sinal, é um termo tipicamente utilizado pelos epistemologistas modernos para fixar o seu assunto proposto a ser defendido, ou seja, um termo amplamente utilizado e, conseqüentemente, embutido na cultura filosófica daquele período.

Portanto, não faz muito sentido as afirmações de Lewis de que quando olhamos para dentro do espaço interno em face do espaço externo, percebemo-nos como que se distinguindo em dois tipos de cognições, ou seja, conceito e intuição. Assim não o fosse, poder-se-ia exigir que o homem comum, que nunca havia sido instruído em assuntos filosóficos, especificamente, em assuntos modernos, poderia simplesmente ser desafiado a voltar-se para si mesmo e lançar o seu olho mental para perceber dentro de si mesmo a referida distinção. Entretanto, não é necessário que o homem comum esteja habilitado a dominar conceitos filosóficos, uma vez que, para Rorty:

Um homem que não sabe que Locke usou ‘experiência’ para incluir apenas ideias de sensação e reflexão e excluir julgamentos e que Kant o usou para cobrir tanto o objeto como o método de conhecimento, a combinação, em concordância com as leis do pensamento de todas as funções, pode ficar intrigado quanto a que se espera que olhe e mais quanto a que distinção deva notar²⁶.

Nota-se ainda que, para Rorty, mesmo dentro do contexto filosófico, a distinção kantiana entre conceito e intuição, sugerida por Lewis como uma “intelecção filosófica” universal e inevitavelmente perceptível a qualquer filósofo, pode apresentar-se como algo opcional. E assim o é, pois tal distinção não poderia jamais ser percebida por filósofo algum sem que houvesse, antes de tudo, conhecido as teorias filosóficas que a construíram. Nessa perspectiva, Rorty esclarece que a noção de uma “teoria do conhecimento” não pode fazer muito sentido, a menos que, como Locke, se tenha confundido causação e justificação e à maneira de Kant, “tenhamos isolado algumas entidades no espaço interno, cujas relações parecem intrigantes”²⁷.

Por essa razão, Rorty coloca sob suspeição, a distinção kantiana entre conceito e intuição como “intrigantemente problemática”, dado que para que se pudesse justificar a relação entre essas duas entidades, isto é, conceito e intuição, a partir do espaço interno era preciso inventar

²⁶ Ibid. p. 157.

²⁷ Ibid. p. 159.

a noção de “síntese” e, somente a partir desse novo tipo de juízo, poder-se-ia justificar as asserções de conhecimento entre sujeito e objeto, em vez de optar pela justificação a partir da relação entre sujeito e proposições em face de seu ambiente, e o resultado foi uma escolha de justificação que colocou Kant muito longe de uma explicação mais pragmática da justificação do conhecimento filosófico, como se pode constatar na sugestão de Rorty ao afirmar que:

Se Kant tivesse partido diretamente da intelecção de que a proposição singular não é estar identificada com a singularidade de uma apresentação aos sentidos (nem ao propósito ao intelecto) para uma visão de conhecimento como uma relação de pessoas e proposições ele não teria necessitado da noção de síntese. Poderia ter encarado uma pessoa como uma caixa preta emitindo sentenças, sendo a justificação para essas emissões encontrada em sua relação com seu ambiente (incluindo emissões das caixas pretas suas semelhantes). A pergunta: “como é possível o conhecimento”? Se pareceria então à pergunta: “como os telefones são possíveis”? Significando algo como: “como se pode construir algo que faça isso”?²⁸.

O conhecimento é um fato, não um problema, porém, como todo fato necessita de uma descrição, uma compreensão; como toda atividade é suscetível de autoconsciência e autocorreção, a pergunta kantiana do tipo: “como é possível o conhecimento?” do ponto de vista pragmático, não parece fazer muito sentido quando a justificação de sentenças emitidas pelo sujeito encontra-se na relação com seu ambiente circundante. A sugestão de Rorty à Kant, nesse sentido, aponta uma saída pragmática para a justificação do conhecimento, a partir da qual, a pergunta kantiana sobre a possibilidade do conhecimento pudesse ser substituída pela possibilidade de uma justificação do conhecimento a partir das crenças relevantes, emitidas pelas pessoas, e sem que jamais se possa requerer a necessidade de uma “suposta” inevitável distinção conceito-intuição bem como uma noção de “síntese” que lhes dê sustentação.

O ponto crítico da distinção kantiana entre conceito e intuição e da noção de “síntese”, ora apresentado por Rorty, consiste na sua tentativa em fazê-la parecer “plausível e problemática”. Quanto a isto, sem hesitar, Rorty não deixa dúvidas da pseudoproblematização kantiana dessa distinção, dado que, no seu entendimento, as noções de “síntese” e distinção “conceito-intuição”, foram, dessa forma inventadas, a partir de uma relação de interdependência, ou sob medida uma para a outra, no intuito de dar endosso “a suposição paradoxal, mas não-questionada que perpassa a primeira crítica a suposição de que a diversidade é dada e a unidade é feita”²⁹. Essa suposição está fortemente baseada na afirmação

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

kantiana de que o espaço interno não conta com a sugestão humeana de que há um conjunto de “apresentações singulares aos sentidos”, mas que, no entanto, esse conjunto de “intuições” não pode ser apresentado à consciência senão “sintetizadas” por um conjunto de representações³⁰ quais sejam, os conceitos, ou seja, representações formais, inter-relacionadas com uma série de intuições.

Portanto, transparece muito claro que, na perspectiva de Rorty, a explicação kantiana da distinção conceito-intuição e da noção de “síntese” serve tão somente para justificar o seu projeto fundacionista de uma “teoria do conhecimento” e estabelecer, neste âmbito, o seu “assunto tema” como fidedigno de um empreendimento à profissionalização e disciplinarização da filosofia, no sentido particularmente moderno, do ponto de vista da historiografia filosófica.

Deve-se notar, no entanto, que este projeto kantiano de disciplinarização do saber filosófico confrontou-se com vertentes contingentes e empíricas do século XVII, representadas pelas teorias empiristas e psicologistas, de modo especial, pela teoria de David Hume (1711-1776). Em verdade, a teoria do conhecimento humeana baseou-se em uma compreensão de caráter empirista e psicológico de que existem dois tipos distintos de percepções da mente humana: as impressões e as ideias. Essas primeiras, quando inicialmente apresentadas à mente humana, configuram-se como percepções fortes e vivas e podem ser compreendidas como formas de sentir, como, por exemplo, nossas sensações, emoções e paixões, enquanto as segundas apresentam-se como percepções mais fracas ou menos intensas e definem-se como formas de refletir sobre essas percepções vivas por nós sentidas. Neste sentido, essa distinção entre impressões e ideias corresponde à diferença entre sentir (impressões) e pensar (ideias), que se resume, simplesmente, ao grau de intensidade com que essas formas de percepções se apresentam à mente. Ou melhor:

Podemos, pois, dividir aqui todas as percepções da mente em duas classes ou tipos, que se distinguem pelos seus diferentes graus de força e vivacidade. As menos intensas e vivas são comumente designadas pensamentos (thoughts) ou ideias (ideas). O outro tipo carece de um nome na nossa língua e em muitas outras, assim suponho, porque não havia requisitos, a não ser filosóficos para classificar sob um termo ou designação geral. Usemos, pois de um pouco de liberdade e chamemos-lhes impressões (impressions) empregando esta palavra num sentido um tanto diverso do habitual. Pelo termo impressão significo todas as nossas percepções mais vivas quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. E as impressões distinguem-se das ideias que são impressões menos intensas, das quais somos

³⁰ Segundo Rorty essas representações, ou seja, os conceitos do entendimento, são “desapercebidas por Hume” nos termos apresentados por Kant (Idem.).

conscientes quando refletimos sobre qualquer das sensações ou movimentos acima mencionados³¹.

É importante averiguar como, em Hume, se as impressões e as ideias, como percepções que são, relacionam-se entre si, quando apresentadas à mente humana. É preciso indagar se, há algum conjunto de representações internas que, inevitavelmente, autoriza as apresentações dos sentidos à mente, ou simplesmente se existem ideias originárias que permitam, mediante experiência constante, produção de novas ideias correspondentes? A esse respeito, há de fazer aqui duas observações importantes.

Primeiro, em Hume, “as impressões são originárias”³² e as ideias são dependentes ou derivadas das impressões a elas correspondentes, dito de outro modo, à medida que as impressões simples se apresentam, pela primeira vez à mente, constata-se que, mediante a constante experiência, elas sempre precedem às ideias correspondentes, uma vez que o contrário não ocorre às ideias. Deste modo, com base nessa argumentação, todas as ideias são sempre precedidas de impressões (sensações, emoções, paixões), mas não podem produzir nenhum tipo de impressão, uma vez que só podemos formar ideias depois da apresentação de impressões à nossa mente, essas são fortes e originárias.

Segundo, Hume leva a cabo o argumento de que “existe um princípio de conexão entre as ideias da mente”³³ que, conforme vão aparecendo à imaginação ou a memória, apresentam-se, com regularidade, umas às outras. Este princípio geral que dá fundamento à filosofia humeana denomina-se princípio de “associação de ideias” que determina a inclinação da mente em passar de uma ideia a outra devido a sua relação de semelhança, contiguidade no tempo e no espaço, ou a relação de causa e efeito. Essa abordagem humeana, de associação de ideias, adequa-se a um quadro eminentemente empirista do conhecimento, uma vez que dispensa a suposição de que a apresentação de ideias à mente dependa de um conjunto de representações internas (ou formais) para formar outras numerosas ideias.

Nesse sentido, para Rorty, a noção empirista do conhecimento confronta-se com o quadro kantiano da relação entre conceitos e intuições, articulada para produzir “conhecimento”. Uma vez que essa relação intuição-conceito se apresentava como imprescindível para dar sentido à noção de uma teoria do conhecimento como uma disciplina particularmente filosófica, diferenciada de outras áreas de conhecimento, especialmente, da psicologia. Em outras palavras, o propósito mesmo do projeto kantiano de filosofia consiste em

³¹ HUME, 1998, p. 24.

³² Ibid., p. 24.

³³ Ibid., p. 29.

explicitar que, dentro deste quadro epistemológico, “se não temos a distinção entre o que é ‘dado’ e o que é ‘acrescentado’ pela mente, ou entre o ‘contingente’ (porque influenciado pelo que é dado) e o ‘necessário’ (porque inteiramente ‘dentro da mente’ sob seu controle)”³⁴, não temos, portanto, como saber o que conta como “reconstrução racional” da nossa própria ideia de conhecimento, nós não saberíamos, sequer, qual seria o método empregado pela epistemologia.

Dessa forma, Rorty revela ser preciso “mudar de assunto” em filosofia e recorre aos pragmatistas clássicos, historicistas e empiristas que apresentam descrições mais pertinentes, no seu modo de ver, sobre a atual etapa em que a filosofia se encontra, sobre suas tarefas e desafios. Estes filósofos, que Rorty os considera como terapêuticos e edificantes, teriam a função de apresentar novos mapas do terreno, em termos filosóficos, e desafiar a filosofia a sair dos pseudoproblemas da filosofia fundacionista.

2.4 A saída proposta por Rorty contra a disciplinarização da filosofia

Segundo Rorty, a tentativa de disciplinarização da filosofia nos moldes teóricos kantianos precisou colocá-la na “trilha segura da ciência”, passando a elevar a “ciência do homem” de um nível empírico para o nível apriorístico e, conseqüentemente, dando endosso à noção de filosofia-enquanto-epistemologia, uma disciplina autônoma e autoconsciente. Nesse contexto, a filosofia passa a desempenhar um papel rigorosamente científico e fundamental com relação às outras áreas constituintes do resto da cultura.

Por essa razão, Rorty apresenta uma explicação da noção de filosofia não apenas como comumente se estabeleceu naquele século, a filosofia como ciência, mas também como metáfora (poética) e como política (pragmática). A explicação de Rorty nesse ponto de discussão é simples: ele afirma que foram dadas três respostas para a questão de como devemos conceber a relação com a tradição filosófica ocidental, quais sejam, a resposta científica husserleana, a resposta heideggeriana (ou poética) e a pragmática (ou política). A primeira resposta parte de uma concepção de que a filosofia é modelada a partir da ciência e encontra-se relativamente alheia ao resto da cultura, ou ainda, distanciada tanto da arte quanto da política. Essa primeira abordagem científicista era, portanto, a mais familiar e, principalmente, tinha um ponto em “comum a Husserl e seus oponentes positivistas”³⁵. As outras duas abordagens, isto

³⁴ RORTY, 1994, p. 174-175.

³⁵ RORTY, 1999, p. 23.

é, a heideggeriana e a pragmática eram, em seu conjunto, reações à abordagem cientificista husserleana.

Rorty compreendia, portanto, que as abordagens, heideggeriana e a pragmática eram, terminantemente, afastadas de qualquer explicação cientificista de filosofia. Mas isto não significa dizer que essas duas abordagens seguiram posições convergentes quanto a explicação da tarefa da filosofia, pois assumiram posições completamente distintas a este respeito, embora convergissem quanto a sua oposição à abordagem husserleana da filosofia como ciência. Portanto, o ponto de divergência entre as essas duas respostas oponentes à abordagem cientificista husserleana paira sobre o seguinte aspecto: “Heidegger se afasta do cientista e se aproxima do poeta. O pensador filosófico é a única figura que está no mesmo nível que o poeta”³⁶. Nesse sentido, do ponto de vista de Heidegger, os empreendimentos tanto dos filósofos quanto dos grandes poetas possuem pouca conexão seja com a física, seja com a matemática ou com a política.

Deve-se ressaltar que tanto Heidegger quanto Dewey fazem objeções às tentativas cartesianas, husserleanas e positivista de tornar científica a filosofia. Estes pensadores são descritos por Rorty como autores que ampliaram o campo da filosofia, ao adotarem outras linguagens e vocabulários, como a arte, a poesia e a crítica cultural, criando a possibilidade de libertar a filosofia de seu caráter restrito e disciplinar. Essas qualidades positivas são atribuídas a esses pensadores pelo fato dos mesmos veem a poesia e a filosofia como instrumentos de articulação entre a contemplação e ação. São pensadores que tratam a relação entre a filosofia, a ciência e a dimensão estética como estando em comunhão. Rorty afirma que Dewey tem esperança que a filosofia se juntará com a “poesia como crítica da vida”³⁷. Nesse sentido, estes autores antifundacionistas, como Dewey, Wittgenstein e Rorty, não apenas se diferenciam de qualquer outro filósofo. E o que os distingue é o esforço de libertar a filosofia da sua atitude ensimesmada, despojando-se falsas roupagens e devolvendo-a à perplexidade humana.

O pensador heideggeriano acredita que a filosofia precisa ser “reapropriada” e, para tanto, deve-se compreendê-la como um conjunto de feitos poéticos. “Esse é o trabalho dos pensadores filosóficos, das pessoas que não tem outra escolha senão encontrar as palavras pelas quais o ente é na história do Ser”³⁸. Para o filósofo pragmatista, a tradição filosófica precisa ser utilizada, como uma “caixa de ferramentas”. Ou seja, essa caixa de ferramentas representa, na

³⁶ Idem.

³⁷ RORTY, 1982, p. 46.

³⁸ RORTY, 1999, p. 23.

terminologia pragmatista, a própria tradição filosófica e seus conceitos, historicamente elaborados, na qual algumas “ferramentas conceituais” precisam ser descartadas quando não servem a nenhum propósito, outras continuariam sendo usadas sempre que se pudessem ser renovadas e, ainda, novas ferramentas poderiam ser repentinamente inventadas.

Quanto à reação, tanto do heideggeriano, como do pragmático à resposta husserleana, quanto ao papel da tradição filosófica, tem-se, portanto, a seguinte divergência: enquanto o filósofo heideggeriano compreende a crença de Husserl na possibilidade do conhecimento universal, ou seja, da filosofia como disciplina, como uma “incompreensão cientificista e matematizante da grandeza da tradição”³⁹, o pragmatista a entende como “nostalgia sentimental”, ou ainda, como uma tentativa de manutenção de antigos *Slogans* ainda que estes tenham prestado mais que sua utilidade prática.

Por outro lado, a simples sugestão de que se devia abandonar o ideal de conhecimento filosófico universal, a-histórico e fundacional constitui-se, no imaginário husserleano, como o estágio final de uma “mudança desastrosa”, no âmbito da avaliação geral das ciências, que havia se instalado no cenário filosófico a partir da virada do século XIX. Há, nesse sentido, uma divergência clara entre Husserl e seus oponentes positivistas lógicos, dado que, na sua compreensão, a visão de mundo dos homens modernos foi determinada pelas ciências positivas e, conseqüentemente, alienada por uma suposta “prosperidade que elas produziram; e isso, por sua vez, produziu um indiferente afastamento das questões decisivas para uma genuína humanidade”⁴⁰.

Para Rorty, Husserl tentava mostrar, a partir de sua análise, que tanto o “racionalismo tradicional” quanto o “ceticismo empirista” faziam parte do mesmo projeto objetivista de se pensar a ciência e, em razão disto, buscou acomodá-los dentro da estrutura de sua própria fenomenologia transcendental. Tem-se aqui, mais uma vez, um ponto de convergência entre Husserl e Heidegger, uma vez que, ambos os autores estavam de acordo, quanto à relativa irrelevância da distinção “empirismo-racionalismo” e quanto aos riscos de uma “cultura pragmática, tecnologizada”. Entretanto, Heidegger divergia de Husserl quanto à percepção tanto do pragmatismo quanto da própria fenomenologia transcendental husserleana, pois compreendia ambas as abordagens como constituindo meramente mais dois produtos resultantes da mesma tradição objetivista.

³⁹ Ibid. p. 24.

⁴⁰ Idem.

Rorty explica que, para Heidegger, tanto o pragmatismo quanto o cientificismo husserleano não conseguiram fazer uma crítica suficientemente consistente à “autocompreensão de seus predecessores”⁴¹. De um lado, Heidegger suspeitava do pragmatismo de substituir a ideia “platônico-cartesiana” do conhecimento universal pelo “sonho baconiano” de domínio total sobre a natureza, do outro, colocava, também sob suspeição, a tentativa de Husserl em conceber a *techne* galileana como que fundada em algo transcendental. Portanto, estes projetos filosóficos que pretendiam fundamentar todo o resto da cultura eram, para Heidegger, simplesmente expressões de preconceitos que precisavam ser superados.

Na narrativa rortyana, Heidegger apresenta um misto de divergências e convergências sob muitos aspectos teóricos acerca da resposta dada por Husserl sobre a concepção da nossa relação com a tradição filosófica. Apresenta, também, um misto de convergências e divergências em relação ao pragmatismo e, de modo especial, o pragmatismo de Dewey. Entretanto, as doutrinas filosóficas heideggerianas convergem, em certos aspectos, com as doutrinas de Dewey. Uma das convergências fundamentais entre ambos os autores ou suas respostas reside, principalmente, na exposição de *Ser e tempo*, por exemplo, quando Heidegger pensa o “conhecimento científico objetivo” como assunto secundário a ser tratado, enquanto trata a prática social como um assunto primário. Conforme Rorty:

[...] o tratamento dado neste livro ao conhecimento científico objetivo como uma forma secundária, deriva do Ser-no-mundo, derivada do uso de instrumentos, está em sintonia com o baconianismo de Dewey. A dissolução dos pseudo-problemas filosóficos que Heidegger efetiva deixando a prática social ser tomada como um *datum* primário e inquestionado, ao invés de como um *explanandum*, exemplifica o que Robert Brandom chamou de “a primazia ontológica do social”⁴².

Outro ponto de convergência entre Heidegger e o pragmatismo diz respeito a sua profunda desconfiança diante do que Rorty denominou de “metáforas visuais” que colocam Husserl em conexão com Platão e Descartes. Segundo essa perspectiva, Husserl (e também Carnap) compartilham da “esperança platônica” de fixar um “ponto arquimédico” a partir do qual todas as inter-relações entre as coisas poderiam ser visualizadas. Para Husserl e Carnap o papel da filosofia consiste em elaborar um esquema formal a partir do qual todo o resto da cultura deveria ser acomodada. Essa tentativa de Husserl e Carnap em fundamentar a cultura a

⁴¹ Idem.

⁴² Ibid. p. 25.

partir de “um ponto arquimédico” foi, portanto, denunciado por críticos do realismo metafísico tradicional, de modo especial, por Hilary Putnam que o designou de “o ponto de vista do olhar de Deus”.

Heidegger, por sua vez, denomina essas tentativas de se apreender a partir do “ponto de vista do olhar de Deus” o reino da possibilidade, as tentativas de se descobrir uma “categoria pronta” que pudesse enquadrar ou “aprisionar” todos os eventos que viessem ocorrer, como o matemático, ou ainda, “ele define *ta mathemata* como aquilo sobre as coisas que nós sabemos de antemão”⁴³. Rorty está de acordo de que, na perspectiva de Heidegger, aquela busca pelo matemático, ou seja, por um esquema formal e a-histórico consistia numa “ligação oculta entre a fenomenologia husserleana, o positivismo carnapiano e a tradição objetivista”⁴⁴. Estaria então formado nesses termos, o caldo fundacionista da tradição filosófica defendida por Husserl e Russell.

Dewey, muito longe disto, insiste nas ideias de subordinação da teoria à prática e reivindicação de que o papel da filosofia consiste em “quebrar a crosta” da conversação. Isto resulta da sua desconfiança diante do ideal de filosofia como contemplação e das tentativas de fixar um “ponto arquimédico” ou ainda “um lugar a priori” a partir do qual todas as coisas pudessem ocorrer. Nesse sentido, Dewey não encarava a filosofia como uma disciplina “suporte” que determina o “terreno comum” para o qual todas as outras áreas da cultura possam concordar ou enquadrar-se no mesmo molde.

Deve-se lembrar, no entanto, que embora Heidegger e Dewey concordem quanto à sua oposição à concepção científica husserleana da tarefa da filosofia, eles defendem concepções filosóficas muito diferentes, e a exemplo disso, a sua oposição comum ao fundacionismo e as “metáforas visuais” tomaram formas filosóficas completamente distintas. Para mostrar essas diferenças entre Heidegger e Dewey, ou melhor, em sentido mais amplo, entre Heidegger e o pragmatismo, Rorty procura analisar dois tópicos relevantes na discussão, quais sejam, os tratamentos diferentes que Heidegger e o pragmatismo oferecem da relação entre o metafórico e o literal e as atitudes diferentes que adotam diante da relação entre filosofia e política. A partir destes tratamentos poder-se-á captar as principais divergências entre o pragmatismo e o heideggerianismo quanto à tarefa da filosofia.

Para analisar tal questão, num primeiro momento, Rorty coloca de lado, a figura de Dewey como representante do pragmatismo e dirige-se à figura do filósofo Donald Davidson

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

(1917-2003), considerado como um filósofo pragmatista, capaz de mostrar a relevância de teoria da metáfora para a crítica ao fundacionismo, e num segundo momento, procura dar enfoque à assimilação de Heidegger da “filosofia à poesia” na esperança de explicitar a diferença entre aquilo que ele denominou de “as respostas política e poética para a questão de nossa relação com a tradição filosófica”⁴⁵. Uma resposta cuja pretensão consiste em colocar a metáfora como possibilidade de ampliação da linguagem e fonte de motivação para reformular nossas crenças e desejos.

No mérito dessa questão, Rorty busca explicar, preliminarmente, quais são as maneiras, através das quais, novas crenças podem ser adicionadas às nossas crenças e desejos anteriores, induzindo-nos a reformulação de nossa rede de crenças e desejos que nutrimos a respeito de um dado evento e/ou objeto. Essas formas ou fontes de motivação para reformular nossas crenças e desejos, segundo Rorty, são a percepção a inferência e a metáfora ou, conforme descrito:

A percepção muda nossas crenças, introduzindo uma nova crença na rede de crenças anteriores. Por exemplo, se eu abro a porta e vejo um amigo fazendo alguma coisa chocante, terei de eliminar certas velhas crenças sobre ele. A inferência muda nossas crenças, fazendo-nos ver que nossas crenças anteriores nos impelem a uma crença que não sustentávamos anteriormente—por conseguinte, forçando-nos a decidir se alterarmos aquelas crenças anteriores, ou, ao contrário, exploramos as consequências de uma nova. Por exemplo, se eu compreendo, através de uma complicada sequência de raciocínios, típica de uma história de detetives que minhas crenças presentes impelem a conclusão de que meu amigo é um assassino, terei de buscar ou alguma forma de rever essas crenças ou de repensar minha amizade⁴⁶.

Para Rorty, essas duas primeiras fontes de motivação para reformulação de nossas crenças e desejos não alteram a nossa linguagem. Elas não alteram a nossa forma de dividir os domínios da possibilidade. Elas alteram tão somente os valores de verdade das sentenças, mas não os nossos repertórios das sentenças. Dessa forma, a percepção e a inferência não podem constituir as únicas formas, através das quais as nossas crenças e desejos podem ser modificadas, dado que assumir tais formas ou fontes de crenças como as únicas que podem modificar nossas crenças é o mesmo que adotar, conforme a constatação de Heidegger, uma atitude “matemática”, ou então conforme Putnam, a compreensão da linguagem como “o ponto de vista do olhar de Deus”⁴⁷. É assumir que toda a linguagem que falamos hoje é, de certa

⁴⁵ Ibid., p. 26.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Ibid., p. 25.

maneira, toda a linguagem que atualmente existe e a partir da qual sempre agiremos, dado que é dessa linguagem que sempre precisaremos.

Essa concepção de linguagem, vista da perspectiva “do ponto de vista do olhar de Deus”, conforme a interpretação rortyana, está perfeitamente de acordo com a ideia husserleana de que o propósito da filosofia é “mapear todo o espaço lógico possível, tornar explícita a nossa apreensão implícita do domínio da possibilidade”⁴⁸ ou ainda, corrobora a afirmação, comum a fenomenologia husserleana e a filosofia analítica, de que fazer filosofia é uma questão de clarificar ou, de tornar explícito aquilo que sempre permaneceu oculto ou implícito. Nesse ponto, não há muita novidade quanto à ampliação da linguagem a partir dessas duas formas de motivação de nossas crenças e desejos, pois a linguagem permanece intacta em estrutura, variando apenas o valor de verdade das sentenças propulsoras de crenças e desejos.

A metáfora constitui-se uma terceira fonte de motivação para modificação da nossa rede de crenças e desejos que, ao contrário da percepção e da inferência, abre-se a possibilidade de se pensar a linguagem no espaço lógico e no domínio da possibilidade como “infindos”. Pensar na metáfora como essa possibilidade infindável quanto à reformulação da nossa rede de crenças e desejos é pensar a linguagem para além de um “ponto fixo” preestabelecido, fundante e conseqüentemente, “abandonar a ideia de que o objetivo do pensamento é atingir o ponto de vista do olhar de Deus”⁴⁹. Entretanto, Rorty supõe que a metáfora foi marginalizada pela tradição filosófica para inviabilizar o seu reconhecimento como uma terceira fonte de verdade, pois se ela assim fosse reconhecida colocaria em flagrante ameaça a concepção de filosofia como teoria (*theoria*) e, conseqüentemente, como disciplina rigorosa, capaz de fundamentar as outras áreas do conhecimento existentes no restante da cultura.

Para melhor compreensão da noção de metáfora como uma terceira fonte de motivação para mudança de nossas crenças e desejos e conseqüente possibilidade de crescimento da linguagem, deve-se requerer, antes, uma breve compreensão da distinção rortyana entre pares contrastantes como “metáfora visuais” e metáforas auditivas, sendo essas últimas, preferidas por Heidegger, como melhores metáforas, conforme afirma:

Tais metáforas visuais contrastam com as metáforas auditivas que Heidegger preferiu (e.g., *Ruf des Gewissens, Stimme des Seins*). As últimas são melhores metáforas de metáforas, porque sugerem que a cognição não é sempre reconhecimento, que a aquisição da verdade não é sempre uma questão de adequar os dados no interior de um esquema pré-estabelecido. Uma metáfora é, por

⁴⁸ Ibid., p. 26.

⁴⁹ Ibid., p. 27.

assim dizer, uma voz que vem do exterior do espaço lógico, ao invés de um preenchimento empírico de uma porção deste espaço ou uma clarificação lógico-filosófica da estrutura deste 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 outra⁵⁰.

É a partir dessa noção de metáfora que Rorty concentra sua atenção, dando enfoque a abordagem oferecida por Davidson enquanto tentativa pragmática de ruptura com a tradição filosófica tradicional. O tratamento davidsoniano à noção de metáfora resulta em uma crítica contundente às tentativas de excessivos usos metafóricos da linguagem. Por isso, Davidson recusa a ideia de que a metáfora possui, em adição a seu sentido ou significado literal, outro sentido ou significado, dado que, na sua compreensão, constitui-se um grande equívoco se pensar em “uso metafórico da linguagem” como resultando num conjunto de “significados metafóricos” adicionados aos significados literais que já estão implicados em nossa língua.

Segundo Rorty, a noção de metáfora que Davidson recusa a tendência à uma compreensão de que a metáfora não pode expandir o espaço lógico em vista da suposição de que a assimilação de uma língua implica, necessariamente, todas as possibilidades para as metáforas, assim como, todas as possibilidades para os fatos. Portanto, a linguagem não pode ser modificada a partir das metáforas, uma vez que todos os discursos metafóricos não se constituem uma invenção, mas, simplesmente constituem-se como usos de ferramentas que estão implicadas na linguagem. Em contraste a essa visão, Davidson esclarece que há uma estrita distinção entre o significado “(a propriedade que se atribui a palavra, apontando conexões inferências-padrão entre sentenças em que elas são usadas e outras sentenças)”⁵¹ e o uso, e dessa forma, a metáfora constitui-se uma fonte de crenças e desejos que pertence exclusivamente ao domínio do uso da linguagem. É, contudo, nesse sentido, que se justifica a aposta de Rorty na perspectiva de davidsoniana de enfoque na relevância de uma teoria da metáfora para uma crítica ao fundacionismo.

Rorty afirma que, na perspectiva de Davidson⁵², “a maioria das metáforas são falsas”, entretanto, retificando essa afirmação davidsoniana, Rorty prefere dizer que a maioria das metáforas se tornam sentenças que aparentam “*prima facie*”, claramente falsas, mas que, depois de certo tempo, essas mesmas sentenças podem tornar-se ou vir a ser pensadas como sentenças “literalmente verdadeiras”. Para ilustrar essa afirmação deve-se entender que existem certas

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

mudanças de significados das palavras que permitem o seu uso num determinado contexto como literalmente falso e noutra, como literalmente verdadeiro. É o caso, por exemplo, do uso das expressões “manga da camisa”, “boca da garrafa”, “pernas da mesa”. Presume-se, portanto, que os termos “manga”, “boca” e “pernas” podem variar de significado quanto o seu uso em determinados tempos e contextos, e no caso das expressões acima mencionadas, podem agora ser pensadas como sentenças literalmente verdadeiras, dada a existência de tais coisas na realidade, acenando à possibilidade para reformulação de nossas antigas crenças. Ou ainda conforme Rorty:

Para tomarmos alguns casos mais importantes, a primeira vez que alguém disse: ‘o amor é a única lei’ ou ‘a terra se move em torno do sol’ a resposta geral deve ter sido: ‘você só deve estar falando metaforicamente’, mas cem ou mil anos depois essas sentenças se tornam candidatas a verdades literais. Nossas crenças foram nesse intervalo, reformuladas para arranjar espaço para essas verdades – um processo indistinguível do processo de mudança do significado das palavras usadas nestas sentenças de tal modo a torna-las literalmente verdadeiras⁵³.

Rorty procura observar que o processo de reformulação de crenças, em determinados intervalos de tempo, para arranjar-se à novas sentenças que se apresentam verdadeiras, é indistinguível do processo de mudança de significado das palavras. Essa indistinção de reformulação de crenças e mudança de significados resulta, portanto, da definição de “significado das palavras” que Rorty já havia mencionado, noutra lugar de sua exposição e que, especialmente, tal definição “encapsula o modo como Quine e Davidson abordam a filosofia analítica”⁵⁴. Essa abordagem analítica do significado, comum a Quine e Davidson, não nos compromete ontologicamente com a natureza das palavras, ou ainda, não transforma os significados em “essências platônicas” ou “noemas husserleanas”, mas trata-se, ao invés disso, de formar “padrões de uso habitual”, ou, nas palavras de Sellars, “papeis linguísticos”.

Para Rorty, portanto, o ataque davidsoniano à distinção entre “reformulação de crenças” e a “mudança de significados das palavras”, constitui-se a expressão corrente da tentativa pragmática de ruptura com a tradição filosófica. Este ataque de Davidson apresenta-se paralelamente ao ataque heideggeriano a tentativa de “matematizar o mundo”⁵⁵. Dessa forma, conforme a abordagem de Rorty, Davidson compreende que as metáforas comportam os significados das palavras mais como padrões de usos, dado que, pensar nas sentenças

⁵³ Ibid., p. 28.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Husserl “define *ta mathemata* como ‘aquilo sobre as coisas que sabemos de antemão’” (Ibid., p. 25).

metafóricas como fontes de novos usos da linguagem que podem, conseqüentemente, eliminar os antigos usos, implica, no entanto, pensar na metáfora ocupando o mesmo patamar da percepção e da inferência como fontes de motivação para mudança de crenças, ao invés de pensa-la exercendo uma função meramente “heurística ou ornamental”. Consiste, especialmente, pensar na verdade como alguma coisa que só poderá torna-se acessível para nós mesmos, mediante a um “gênio idiossincrático”⁵⁶, ou algo que nos é muito peculiar, mas não como algo que esteja “dado” ou “pronto” no interior de nós mesmos. Essa concepção de verdade baseia-se no que Rorty denomina “metáforas auditivas”.

Na interpretação de Rorty, outra forma de pensar em sentenças metafóricas é afirmar, com Davidson, que “o que é irracional é essencial para o progresso intelectual”, ou seja, “as causas mentais que não são razões, isto é, crenças e desejos desempenham um papel na determinação de nosso comportamento, mas não se adequam ao esquema de crenças e desejos que nós reivindicamos como nossos”⁵⁷, são necessárias para explicar não somente o nosso comportamento “desviante”, mas também a nossa força de vontade, esforços, autocrítica e autoaprimoramento.

Essa leitura rortyana da abordagem de Davidson transparece enfatizar a relevância do papel das metáforas auditivas como ferramenta de usos da linguagem quanto à sua referência ao progresso intelectual dos seres humanos individuais, com base na presunção de que seja dispensável a busca de razões plausíveis, advindas de uma suposta “racionalidade oculta” no interior de nós mesmos. E é esse o enfoque davidsoniano às causas mentais que, obviamente, transcende a razão não somente dá enfoque à autocrítica e o autoaprimoramento de seres humanos individuais, mas também, e de forma ainda mais surpreendente, enfatiza a autocrítica e o autoaprimoramento das culturas.

Para Rorty, há outro ponto, comum a Heidegger e Davidson, segundo o qual a tradição filosófica definiu-se como uma contínua seqüência de tentativas de expor a história intelectual como que se estivesse apresentando uma “racionalidade oculta”, algo que sempre esteve aí, pronto para ser desvelado, em vez de meramente ser ou parecer uma metáfora repentinamente literatizada ou poetizada. A este respeito, Rorty assegura que a preocupação de Heidegger consiste em negar que haja algum tema de investigação a-histórica que se possa denominá-lo de “razão humana ou “a estrutura da racionalidade” ou “a natureza da linguagem” que tenha sido considerado objeto de investigação filosófica em todos os tempos. Heidegger, nesse ponto,

⁵⁶ Ibid., p. 28.

⁵⁷ Ibid., p. 29.

ergue sua crítica à visão cientificista tradicional husserleana que tenta colocar a tarefa da filosofia desvinculada do historicismo. Essa crítica traz a baila a concepção heideggeriana do papel da filosofia como, necessariamente, desconstrução ou destruição dos velhos conceitos tradicionais e re colocação da questão da construção de novos conceitos, ou talvez, de “novas metáforas” em face da recorrência histórica à tradição. Quer dizer, a construção filosófica consiste, necessariamente, em destruição da concepção de filosofia que pressupõe a inquestionada distribuição de valores de verdade a um âmbito de sentenças já dadas ou “presentes” na linguagem, uma vez que a pergunta fundamental ou o questionamento filosófico essencial é necessariamente imprevisível, inesperado, ou conforme Rorty, “a filosofia é essencialmente intempestiva, porque é uma dessas poucas coisas que nunca podem encontrar um eco imediato no presente”⁵⁸.

Portanto, a tarefa da filosofia, nos termos de Heidegger, aponta para o que Rorty denomina de “resposta poética” à questão de nossa relação com a tradição filosófica. Essa abordagem parte do pressuposto de que o objetivo do pensamento filosófico consiste em libertar-nos da linguagem que imediatamente usamos, impedindo-nos de usarmos inadequadamente a linguagem e, principalmente, lembrando-nos de que a linguagem que presentemente usamos não pode referir-se à língua da “razão humana”, “anistórica”, desde então, pronta no interior da estrutura da linguagem filosófica, mas é uma linguagem criada por pensadores do nosso “passado histórico”, pensadores que são, ao mesmo tempo, poetas do Ser, atores da transcrição do “poema do Ser-homem” que utilizam a força das metáforas para expressar. Ou ainda nas palavras de Rorty:

O único propósito que a filosofia pode ter hoje em dia é nos lembrar desses pensadores é nos lembrar desses pensadores e nos permitir sentir a força de suas metáforas nos dias anteriores ao seu nivelamento por baixo e a sua transformação em verdades literais nos dias anteriores a esses novos usos das palavras terem se tornado seus significados familiares. Ou seja: não facilitar, mas tornar mais difícil, não reformular nossa trama de crenças e desejos, mas somente nos lembrar de sua contingência histórica⁵⁹.

Essa visão poética de Heidegger acerca da nossa relação com a tradição filosófica distingue-se da visão política do pragmatismo americano. Para explicitar essa distinção deve-se considerar a distinção entre pseudoproblemas e problemas reais, distinção comum a Heidegger e a Carnap. Um pseudoproblema, nas visões pragmática e carnapiana, consiste num

⁵⁸ Ibid., p. 30.

⁵⁹ Idem.

falso problema, na qual não há nada a ser discutido porque trata-se de uma distinção que não faz diferença alguma ser levada a sério. É, portanto, um “problema meramente verbal” e conseqüentemente, problemas que não fazem sentido ser levados à cabo, dado que quaisquer tentativas de resolução não implicariam, de forma alguma, em alteração de nossas crenças. Na visão de Heidegger, os pseudoproblemas possuem algumas semelhanças com os apresentados pelas visões anteriores, especialmente, por compartilhar com Carnap alguns deles como “o problema do mundo externo” e “o problema de outras mentes”.

Para Rorty, entretanto, há uma diferença fundamental de Heidegger com relação a Carnap e os pragmatistas, quanto à tradição filosófica. Carnap e os pragmatistas encaram a tradição filosófica, ou seja, a filosofia tradicional como pseudociência, enquanto Heidegger a encara como uma espécie de “poesia desgastada”, “uma poesia tão banal que se tornou uma inconsciente paródia sobre si mesma”⁶⁰.

A crítica de Heidegger aos pseudoproblemas da tradição filosófica não advém de algum tipo de preocupação com “os problemas reais, (tecnologicamente orientados) solucionados pelos cientistas”⁶¹, ou engenheiros e agentes sociais, mas tão somente fundamenta-se na denúncia de que tais pseudoproblemas “degradam” o gênero filosófico, transformando-o num jogo muito fácil, na qual qualquer pessoa desprovida de instrução, ou ainda, nas palavras de Rorty, “qualquer tolo pode jogar”⁶². Nesse ponto, Heidegger não está preocupado com a falta de efetividade da discussão sobre os pseudoproblemas quando aos seus benefícios práticos, como o fazem os pragmáticos, mas simplesmente está reivindicando uma certa erudição para gênero filosófico que transparece uma defesa abertamente elitista da figura do pensador filosófico que estaria habilitado a fazer o uso da linguagem filosófica ou, ainda, estaria autorizado a falar a língua do gênero filosófico.

Para Rorty, Heidegger está em discordância com o pragmatista, quanto à tarefa da filosofia, porque, enquanto na sua compreensão, o pensamento filosófico não poder ser banalizado ou explorado por indivíduos sem imaginação, na compreensão do pragmatista, o pensamento filosófico não faz muito sentido senão pela sua utilidade diante das demandas práticas da comunidade, desta forma o pensador torna-se alguém que está a serviço da comunidade que percebe o seu pensamento como inútil ou mesmo “fútil se não for seguido por uma reformulação da trama de crenças dessa comunidade”⁶³. Entretanto, Rorty afirma que

⁶⁰ Ibid., p. 31.

⁶¹ Idem.

⁶² Idem.

⁶³ Ibid., p. 32.

Heidegger e os pragmatistas podem estar em concordância quanto à ideia de que tanto o poeta quanto o pensador são “legisladores não reconhecidos do mundo social”, mas, ainda neste ponto, com uma diferença crucial entre ambas as abordagens, qual seja, a de que para Heidegger, o mundo social só pode existir pela existência do poeta e do pensador, e para o pragmatista, pensador e poetas só existem por causa do mundo social.

2.5 Avaliação rortyana da filosofia como disciplina

Partindo das considerações rortyanas acerca da nossa relação com a tradição filosófica, deve-se notar a sua avaliação, nesse âmbito, a partir de duas respostas completamente contrastantes, quais sejam, a resposta cientificista husserleana e positivista e a reação a este mesmo cientificismo que ainda se subdivide em duas reações: a reação heideggeriana (ou poética) que tende a rejeitar tacitamente o projeto da revolução francesa da ideia de progresso humano a partir da instrumentalização da filosofia para a conquista da maior felicidade para o maior número de pessoas e a reação deweyana que tende a aceitar, de maneira tácita e indiscutível, este mesmo projeto recusado por Heidegger, como forma de preparação do terreno para “um tipo de sociedade na qual é dada uma chance justa a toda e qualquer potencialidade⁶⁴ humana”.

Essa perspectiva rortyana, traz a baile as implicações que essas distinções podem acarretar para situação contemporânea da filosofia como profissão ou como disciplina. Segundo Rorty, há duas maneiras de avaliar a situação contemporânea da filosofia como disciplina: uma, a partir de um olhar interno sobre as relações dentro da própria profissão filosófica, das correntes filosóficas que competem entre si mesmas e a outra, a partir de um olhar externo sobre as relações entre essa disciplina e o resto da cultura. A partir da visão interna do pensamento filosófico evidencia-se, no entendimento de Rorty, a existência de dois tipos de filosofias: a filosofia analítica e a não analítica. A filosofia analítica sobrevive do isolamento em seu próprio mundo ao fechar-se à possibilidade de qualquer contato com a filosofia não analítica. Por filosofia não analítica Rorty está a entender àquela instituição ou disciplina na qual há, por parte dos filósofos, interesses em reflexões histórico-metafilosóficas⁶⁵ acerca de suas atividades, tais interesses, ao contrário, não estão presentes nos filósofos analíticos.

⁶⁴ Ibid., p. 33.

⁶⁵ A avaliação histórico-filosófica acerca do “fazer filosófico” ou a reflexão sobre a tarefa da filosofia é quase que inexistente na filosofia analítica, pois os filósofos analíticos não nutrem interesse algum na crítica situada sobre

Para Rorty, a abordagem cientificista da filosofia, comum a Husserl e a Carnap, sustenta a sua existência a partir da formação de um pressuposto tácito do trabalho dos filósofos analíticos. Portanto, apesar da filosofia analítica tentar descrever a si mesma como adotando uma atitude “pós-positivista”, há de persistir a ideia fundamental, comum a pensadores como Russell, Husserl e Carnap, de que a filosofia possui a tarefa de “analisar” e “descrever” certas estruturas formais, a-históricas, em detrimento de uma atitude de defesa mais histórico-metafilosófica de seus pressupostos. Há nesse sentido uma clara distinção entre aqueles filósofos que não estão nem um pouco interessados na discussão metafilosófica dos pressupostos contidos nas suas atividades filosóficas e aqueles filósofos que estão. Essa distinção quanto os interesses conflitantes na discussão filosófica, revela-se paralela ou similar à diferença quanto aos hábitos de leitura, explorados nos “cânones filosóficos”, ou seja, quais são os livros e qual tradição filosófica que as pessoas estão familiarizando-se a partir de suas leituras?

No entanto, para os filósofos analíticos o que importa é isolar “dadas práticas”, “eventos” ou “problemas centrais” que corroboram a definição de seus pressupostos pela devida “exatidão” da disciplina filosófica, entretanto, pouco importa, para eles, a necessidade de construir narrativas históricas acerca de tais problemas, dado que não se sentem inclinados a perceber que isolá-los resulta em certa familiaridade com essas práticas ou problemas. Importa observar que, para Rorty, há exceções quanto a este ponto de vista da “comensurabilidade” nos problemas levantados pela filosofia analítica, ou seja, existem filósofos dessa corrente filosófica que não aceitam de forma complacente a atitude filosófica dos cânones analíticos e que se aproximam ainda das narrativas históricas, conforme afirma Rorty:

Mas há alguns membros menos complacentes desta escola (como por exemplo, Cora Diamond, Hilary Putnam, Thomas Nagel, Stanley Cavell) tem uma relação mais ambivalente e nuançada com o cânone analítico e uma relação menos distante com a narrativa histórica. Nagel por exemplo os familiares problemas de filosofia de livros didáticos- os problemas dos quais ele mesmo continua a tratar- são característicos da infância do intelecto. Mas ele pensa que uma cultura que tenta saltar sobre isso (esse estágio de infância) nunca chegará a idade adulta e previne contra teorias metafilosóficas deflacionárias como o positivismo e o pragmatismo que se oferecem para nos alçar acima das velhas contendidas⁶⁶.

seu próprio papel como filósofos, mas apenas buscam descrever certas estruturas formais e a-históricas que elegendem como pontos centrais da filosofia. A atitude histórico-metafilosófica encontra-se presente nos filósofos não analíticos à medida que estes buscam situar historicamente, o “fazer filosófico”, ou seja, como os filósofos tem desempenhado o seu papel como filósofos, qual a relevância teórica ou prática das teorias filosóficas para a comunidade humana.

⁶⁶ Ibid., p. 36.

Segundo Rorty, Nagel rejeita a concepção de filosofia que se refugia em ambições filosóficas redutivistas, dado que, na sua visão, a filosofia busca verdades eternas, universais, ou “não-locais” embora se saiba não poder atingir tais verdades. Em contraste a visão de Nagel, os filósofos não-analíticos compreendem que o simples fato de não podermos atingir esse tipo de verdade já conta como uma razão suficiente para abandonarmos as ambições filosóficas antigas, pois refutam a afirmação de Nagel de que a filosofia não pode ser compreendida como uma linguagem particular.

Ao contrário, nessa perspectiva não-analítica, alternativamente elaborada, os problemas relacionados à “imaturidade intelectual” resultam, precisamente, de uma avaliação a-histórica, não-local tal como a avaliação de Nagel. Portanto, para esses filósofos, “ao invés de ver o cânone dos analíticos, bem como a sua lista de problemas como estando em contato com algo a-histórico, algo natural para a espécie humana”⁶⁷ deve-se, portanto, tentar situá-los a partir da história.

Para Rorty, no âmbito dessa discussão há um “terreno comum” muito reduzido entre estes dois grupos de pressuposições metafísicas e, conseqüentemente, uma pequena possibilidade de debate entre seus proponentes, o que transforma a profissão filosófica numa disciplina explicitamente dividida em duas “tradições institucionalizadas” que possuem pouca possibilidade de diálogo entre si. Ou seja, tem-se, de um lado, a “tradição analítica” que se reporta à abordagem oponente como uma forma estetizada e historicizada de idealismo e, do outro, a tradição continental ou “não analítica” que considera a tradição analítica como uma espécie de migração para o interior de um “realismo dogmático” e desgastado. Essa tradição também pouco se preocupa com sua oponente.

A exposição de Rorty, acerca da relação entre essas duas tradições filosóficas, transforma-se tanto em uma autêntica crítica às propostas oferecidas por ambas as abordagens quanto ao lugar e a tarefa da filosofia diante das demandas metafísicas no mundo contemporâneo, dado que nem a tradição analítica, nem a tradição não analítica possuem uso para a ideia de que a filosofia tem um método distinto de outras áreas do conhecimento. Para Rorty, nenhum dos dois lados está habilitado a oferecer “amplas autodescrições metafísicas” como Russell e Husserl costumavam oferecer. Para Rorty essas duas tradições podem coexistir lado a lado, mas com mínima ou nula possibilidade de consenso entre suas

⁶⁷ Ibid., p. 37.

pressuposições metafilosófica e, sobretudo, falta de “comensurabilidade” em seus discursos em eventuais oponências. Conforme Rorty:

Segundo minha intuição, eu diria que essas tradições persistirão lado a lado indefinidamente. Eu não consigo ver nenhuma possibilidade de acordo, e suspeito que o cenário mais verossímil é a indiferença crescente de cada escola quanto a existência da outra. Com o tempo pode vir a parecer meramente um acidente histórico inusitado que estas duas instituições compartilham o mesmo nome⁶⁸.

Na contramão dessa disputa, Rorty está interessado em provocar questionamentos como: Qual o lugar da profissão filosófica no interior da cultura como um todo? Como a filosofia se relaciona com outras disciplinas ou áreas do conhecimento que formam a cultura em sua totalidade? Questionamentos como estes podem ser esclarecidos mediante à percepção rortyana das concepções de filosofia oferecidas, tanto pela tradição analítica como pela tradição continental ou não-analítica. Do ponto de vista da tradição analítica, essa questão tem pouca relevância para seus “assuntos-temas” estabelecidos nas suas discussões filosóficas, aliás, “a filosofia analítica tem pouca influência sobre outras disciplinas acadêmicas e pouco interesse, seja por praticantes dessas disciplinas, seja pelos intelectuais”⁶⁹. Rorty enfatiza, também, que em razão do caráter metafilosófico e cientificista dos filósofos analíticos é muito natural que eles se deem por satisfeitos em resolver problemas filosóficos sem a mínima preocupação com a fonte desses problemas ou ainda com as consequências de suas soluções.

De modo oposto, os filósofos não analíticos não consideram relevante ou, sequer, possuem algum apreço pela a ideia de que a filosofia seja meramente uma disciplina acadêmica, como o querem os analíticos. Os não-analíticos esperam que suas produções filosóficas estejam em inteira continuidade com a literatura, de um lado, e com a política, de outro, ou ainda com essas duas áreas ao mesmo tempo. Rorty analisa, por menores, essa relação entre a filosofia não analítica e sua continuidade com a literatura, bem como com a política, relacionando-a às abordagens de Heidegger e de Dewey, quanto a nossa relação com a tradição filosófica.

A começar com a tentativa, a princípio, que parece exitosa, de colocar a filosofia não-analítica em continuidade com a literatura, os pensadores filosóficos não-analíticos deixam de pertencer a essas disciplinas separadamente e, conseqüentemente, “passam a ser simples escritores que ganharam familiaridade com uma certa tradição literária”⁷⁰. Resulta disso que,

⁶⁸ Ibid., p. 37-38.

⁶⁹ Ibid., p. 38.

⁷⁰ Idem.

olhando pela perspectiva rortyana, não faz muito sentido tentar estabelecer uma separação disciplinária em razão da produção de um pensador quanto ao seu teor filosófico e não filosófico, criando uma linha demarcatória entre o seu trabalho, genuinamente filosófico e seu trabalho meramente literário, ou precisamente, uma demarcação entre os pensadores que, de fato, pertencem à filosofia e os que pertencem as outras disciplinas, como por exemplo, a literatura.

Assim, há pouco sentido em traçar linhas institucionais entre os estudos dos tratados de Sartre de seus ensaios críticos e de suas estórias. Da mesma forma, há pouco sentido em se preocupar se Nietzsche conta como um personagem da história da literatura alemã (como ele era considerado antes que Heidegger o ajudasse a ganhar um lugar no interior do cânone filosófico) ou a história da filosofia⁷¹.

Quanto à tentativa de colocar a filosofia não analítica em continuidade com a política, o cenário revela-se completamente distinto e, especialmente, as coisas tornam-se mais problemáticas e complexas, uma vez que a filosofia não-analítica, salvo exceções, possui inegável influência da visão heideggeriana do mundo moderno, ao invés da visão deweyana. Do mesmo modo, a filosofia não analítica é bastante influenciada pela desesperança diante das condições do mundo moderno, em vez de o ser pela “esperança social” que é encorajada pela desconstrução da tradicional imagem do espelho proposta nos escritos de Dewey.

Portanto, convém ressaltar que, do ponto de vista de uma interpretação mais ampla, Rorty mostra que a filosofia analítica progrediu para uma etapa pós-positivista graças às contribuições de Wittgenstein, no entanto, falta-lhe, para a desconstrução da imagética especular, a percepção histórica. Com Heidegger, essa contribuição histórica é mais significativa, porque o seu modo de rerepresentar a história da filosofia nos permite identificar a presença dessa “imagética ocular” desde o nascimento da filosofia na Grécia antiga. Com esses elementos históricos ficamos mais descolados da tradição. Quanto a Dewey, Rorty escreve:

No entanto, nem Heidegger, nem Wittgenstein nos deixam ver o a imagem do espelho no fenômeno histórico, a história da dominação da mente do ocidente por metáforas oculares dentro de uma perspectiva social. Ambos os autores concordam com o raro favorecimento individual, ao invés de com a sociedade com as chances de guardar a si mesmo, além de uma autodecepção banal, típica dos últimos tempos de decadência da tradição. Dewey, por outro lado, embora ele não tivesse a acuidade dialética de Wittgenstein nem o

⁷¹ Idem.

aprendizado histórico de Heidegger, escreveu suas críticas contra a tradicional imagem do espelho, fora da visão de um novo tipo de sociedade⁷².

Dessa maneira, Rorty descreve um Dewey que pensa a construção de uma sociedade democrática na qual, ao invés da filosofia ficar presa a noções como a de representação da realidade, desse lugar a novas considerações; ao invés de buscar o ideal de objetividade na cognição do mundo, desse lugar à ideia de aperfeiçoamento estético. Em suma, uma sociedade em que todas as áreas do conhecimento, inclusive, as artes e as ciências, sejam consideradas “as flores espontâneas da vida”. Segundo Rorty, Dewey concordaria com a ideia de que é preciso “destruir ou desintegrar o velho conhecimento antes que o novo possa ser criado”⁷³.

Em resumo, Rorty compreende que o pensador não analítico, caso queira encorajar a esperança social, deve adotar uma postura moderadamente revolucionária e reformista muito mais na direção de Dewey do que na direção a Heidegger ou Wittgenstein, uma vez que esses pensadores não analíticos ficam impedidos de uma atuação política moderada ou de idealizar projetos políticos capazes de resultar em benefícios sociais democráticos, pois a figura política, típica da tradição não analítica com fortes influências heideggerianas possui uma obsessão pela crítica radical que a impede de fazer uma política de espírito mais reformista e pragmático, mas que ao contrário, volta-se para a política com uma disposição de “profundo pessimismo” e impulsionado por uma “fúria revolucionária” incontrolável. Nesse sentido, do ponto de vista de Rorty, salvo raras exceções (Habermas, por exemplo), os filósofos “continentais” ou não analíticos não acreditam que haja qualquer relação entre as políticas sociais democráticas e a filosofia. Mas,

O único tipo de política com a qual essa tradição está em continuidade não é algo como o discurso político corrente das nações democráticas existentes, mas a uma espécie de pseudopolítica reminescente dos grupos de estados marxistas dos anos 30 - um tipo de autocorreção contínua da teoria, sem nenhuma relação concebível com a prática⁷⁴.

Portanto, Rorty procura avaliar tanto a atitude da “figura política” de esquerda quanto à sua atuação política no cenário atual. E afirma que a persistência da esquerda na ideia de “crítica radical” é o que ele chama de “resíduo desafortunado da concepção cientificista da filosofia”. Por esse motivo, Rorty sugere que devemos levar a rejeição do cientificismo metafilosófico às

⁷² RORTY, 1979, p. 13, tradução nossa.

⁷³ DEWEY, 1957, p. 213.

⁷⁴ RORTY, 1999, p. 39.

últimas consequências. Ou seja, nessa perspectiva, temos de deixar o debate entre aqueles pensadores que veem “as sociedades democráticas contemporâneas como sem esperança e aqueles que a veem como nossa única esperança, ser conduzidos em termos de problemas que estão sendo enfrentados agora por essas sociedades”⁷⁵. Portanto, Rorty é enfático ao afirmar que, se tanto o ponto de divergência entre Heidegger e Dewey quanto à sua rejeição ao cientificismo é político, ao invés de metodológico ou metafísico, seria interessante se debatêssemos, de forma explícita, tópicos políticos, ao invés de utilizarmos a linguagem filosófica.

2.6 Considerações finais

Durante o primeiro capítulo, explicitamos a tese rortyana de que a tentativa de disciplinarização da filosofia, empreendida pelo projeto filosófico kantiano, precisou colocá-la na “trilha segura da ciência”, passando a elevar a “ciência do homem” de um nível empírico para o nível apriorístico e, conseqüentemente, dando endosso à noção de filosofia-enquanto-epistemologia, uma disciplina autônoma e autoconsciente. Foi nesse contexto, segundo essa perspectiva, que a filosofia passou a desempenhar um papel rigorosamente científico e fundamental com relação às outras áreas constituintes da cultura.

Defendemos a recusa de Rorty ao projeto fundacionista e cientificista kantiano-husserleano da filosofia disciplinária, com base em sua sugestão de que é preciso “mudar de assunto” em filosofia e seguir o itinerário filosófico dos pragmatistas clássicos, como James e Dewey; historicistas como Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein; empiristas como Quine, Sellars e Davidson que, na sua compreensão, apresentam descrições mais pertinentes acerca da atual etapa em que a filosofia se encontra, sobre suas tarefas e desafios. Esses filósofos, que Rorty os considera como terapêuticos e edificantes, teriam a função de apresentar novos mapas do terreno, em termos filosóficos, e desafiar a filosofia a sair dos pseudoproblemas da filosofia fundacionista.

Na esteira dessa sugestão, apresentamos a abordagem alternativa rortyana, na qual descrevia a noção de filosofia, não apenas como comumente se estabeleceu na modernidade, a filosofia como ciência, mas, também, como metáfora, caracterizada como uma resposta poética; e como política, uma resposta pragmática da concepção de filosofia. A explicação de Rorty é que, no decorrer da história da filosofia moderna, foram dadas três respostas para a questão de

⁷⁵ Ibid., p. 40.

como devemos conceber a nossa relação com a tradição filosófica ocidental: uma resposta kantiana-husserleana (ou científica); uma resposta heideggeriana (ou poética) e uma pragmática deweyana (ou política). Rorty compreende as respostas da poética e da pragmática como uma reação à concepção cientificista e fundacionista da filosofia, apresentada pela resposta kantiana-husserleana, deixando clara a sua preferência pela resposta do pragmatismo de Dewey (política) e do heideggerianismo (poética).

3 O CONTEXTO DAS DISPUTAS ENTRE CIÊNCIA E METAFÍSICA

3.1 Observações preliminares

Nesse segundo capítulo, iremos entender o contexto das disputas entre “ciência e metafísica” ou ainda “ciência e não ciência”, contexto cujo desenvolvimento relaciona-se, indiscutivelmente, com a imagem fundacionista de conhecimento. Essas disputas são claramente perceptíveis em discussões notadamente importantes e, de modo especial, levantadas no interior do movimento analítico pelo empirismo lógico. Carnap, por exemplo, tenta levar a cabo a construção de um sistema de redução dos enunciados científicos, estabelecendo, em razão disto, uma linha demarcatória entre o que ele chama de ciências empíricas e ciências não empíricas. Um dos contrapontos contundentes à essa visão de Carnap da redução de enunciados científicos é elaborado por Quine na sua fenomenal descrição do problema dos “Dois dogmas do empirismo”. No entanto, o ponto central desse capítulo será a crítica que Rorty faz à essas disputas que levaram à distinção entre “ciência” e outras áreas da cultura, chamadas de humanidades, e entendidas, tradicionalmente, como não-ciência. Essa crítica rortyana acaba por sugerir a noção de ciência como um senso de solidariedade a partir do qual os contrastes entre “ciência”, “artes” e outras “humanidades” possam esvanecerem-se gradualmente conforme o tempo de permanência dessa nova retórica.

3.2 Distinção entre ciência e não-ciência no empirismo de Carnap

No seu ensaio, *Pseudoproblemas na filosofia* (1961), Carnap (1891-1970) argumentou a favor de uma redução lógica dos conceitos e dos enunciados da ciência a partir do que ele mesmo chamou de “análise epistemológica” dos conceitos da ciência empírica, entendida como o conjunto das ciências naturais e ciências culturais. Nos termos dessa perspectiva carnapiana, o objetivo da epistemologia consiste na formulação de um “método de justificação” para os conteúdos das cognições, ou seja, a epistemologia deve especificar como se pode justificar uma parte ostensiva do conhecimento, ou ainda, como mostrar que essa parte é um conhecimento autêntico. Essa análise epistemológica possui um papel fundamental de reduzir os conceitos das ciências empíricas ao que ele denominou de “objetos fundamentais”, aqueles que não podem mais ser reduzidos. Conforme afirma Carnap:

Para analisar os conteúdos das cognições, a epistemologia deve investigar os objetos (conceitos) da ciência (empírica) e suas várias subdivisões (ciências naturais e culturais). Deve averiguar quais são os outros objetos a que se pode reduzir a cognição de todo objeto dado. Logo, empreende-se ‘uma análise’ dos objetos onde se reduzem os objetos superiores aos inferiores. Chamam-se objetos “(epistemologicamente) fundamentais” aqueles objetos que não podem ser reduzidos⁷⁶.

Na compreensão de Carnap, a tarefa do método de análise epistemológica não consiste, a princípio, em produzir o aumento do conhecimento, mas tão somente a sua clareza, ou seja, poder-se-ia formular, de maneira muito clara, os resultados já alcançados pelas análises epistemológicas. Conforme afirma Carnap, se usássemos os conceitos e a análise epistemológica de uma maneira consciente e “claramente conceitualizada”, seríamos capazes de reduzir os objetos entre si, em medida suficientemente ampla, de modo que pudéssemos demonstrar a possibilidade de um sistema redutível geral, qual seja, “o sistema construcional”, dentro do qual, em princípio, seria possível incluir todos os conceitos de todas as áreas da ciência, em outras palavras, nesse sistema, os conceitos são redutíveis entre si e, finalmente, redutíveis a poucos conceitos básicos.

O sistema carnapiano de redução científica dos conceitos resulta em uma genealogia conceitual, constituída dos seguintes níveis epistêmicos: objetos autopsicológicos, objetos físicos, objetos heteropsicológicos e objetos culturais. Esses níveis epistêmicos ou objetos epistemológicos relacionam-se uns com os outros, epistemologicamente, de forma primária e secundária. Por exemplo, os objetos físicos são epistemologicamente secundários com relação aos objetos autopsicológicos, dado que o reconhecimento dos objetos físicos depende da percepção. Portanto:

Os objetos no interior de cada um desses níveis podem, por sua vez, ser organizados segundo a sua redutibilidade epistemológica. O resultado final foi um sistema ou conceitos científicos que, de poucos “conceitos básicos” passo a passo conduz, em uma construção, a todos os outros conceitos”. Neste sistema, cada conceito pode se tornar o objeto de um enunciado científico tem um lugar definido⁷⁷.

Portanto, a partir do método de análise epistemológica que resulta em um sistema de redução dos conceitos científicos, Carnap deixa claro a sua distinção entre ciência (ciências naturais e culturais) e não-ciência (metafísica). As ciências empíricas satisfazem o critério ou a

⁷⁶ CARNAP, 1985, p. 141.

⁷⁷ Ibid., p. 156.

exigência de que os enunciados devem, necessariamente, possuir conteúdo fatural e representar, de algum modo, um estado de coisas. Ao contrário, a “não ciência”, em especial, a metafísica (a filosofia e a teologia) não possuem enunciados com conteúdo fatural, ou alguma correspondência com a experiência. Nesse sentido, o empirismo de Carnap reforçou as fronteiras ou as linhas demarcatórias entre as ciências empíricas e a filosofia, denunciando essa última como se estivesse envolvida em “pseudoenunciados” e, conseqüentemente, “pseudoproblemas” filosóficos.

No entanto, deve-se ressaltar que o empirismo carnapiano fundamenta-se na ideia de que “ser racional” é “estar apto” a estipular critérios antecipadamente, na qual as ciências naturais tornam-se paradigma de racionalidade. Mas Rorty recusa essa noção tradicional de racionalidade e, ao contrário, apresenta uma alternativa pragmática, na qual “ser racional” não significa ser mais “objetivo”, “lógico”, “metódico” ou “representar” fielmente a verdade, do que alguém. Essa visão alternativa apresentada por Rorty dispensa a noção de ciência como paradigma de racionalidade e conseqüentemente, suas objeções à noção tradicional de racionalidade exigem que “o único sentido no qual a ciência é exemplar é o de que ela é modelo de solidariedade humana”. Dessa forma, se Rorty estiver correto, o cientista deixa de ser alguém preocupado com o rigor científico de suas asserções e passa a assumir o sentido de solidariedade com o resto de sua profissão.

3.3 Objeções às clássicas distinções entre ciência e não-ciência

O empirismo carnapiano enfrentou consideráveis críticas, em razão de seu “método de análise epistemológica” e de “redução dos conceitos científicos, considerações empreendidas dentro do contexto do empirismo lógico. Essas críticas vinham, principalmente, de filósofos como Willard Van Orman Quine (1908-2000) e Wilfrid Sellars (1912-1989) que, em suas análises, apontaram mais para uma linha holística da “análise da linguagem” do que para uma “lógica comum de análise” compartilhada entre Russell e Carnap. Em sua crítica ao empirismo carnapiano, Quine atacou, de um lado, a clássica distinção entre verdades analíticas e verdades sintéticas, e do outro, o reducionismo de enunciados em termos de experiência imediata, enquanto os ataques de Sellars referem-se ao “mito do dado”. Ambas as críticas acabaram por minar, respectivamente, as formas racionalista e empirista de “fundacionismo” e, conseqüentemente, borrar as linhas demarcatórias estabelecidas pelo empirismo lógico com relação à ciência e à filosofia.

Em seu ensaio, *Dois dogmas do empirismo* (1951), Quine afirma que o empirismo moderno foi condicionado por dois dogmas mal fundamentados: o primeiro dogma refere-se à distinção *analítico-sintética*, ou seja, divisão entre verdades *analíticas*, fundadas em significados independentes dos fatos; e verdades *sintéticas*, fundadas nos fatos; o segundo refere-se ao *reducionismo*, ou seja, à crença de que cada enunciado significativo é equivalente a alguma construção lógica com base em termos que se referem a experiência imediata. Abandonar esses dois dogmas empiristas, segundo Quine, consiste em “obscurecer a suposta fronteira entre a metafísica especulativa e a ciência natural. Outra consequência é uma mudança de direção rumo ao pragmatismo”⁷⁸.

Quanto ao primeiro dogma, Quine afirma que o “pano de fundo” da distinção analítico-sintética refere-se à conhecida questão Kantiana da separação entre verdades analíticas e verdades sintéticas que, por sua vez, “prefigurava-se a distinção proposta por Hume entre relações de ideias e questões de fato e na distinção proposta por Leibniz entre verdades da razão e verdades de fato”⁷⁹. Essa distinção, conforme sua definição mais elementar, em especial, a definição kantiana, sustenta-se na ideia de que um enunciado é analítico quando se atribui ao sujeito nada mais aquilo que já está nele contido, entretanto, Quine afirma que essa formulação kantiana apresenta, pelo menos, dois defeitos: (1) se limita a enunciados de forma sujeito/predicado e (2) recorre a noção de “estar contido”, que é deixado em nível metafórico.

Quine afirma que os defeitos da noção de analiticidade, proposta por Kant, tem a ver com o fato de que a sua intenção era mais com uso do que com a definição do termo “analiticidade” e, para tanto, sugere uma nova reformulação da seguinte forma: “um enunciado é analítico quando é verdadeiro em virtude de seus significados e independentemente dos fatos”⁸⁰. É a partir dessa formulação da noção de analiticidade que Quine passa a investigar a distinção analítico/sintético, no âmbito da abordagem empirista, especialmente a partir do exame do conceito de significado. Nessa sua abordagem, a teoria do significado preocupa-se flagrantemente com a questão da natureza de seus objetos, ou seja, assume questões como: que tipos de coisas são os significados? O problema é que, segundo Quine:

Uma necessidade perceptível de que haja entidades significadas pode derivar de uma falha anterior em perceber que significado e referência são distintos. Uma vez que a teoria do significado esteja nitidamente separada da teoria da referência é necessário apenas um pequeno passo para reconhecer como

⁷⁸ QUINE, 2011. p. 37.

⁷⁹ Ibid., p. 37-38.

⁸⁰ Ibid., p. 38.

primeira ocupação da teoria do significado tão somente com a sinonímia de formas linguísticas e a analiticidade dos enunciados; os próprios significados como entidades intermediárias obscuras podem muito bem ser abandonadas⁸¹.

Em outras palavras, os significados, quando não abandonados por figurarem entidades intermediárias obscuras, cujo valor explicativo, certamente, é ilusório, tem que clarificar a analiticidade dos enunciados e, para tanto, precisam ser explicados em termos de sinonímia, que, por sua vez, precisa ser clarificada.

Para Quine, Carnap procurou explicar a analiticidade recorrendo àquilo que ele denominou de “descrição de estado”, ou seja, uma “descrição de estado” nos termos de Carnap refere-se a “qualquer atribuição exaustiva de valores de verdade a enunciados atômicos ou não compostos de linguagem”⁸². Carnap supõe que todos os outros enunciados da linguagem são construídos por suas “orações componentes”, mediante a instrumentos lógicos conhecidos (familiares) de tal maneira que “o valor de verdade de qualquer enunciado é fixado para cada descrição de estado por leis lógicas especificáveis”⁸³. Nesse sentido, na abordagem de Carnap, a explicação da analiticidade sugere que um enunciado é analítico quando se revela verdadeiro em todas as descrições de estado. Entretanto, Quine sugere que a explicação de analiticidade proposta por Carnap não cumpre sua real finalidade, pois serve apenas para enunciados atômicos de linguagens mutuamente independentes. Desse modo:

O critério de analiticidade em termos de descrições de estados serve apenas para linguagem desprovida de pares de sinônimos extralógicos tal como “solteiro e “não casado”, pares de sinônimos do tipo que dão origem à “segunda classe” de enunciados analíticos. O critério em termos de descrição de estado, é quando muito uma construção da verdade lógica, não da analiticidade⁸⁴.

Para Quine, o problema da explicação da analiticidade foi comumente referido ao “reino dos significados”, ou seja, os enunciados analíticos seriam explicados em termos de sinonímia dos significados, no entanto, esse recurso à definição de analiticidade, nos termos de sinonímia, revelou-se então ilusório, obscuro (fogo-fátuo) e a “sinonímia pôde ser mais bem compreendida apenas por força de um recurso anterior à própria analiticidade”⁸⁵. Diante disso, fica evidente

⁸¹ Ibid., p. 40.

⁸² Ibid., p. 41.

⁸³ Ibid., p. 42.

⁸⁴ Idem.

⁸⁵ Ibid., p. 54.

que nem o conceito de significado, nem o de sinonímia garantem a explicação da analiticidade e a separação de enunciados analíticos de enunciados sintéticos na linguagem comum.

Para solucionar o problema, segundo Quine, sugere-se frequentemente que essa dificuldade em separar enunciados analíticos de enunciados sintéticos é devida a imprecisão da linguagem comum e, portanto, uma linguagem artificial, precisa, com “regras semânticas” explícitas, torna muito clara essa distinção. Entretanto, Quine não está convencido de que realmente é isso que ocorre, pois compreende que, como em linguagens naturais, ou seja, na linguagem comum, o problema da separação entre enunciados analíticos e enunciados sintéticos persiste nas linguagens artificiais, dado que, “as regras semânticas que determinam os enunciados analíticos de uma linguagem artificial têm interesse apenas na medida em que já compreendemos a noção de analiticidade, elas não nos ajudam a obter essa compreensão”⁸⁶.

Com relação ao segundo dogma, o reducionismo, Quine refere-se à crença de que todo enunciado significativo equivale a alguma construção lógica com base em termos que se referem a experiência imediata. Uma versão mais radical desse dogma consiste na ideia de que “todo enunciado significativo é considerado traduzível (verdadeiro ou falso) sobre a experiência imediata”⁸⁷, essa versão, Quine a denomina de “reducionismo radical”, implícita na abordagem empirista de Carnap.

Na visão de Quine, o dogma do reducionismo, evidentemente, não surgiu com o empirismo lógico nos termos colocados por Carnap, mas antecedeu a chamada teoria verificacionista do significado, uma vez que autores como Locke e Hume já haviam sustentado que “toda ideia deve ou bem se originar na experiência sensível ou bem ser compostas por ideias que assim se originaram”⁸⁸, mas esse dogma foi, historicamente, reconfigurado no âmbito da semântica e, conseqüentemente, reorientado nos termos da teoria verificacionista do significado. Pois, para Quine;

Essa emenda teria sido, sem dúvida nenhuma, bem recebida por Locke, Hume e Tooke, mas historicamente teve de aguardar uma importante reorientação na semântica – a reorientação por meio da qual se deixou ver o termo como veículo primário do significado e se passou a vê-lo como enunciado. Essa reorientação observada em Bentham e Frage sustenta o conceito de Russell de símbolos incompletos definidos em uso. Ela também está implícita da teoria verificacionista do significado, uma vez que os objetos de verificação são enunciados⁸⁹.

⁸⁶ Ibid., p. 58-59.

⁸⁷ Ibid., p. 61.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ Ibid., p. 62.

Na perspectiva do empirismo lógico de Carnap, mediante a um sistema de construção lógica de conceitos, o reducionismo radical é encarregado da tarefa de especificar uma linguagem dos dados dos sentidos e também de demonstrar como reduzir o restante do discurso significativo por meio da redução de conceitos. Para tanto, Carnap partiu de uma linguagem muito restrita de dados dos sentidos. Segundo Quine, esse ponto de partida de Carnap revelou-se bastante “parcimonioso”, especialmente no âmbito extralógico e sensorial, uma vez que conseguiu elaborar “uma vasta gama de importantes conceitos sensoriais complementares que, não fosse suas construções, não se poderia sonhar que fossem definíveis em uma base tão escassa”⁹⁰. Foi Carnap, segundo Quine, o primeiro empirista a não apenas afirmar a redutibilidade da ciência, em termos de experiência imediata, mas também levar a termo o seu sistema de construcional de redução dos conceitos científicos.

Mas, para Quine, o reducionismo radical de Carnap acabou por apresentar problemas no que se refere à insuficiência no tratamento com os objetos físicos, tanto pelo seu caráter de esboço como de princípio, problema que, evidentemente reconhecido por Carnap, o levou, em produções posteriores, abandonar a “noção de traduzibilidade de enunciados sobre o mundo físico como em enunciados sobre a experiência imediata”. Dessa forma, o reducionismo radical, a partir de então, deixa de figurar a abordagem empirista de Carnap.

Portanto, pode-se inferir, tanto com base no recuo de Carnap quanto à sua visão reducionista radical, que o pensamento empirista ficaria livre das influências do dogma do reducionismo? A resposta de Quine a esse questionamento é negativa, dado que o dogma do reducionismo continuou a influenciar de forma mais “sutil e atenuada” todo o pensamento empirista. A esse respeito, Quine afirma ainda que:

Persiste a noção de que para cada enunciado ou para cada enunciado analítico existe associado a ele um domínio único dos eventos sensoriais possíveis tais que a ocorrência de qualquer um deles aumenta a probabilidade da verdade do enunciado e existe associado a ele outro domínio único de eventos sensoriais possíveis cuja ocorrência diminuiria essa probabilidade⁹¹.

Essa noção de enunciados analíticos, sempre associados a eventos sensoriais, encontra-se, evidentemente, implícita na teoria verificacionista do significado. Nesse sentido, o dogma do reducionismo sobrevive às custas da suposição de que “para cada enunciado, tomado

⁹⁰ Ibid., p. 63.

⁹¹ Ibid., p. 64.

isoladamente de seus pares pode, de qualquer forma, admitir confirmação ou invalidação”⁹². No entanto, Quine contrapõe-se a essa forma atômica de compreender a confirmação ou invalidade dos enunciados, apresentando, como saída, sua contraproposta em direção à uma visão mais pragmática e holista que compreende que os nossos enunciados acerca do mundo exterior devem enfrentar o tribunal da experiência sensível, não de modo isolado ou individualmente, mas apenas como “corpo organizado”.

Quine expõe sua crítica afirmando, categoricamente, que se constitui um contrassenso e base de muitos outros contrassensos, falar de um componente linguístico e de um componente factual na verdade de qualquer enunciado individual. Ele pensa que, ao contrário, quando se considerada coletivamente, a ciência possui uma dupla dependência: uma da linguagem e outra da experiência, mas tal dualidade não pode ser, de modo significativo, delineável nos enunciados científicos tomados caso a caso. Em outras palavras, os enunciados da ciência só podem ser confirmados ou invalidados quando tomados em sua totalidade, respeitando a dupla exigência da linguagem e da experiência.

O resultado dessas observações é que Quine defende a tese holista de um tipo de “empirismo sem dogmas”, ou seja, para efeito de explicação, Quine compara “a totalidade da ciência a um ‘campo de força’ cujas condições limítrofes são experiências”⁹³ e quando ocorre um conflito com a experiência na periferia ocasiona reajustes no interior do campo. Em outras palavras, Quine endossa a suposição de que a totalidade da ciência, quando ocorre reajuste em alguns de seus enunciados, resulta-se na reavaliação ou reajuste de outros enunciados em função das interconexões lógicas que constituem o tecido linguístico do campo como um todo, sendo, portanto, impossível qualquer enunciado ser tomado, isoladamente de seus pares, para ser reavaliado, confirmado ou invalidado.

Tendo reavaliado um enunciado, devemos reavaliar alguns outros que podem ser enunciados conectados logicamente com os primeiros ou podem ser enunciados sobre as próprias conexões lógicas. Mas o campo total é tão subdeterminado por condições limítrofes - a experiência - que há grande margem de escolha a respeito de quais enunciados devem ser reavaliados à luz de qualquer experiência individual contrária. Nenhuma experiência particular está vinculada a algum enunciado no interior do campo, exceto indiretamente por meio de considerações de equilíbrio que afetam o campo como um todo⁹⁴.

⁹² Ibid., p. 65.

⁹³ Ibid., p. 67.

⁹⁴ RORTY, 2011, p. 67.

Diante do exposto, Quine sustenta que, se sua visão estiver correta, é equivocado falar em conteúdo empírico de um enunciado, em particular, quando se trata de um enunciado inteiramente distante da “periferia experimental” do campo, ou seja, deve-se compreender que os enunciados precisam enfrentar o tribunal da experiência sensível a partir das interconexões lógicas do sistema como um todo. Do mesmo modo Quine afirma que “é tolice procurar uma fronteira entre enunciados sintéticos que se baseiam de maneira contingente na natureza e enunciados analíticos, que são validos aconteça o que acontecer”⁹⁵.

Para Quine, os enunciados que tratam de “objetos físicos” não diferem muito dos que tratam dos deuses de Homero, dado que “os objetos físicos são inseridos conceitualmente na situação como intermediários convenientes, não pela definição em termos da experiência, mas simplesmente como postulados irreduzíveis”⁹⁶. Epistemologicamente, os objetos físicos e os deuses homéricos diferem apenas em grau, não em espécie, uma vez que integram nossa concepção apenas como postulados culturais.

Portanto, as questões ontológicas desfrutam o mesmo valor epistemológico de questões da ciência natural, pois não é possível fazer uma diferença de espécie entre aqueles enunciados sobre objetos físicos que integram questões de lógica, matemática e física e os enunciados que se referem a entidades abstratas. É verdade que Carnap tenta preservar um duplo critério para questões ontológicas e hipóteses científicas, apenas assumindo a distinção absoluta entre verdades analíticas e verdades sintéticas, distinção que leva Carnap, Lewis e outros empiristas a tomarem uma posição pragmática na escolha entre formas linguísticas e estruturas científicas. Mas esta posição pragmática empirista, segundo Quine, desfaz-se na fronteira imaginada entre o analítico e o sintético.

Em suma, Quine propõe uma forma mais completa de pragmatismo, capaz de repudiar a fronteira entre o analítico e o sintético e, conseqüentemente, de “borrar a linha demarcatória” entre enunciados das ciências empíricas e os enunciados que envolvem questões ontológicas ou metafísicas. Na sua forma holista de pragmatismo, Quine defende que cada homem recebe uma “herança científica” que, “acrescida de um bombardeio contínuo de estimulação sensorial; e as considerações que o guiam na elaboração de sua herança científica para ajustar suas continuas incitações sensoriais são, quando racionais, pragmáticas”⁹⁷.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Ibid., p. 69

⁹⁷ Ibid., p. 71.

Portanto, a virada pragmática dada por Quine é que a ciência se caracteriza como “racional” não por satisfazer critérios e, em razão disso, ter uma “fundação”, mas por ser um empreendimento autorregulador que coloca em questão qualquer afirmação. Segundo Rorty, essa visão pragmática sugere que a noção de racionalidade não se trata de obedecer a padrões ou satisfazer critérios antecipadamente estipulados, mas trata-se, antes, de participação recíproca em um projeto social cooperativo.

3.4 A crítica de Rorty à noção de ciência como racionalidade

Em *Objetivismo relativismo e verdade* (1995), Rorty parte da constatação de que, em nossa cultura, há uma relação estreita entre as noções de ciência, racionalidade, objetividade e verdade. A ciência, nessa perspectiva, é imaginada como oferecendo uma verdade “sólida”, “objetiva”, isto é, uma verdade como correspondência com a realidade. Os critérios para validar uma área do conhecimento como ciência, devem estar fundamentalmente ligados às noções de racionalidade, objetividade e verdade. É nesse viés que as áreas do conhecimento que envolvem “humanidades” como filosofia, teologia, história e crítica literária, precisam preocupar-se com o seu teor científico e com os critérios que as elevam ao nível de áreas científicas.

Segundo Rorty, os motivos pelos quais nós pensamos a ciência como paradigma da racionalidade advém inegavelmente da nossa tendência de associarmos a busca da “verdade objetiva” à ação de “usar a razão”. Segue-se que, dessa premissa, nós acabamos por pensar a noção de racionalidade como uma questão de “seguir procedimentos” previamente estipulados, ou, noutras palavras, encaramos a racionalidade como uma questão de “sermos metódicos”. Então, nessa perspectiva, ser racional, em ciência, torna-se questão de “ser metódico”. Para Rorty, resulta-se disto, que “tendemos a usar os termos ‘metódico’ ‘racional’, ‘objetivo’, ‘científico’ como sinônimos”⁹⁸.

Rorty apresenta como uma das razões para se pensar a noção de ciência, a partir de preocupações com seu “status cognitivo”, metódico e objetivo, a cultura secularizada, na qual o cientista tornou-se um substituto da autoridade eclesiástica, que antes era detentora de todo o saber e, conseqüentemente, o cientista, nessa perspectiva, transformou-se na pessoa que mantém a humanidade em contato com a realidade não-humana, com algo que a transcende. Ou conforme Rorty:

⁹⁸ RORTY, 1997, p. 55.

A verdade é agora pensada como o único ponto em que os seres humanos são responsáveis por algo não-humano. Um comprometimento com a “racionalidade” e com o método é pensado com o reconhecimento desta responsabilidade. O cientista torna-se um exemplo moral, alguém que sempre se expressa novamente de modo frente à solidez do fato⁹⁹.

Para Rorty, o resultado de se pensar a noção de ciência a partir de critérios de racionalidade, previamente estabelecidos e, portanto, objetivos, é que aquelas disciplinas acadêmicas que pretendem encontrar o seu lugar no cenário científico, mas que, no entanto, não se dispõem das “predições” e das “tecnologias” ofertadas pelas ciências naturais, precisam imitar a “ciência” no sentido objetivo ou, pelo menos, encontrar uma maneira de obter o “*status cognitivo*” sem que necessitem apresentar questões sobre fatos.

Na narrativa rortyana, os teóricos praticantes dessas disciplinas tendem a escolher entre duas formas de encaixarem-se na noção de ciência: na primeira, a partir de uma ordem “quase-sacerdotal de pensá-la como “ciência comportamental”; a segunda, a partir da noção de “ciência” como alguma coisa diversa de “fatos”, na qual todos entrem em acordo. Os humanistas terminam por escolher essa segunda opção, a da noção de ciência como algo diverso da “descoberta de fatos”, uma vez que, ou devem descrever-se “a si mesmas enquanto concernentes a valores em oposição a fatos ou enquanto desenvolvendo e inculcando hábitos de reflexão crítica”¹⁰⁰.

Conforme a interpretação rortyana, nenhum desses dois tipos de retórica apresentam-se como uma opção satisfatória. Em primeiro lugar, porque se os humanistas tendem a descrever-se a si mesmos enquanto concernentes a “valores em oposição a fatos”, uma vez que a distinção objetivo/subjetivo foi paralelamente associada à distinção fato/valor, a ponto de que qualquer tentativa de falar de sobre “valores objetivos”, torna-se algo completamente descabido, insatisfatório, pois a própria terminologia da palavra “soa vagamente confusa”, em outras palavras, falar de “valor objetivo” é a mesma coisa que falar de entidades mitológicas, como, cavalo alado ou centauros. Em segundo lugar, a ideia de uma “disposição” ou “destreza especial” que humanistas possuem para reflexão crítica não é de muita ajuda, aliás, para Rorty, isso “não traz nenhum avanço” em direção a verdade ou objetividade da ciência. Pois, para Rorty:

Ninguém realmente acredita que os filósofos ou críticos literários são melhores no que concerne pensar criticamente, ou empreender em visões

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Ibid., p. 56.

amplas e extensas das coisas do que os teóricos da física ou da microbiologia. Assim, a sociedade tende a ignorar essas duas espécies de retórica. Ela trata as humanidades como estando no mesmo nível da arte e pensa em ambas como fornecendo antes prazer do que verdade. Ambas são pensadas certamente como fornecendo prazeres ‘elevados’ antes do que ‘baixos’. Mas um tipo de prazer elevado e espiritual está ainda a uma longa distância da possessão da verdade¹⁰¹.

Rorty coloca seu leitor diante do breve diagnóstico de uma “noção de ciência” que coloca as “humanidades” em embaraços, enquanto áreas do conhecimento que também deve integrar a cultura como um todo. Ele coloca seu leitor, para todos os efeitos, diante de uma noção de ciência que se fundamenta na ideia da “objetividade” como paradigma de todo o conhecimento verdadeiro e da “verdade” como correspondência a realidade; diante de uma ideia de ciência que pressupõe uma clara distinção entre os termos “objetividade e subjetividade”; “fato e valor”; “racional e emocional” “verdade e falsidade” e, conseqüentemente, a distinção entre “ciências naturais” e “humanidades” ou simplesmente, “ciência” e “não ciência” ou “ciência e filosofia”.

Rorty repudia de forma veemente esses tipos de distinções, porque acredita se tratarem de instrumentos notadamente ineficazes e desastrosos para a descrição do conhecimento constitutivo da cultura como um todo. Essas distinções atrapalham mais do que ajudam na resolução dos problemas ou das dificuldades enfrentados na construção da cultura. Portanto, Rorty propõe uma mudança de vocabulário que consiga recomeçar e reinventar a noção de ciência, no qual o cientista seja menos dogmático; parar de assumir o papel do “padre”; de expressar uma autoridade moral inquestionável diante do mundo; e passe a ser alguém mais flexível, encarando o mundo com menos “certeza”.

O melhor seria encontrar outro vocabulário, começar novamente. No entanto, para fazermos isso, temos de primeiro encontrar um novo modo de descrição das ciências naturais. Não é uma questão de desbancar ou rebaixar o cientista natural, mas simplesmente de deixar de vê-lo como padre. Nós precisamos parar de pensar a ciência como o lugar onde a mente humana enfrenta o mundo e no cientista como exibindo uma humildade própria em face das forças sobre-humanas. Nós precisamos de um caminho de explicação do porquê de os cientistas serem, e merecerem ser paradigmas morais que não dependem da distinção entre o fato objetivo e algo mais flexível, mais ruidoso e mais duvidoso¹⁰².

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

Rorty sugere borrar a linha demarcatória entre ciência e não ciência e, conseqüentemente, repensar a noção de ciência, que se define como lugar onde a mente humana enfrenta o mundo, e da figura do cientista, como detentor de uma autoridade inquestionável diante do mundo, para tanto, faz-se necessário, antes, levar em consideração a distinção, decorrente dessa visão de ciência, entre dois sentidos atribuídos ao termo “racionalidade”.

O primeiro sentido do termo “racionalidade”, que, segundo Rorty, é o único discutido, expressa a racionalidade ou o “racional” como algo metódico, ou seja, “ser racional é ser metódico” e, ser metódico, significa possuir critérios previamente estipulados. Nessa perspectiva, deve-se também fazer outra distinção: a distinção entre áreas que adotam critérios de racionalidade anteriormente estipulados e áreas que não adotam tais critérios. De um lado, os poetas, os pintores e os romancistas, representando as áreas que não adotam esses critérios racionais, devem ser pensados como usando outra faculdade diferente da “razão” uma vez que, eles próprios confessam não ter certeza do que querem fazer antes de ser realizado, ou seja, esses pensadores não usaram “critérios racionais”, anteriormente estabelecidos, na construção de suas artes. De outro lado, “juízes” e “homens de negócio” devem ser pensados como alguém que sabe, antecipadamente, quais os critérios que seus empreendimentos jurídicos ou empresariais devem satisfazer para tornarem-se bem-sucedidos.

Segundo Rorty, os intelectuais que adotam, antecipadamente, os critérios a serem utilizados em seus empreendimentos, expressam bons exemplos de racionalidade, entretanto, são os cientistas que sabem antecipadamente o que é suficiente para retificar a confirmação de suas hipóteses e que, portanto, parecem ter critérios bastantes claros para o sucesso de uma teoria científica. Assim, “se ser racional significa estar apto a estipular critérios antecipadamente, então é plausível tomar a ciência natural enquanto paradigma de racionalidade”¹⁰³.

Há, no entanto, um problema com esse tipo de explicação com relação à noção de racionalidade. É que o termo “racionalidade”, entendido como “estipular critérios antecipadamente” ou como algo “metódico”, exclui todas as outras áreas do conhecimento que não satisfazem esses critérios, especificamente, as humanidades, que nunca serão qualificadas como atividades racionais. As humanidades não serão qualificadas como “atividades racionais” devido ao seu empenho na busca de “redefinição” de suas metas, de seus fins e, portanto, “se as humanidades dizem respeito a fins, antes que significados, então, não há nenhum modo de

¹⁰³ Ibid., p. 57.

avaliar seu sucesso em termos de critérios antecipadamente especificados”¹⁰⁴. Portanto, “ser racional”, nessa visão, é uma questão de “satisfazer critérios” e, sendo assim, o processo de redefinição de metas ou fins, que não satisfaz critério algum, deve ser, necessariamente, algo não racional. E, se as humanidades devem ser vistas como atividades racionais, então, a noção de racionalidade terá que ser pensada como algo muito diferente da satisfação de critérios antecipadamente estipulados.

O segundo sentido do termo “racional”, segundo Rorty, refere-se a algo que se pode obter em momento “posterior” ao que se pretende fazer. O racional, nessa interpretação, possui um sentido mais atenuado, sendo, portanto, entendido como algo “sadio ou razoável mais do que como metódico”¹⁰⁵. Esse sentido de “racional” como “razoável” denota um conjunto de virtudes morais, tais como, a tolerância, o respeito às múltiplas opiniões de pessoas que estão ao nosso redor, a confiança, mais na persuasão do que na força da imposição. Portanto, para Rorty, pensar o “racional”, nesses termos, implica aproximar-se significativamente de algo como “civilizado” mais do que “metódico”, uma vez que estas virtudes nomeadas nesse novo sentido do termo “racional”, são as que os membros de uma sociedade civilizada devem possuir, caso tal sociedade queira perdurar.

Rorty argumenta que, se construída nessa linha de raciocínio, a distinção entre o “racional” e o “irracional” não possui relação alguma com a diferença usual entre as “artes” e as “ciências”. Diversamente disto, “ser racional” consiste simplesmente em debater qualquer assunto, seja de ordem científica, religiosa ou literária, de modo que se deve evitar posições dogmáticas. No sentido atenuado do termo “racional”, as humanidades podem facilmente ser vistas, sem nenhum problema, como “disciplinas racionais”, entendendo que, usualmente, os humanistas tem colocado em questão as virtudes morais, ainda que essas virtudes são sentidas como não suficientes para dar conta da “racionalidade” dessas áreas.

Mas, tradicionalmente, tanto os humanistas quanto o público em geral, tendem buscar a racionalidade no sentido mais “forte” do termo, ou seja, o racional como critério anteriormente estipulado, metódico, ou ainda “associado a verdade objetiva e a correspondência a realidade”¹⁰⁶. Esse anseio pela verdade objetiva, como correspondência à realidade possui uma relação com o “equivoco” de substituir o “cientista” pelo “padre”, no qual o cientista se torna, também, mediação entre a realidade humana e não-humana. E nessa visão de racionalidade, há

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Ibid., p. 58.

uma visualização muito clara das distinções feitas entre alguns tipos de verdade que se consideram como “objetivos” ou meramente “subjetivos”, ou ainda, a tentativa de separar as sentenças verdadeiras entre “conhecimentos verdadeiros” ou meramente “doxásticos”, conforme Rorty:

Assim era a ideia de que alguns tipos de verdades são ‘objetivos’, enquanto outros tipos são meramente ‘subjetivos’ ou ‘relativos’ - a tentativa de dividir o conjunto de sentenças verdadeiras em ‘conhecimentos verdadeiros’ e ‘meramente opiniões’, ou em ‘factual’ e ‘judicatório’. Assim era a ideia de que o cientista possui um método especial que, se os humanistas ao menos o aplicassem aos valores derradeiros nos dariam a mesma espécie de confiança quanto aos fins morais que nós temos agora quanto a significados tecnológicos¹⁰⁷.

Contrário a essa visão, Rorty defende a ideia de que deveríamos nos contentar com a segunda concepção, mais “atenuada” de “racionalidade” e evitar a primeira, “mais forte”, em cujo sentido há uma virtude especial na sua relação com o mundo. Para Rorty, deveríamos evitar, sobretudo, a ideia de uma possibilidade de se saber antecipadamente quais os critérios devemos adotar como satisfatórios, tendo como referência, certos padrões mediante os quais se pode comensurar o progresso da ciência.

Deve-se enfatizar que Rorty relaciona a distinção entre os significados do termo “racionalidade” a uma “controvérsia corrente” entre os filósofos da ciência na qual discutem a “racionalidade da ciência”, ou seja, a questão de “se a ciência é ou não racional”. Questão essa que se solidificou no debate a partir da publicação da obra de Thomas Kuhn (1922-1996), *A estrutura das revoluções científicas* (1962). O objetivo de Kuhn, nessa obra, era elaborar um conceito de ciência bastante diverso daquele dominante na sua época, um conceito que pudesse emergir dos registros históricos da própria atividade de pesquisa e, sobretudo, um conceito de ciência que pudesse evitar, rigorosamente, a análise dos “dados históricos” simplesmente a partir de “questões postas pelo estereótipo a-histórico extraído de textos científicos”¹⁰⁸. Entretanto, em razão desse novo conceito de ciência, Kuhn foi duramente atacado por seus inimigos e acusado de ser “irracionalista”, por estar, segundo eles, reduzindo a ciência à uma espécie de “psicologia plebeia”.

Em razão disto, Kuhn estaria comprometido a responder, tanto a seus inimigos, como seus amigos pragmáticos quanto à questão da racionalidade e da neutralidade da ciência. De

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ KUHN, 2003, p. 20.

um lado, os detratores de Kuhn orgulhavam-se por ter preservado o sentido mais forte do termo “racionalidade” e, conseqüentemente, a “racionalidade científica”, coisa que Kuhn não o fez, mas, do outro, seus amigos pragmáticos congratulavam-no devido ao fato dele ter “atenuado” a distinção entre ciência e não ciência.

Para Rorty, das acusações dos seus inimigos, Kuhn se sairia ileso, pois é razoavelmente fácil, para Kuhn, demonstrar que eles erraram seu alvo e acabaram atacando um “homem fictício”, ou seja, para todos os efeitos, essas críticas não o afetariam em suas asserções filosóficas fundamentais. No entanto, não seria fácil livrar-se de seus amigos pragmáticos, dado que proferiu asserções substanciais acerca do empreendimento científico que corroboram inevitavelmente com suas convicções pragmáticas.

Dessa forma, os filósofos pragmáticos, apoiavam-se nas análises científicas de Kuhn com o propósito de “esvaecer” as distinções entre “objetivo e subjetivo”; “científico e não-científico”; ou entre “fato e valor”, distinções, nas quais, a concepção tradicional de “racionalidade” há muito se empenhou para se elaborar. Os pragmáticos que se opuseram ao projeto tradicional de elaboração da pesquisa científica foram acusados de terem sido os responsáveis por obscurecerem a questão da racionalidade da ciência, sendo chamados, afetuosamente, de “novos turvos”. No entanto, a verdade é que estes “novos turvos”, para Rorty, gostariam, de “substituir a ideia de objetividade pela concordância não-forçada”¹⁰⁹. Essa noção de concordância não-forçada sugere fortes oposições à teoria da verdade como correspondência.

Dewey encaixa-se nesse quadro de oposição à filosofia correspondentista, pois ele se opõe a “teoria da cópia” e revela que a inteligência não é um espelho que reflete o mundo, mas um instrumento que deve estabelecer relações benéficas e eficazes com o seu meio. Em virtude disso, muitos intérpretes de Dewey o consideram um filósofo anticorrespondentista ou anticoerentista. No entanto, esse autor escreve que diferente do que muitos pensam o seu pragmatismo não abandona totalmente essas teses. O que ocorre é as concepções clássicas de verdade trataram a coerência e a correspondência como mera coerência mental sem verificação experimental. Sem a verificação experimental não se pode ir além das hipóteses. O pragmatismo deu uma nova interpretação a essas concepções de verdade. “Uma ideia ou uma teoria que pretende estar em correspondência com realidade; supõe-se que essa pretensão só poderá ser confirmada se passada ao plano da ação”¹¹⁰.

¹⁰⁹ RORTY, 2003, p. 59.

¹¹⁰ DEWEY, 2000, p. 71.

Rorty concebe a noção de “concordância não-forçada” como oposta a noção de “objetividade” na qual a concordância entre as pessoas relaciona-se com a noção de “comensuração” ou na qual se encontra o “terreno comum” a partir do qual todos os envolvidos tendem, necessariamente, a convergir. A concordância não-forçada, ao contrário, é entendida como algo similar à “conversação”, na qual, ainda que não seja possível a concordância entre as pessoas, mesmo assim, deve-se admitir que haja uma “discordância frutífera” como um grande passo. A questão é que quando alguém afirma que a “concordância não-forçada” é suficiente para o debate, essa afirmação traz à tona o “relativismo”. E os pragmáticos é que são acusados de ser relativistas, dadas as suas convicções que os permitem aceitar a “concordância não-forçada” como nova “racionalidade científica”. No entanto, Rorty responde que:

Para aqueles que afirmam a visão pragmática da realidade como maleficamente relativista, segue a pergunta: “concordância não forçada entre quem? Nós? Os nazistas? Alguma cultura ou grupo arbitrário? A resposta, claro, é “nós”. Essa resposta necessariamente etnocêntrica, simplesmente diz que precisamos trabalhar a partir de nossas próprias luzes. Crenças sugeridas por outras culturas precisam ser testadas através da tentativa de combiná-las com a que possuímos. Por outro lado, nós sempre podemos ampliar ‘nossos’ escopos, observando outras pessoas ou culturas como membros ou representantes tanto quanto nós mesmos de alguma comunidade de investigação- tratando-os enquanto partes de um grupo, no interior do qual a concordância não-forçada deve ser buscada. O que não podemos fazer é nos alçar para além de todas as comunidades humanas, possíveis e atuais. Nós 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’¹¹¹.

Para Rorty, ao abandonar as noções de “objetividade” e de “verdade” como “correspondência com a realidade”, algumas pessoas se deparam com o “relativismo”. E uma razão fundamental para a ocorrência do relativismo dessas pessoas é a ideia de que o “abandono” da noção de “objetividade” e adoção da noção de “concordância não-forçada”, esbarra na negação de que, algum dia, a investigação venha produzir “concordância” em um único ponto, sou seja, encarar a verdade como algo que esteja “fora daí”, acima de nós, esperando para ser alcançada. No entanto, Rorty afirma que esse raciocínio é, na visão dos pragmáticos, uma tentativa desafortunada de “trazer de cima”, de uma realidade não-humana, uma visão “sacralizada” e “religiosa” do mundo para o interior de uma cultura crescentemente em processo de secularização.

¹¹¹ RORTY, 2003, p. 59-60.

Mas os filósofos pragmáticos recusam a ideia de que os homens são realmente responsáveis por descobrir realidades não-humanas, trazidas de “fora”, ou, então, que possuem poderes sobre-humanos que os coloquem em contato com uma realidade não-humana. Os pragmáticos tendem a abdicar das noções de “objetividade” e “verdade” como “correspondência com a realidade” ou como sendo garantias para a “racionalidade das ciências” e, em vez disso, buscam adotar a ideia de que a “objetividade dos valores” e “racionalidade das ciências” soam igualmente “ininteligíveis”. O resultado é que os pragmáticos substituem o desejo por objetividade pelo desejo de solidariedade.

Outra forma de caracterizar esta linha de pensamento é dizer que os pragmáticos gostariam de abdicar da ideia de que os seres humanos são responsáveis por um poder não-humano. Nós esperamos por uma cultura na qual questões sobre a ‘objetividade dos valores’ ou a racionalidade da ciência pareçam igualmente ininteligíveis. Os pragmáticos gostariam de substituir o desejo de objetividade – o desejo de estar em contato com uma realidade que é mais do que alguma comunidade na qual nós nos identificamos- pelo desejo por solidariedade com essa comunidade¹¹².

Portanto, seguindo essa linha de raciocínio, os pragmáticos confiam mais na persuasão do que na força; mais na “conversação” do que na “comensuração”; mais no respeito as opiniões diversas das suas próprias opiniões do que na “objetividade” ou “concordância forçada”. Para tanto, nessa visão, não há uma virtude intelectual chamada “racionalidade” de que os cientistas possam se valer, mas as únicas virtudes que os cientistas possuem são aquelas virtudes morais que despertam curiosidade e zelo por novos dados e ideias.

Desse modo, Rorty entende que os cientistas não são mais importantes do que os humanistas ou qualquer outro intelectual, uma vez que não há razões plausíveis para achar que os cientistas devam ser aclamados “por serem mais ‘objetivos’, ‘lógicos’, ‘metódicos’ ou ‘devotos à verdade’, do que outras pessoas”¹¹³, mas que, no entanto, há inúmeras razões para aclamar as instituições que esses cientistas desenvolvem e nas quais trabalham para que, em razão disso, tais instituições possam ser usadas como modelos para o resto da cultura. Segundo Rorty, essas instituições dão sustentação e concretude à ideia de “concordância não-forçada”, ou seja, elas dão substancialidade à noção de “encontro livre e aberto”, um tipo de encontro no qual a verdade deve vigorar.

¹¹² Ibid., p. 60.

¹¹³ Ibid., p. 61.

Esse tipo de “encontro livre e aberto”, aparentemente, não se compromete com nenhuma asserção metafísica acerca da “verdade” ou de “correspondência com a realidade”. Nessa visão, “dizer que a verdade será conquistada em um tal encontro não é construir uma asserção metafísica sobre a conexão entre a razão humana e a natureza das coisas”¹¹⁴, mas significa simplesmente dizer que a melhor maneira de encontrar algo em que acreditar consiste em escutar “sugestões” e “argumentos” o quanto possíveis puder.

As objeções rortyanas à noção tradicional de racionalidade resumem-se à afirmação de que o único sentido válido em que a ciência se apresenta como exemplar é o de que ela deve assumir um modelo de “solidariedade humana”. E, nesse modelo, deve-se pensar nas instituições e práticas que constituem as diversas comunidades científicas como provendo sugestão sobre o caminho em que o resto da cultura pode organizar a si mesma.

Há, no entanto, uma tendência em contrastar as áreas da cultura entre as áreas que não representam bem a realidade e aquelas que parecem estar em melhor ordem, como as ciências naturais. No entanto, Rorty enfatiza que não se pode explicitar essa melhor ordem, tampouco pensar os cientistas como detentores inquestionáveis de um “método” o qual todos os homens devem imitar, muito menos, pensá-los como beneficiários da “objetividade” ou “concretude desejável” de seus “assuntos-temas” quando comparados à “fluidez” ou “indesejável flexibilidade” de outros “temas”.

Para Rorty, os pragmáticos não estão interessados em explicitar o fenômeno da relação entre “ciências naturais”, que supostamente apresentam-se em “melhor ordem” e “outras áreas” da cultura como a “sociologia” e a “crítica literária”, que não apresentam resultados “desejáveis” e “objetivos”, sugerindo que áreas como sociologia e textos literários deveriam esforçar-se em encontrar seus “paradigmas” bem como definir-se como ciências à imagem e semelhança das ciências naturais, mas sugerem que as ciências humanas simplesmente deveriam ser vistas a partir de um olhar totalmente diferente do das ciências naturais. Conforme Rorty:

Os pragmáticos não vão procurar explicitar esse último fenômeno, dizendo que sociedades ou textos literários são mais instáveis do que moléculas, ou que as ciências humanas não podem ser tão livres de valores quanto as ciências naturais, ou que os sociólogos e os críticos literários ainda não encontraram seus paradigmas. Não vão assumir que ‘necessariamente’ queremos que a sociologia seja uma ciência. Uma consequência de seu ponto de vista é a

¹¹⁴ Idem.

sugestão de que talvez as ciências humanas devessem olhar desde um prisma inteiramente diferente do das ciências naturais¹¹⁵.

A sugestão dos pragmáticos não pressupõe considerações metafísicas ou epistemológicas que possam mostrar a necessidade de uma distinção entre a investigação que deve ocorrer no interior das sociedades e a investigação sobre a natureza das coisas, em vez disso, os pragmáticos baseiam-se na observação de que cientistas naturais se interessam, primordialmente, na predição e controle da natureza das coisas, o que não podemos exigir dos sociólogos e dos críticos literários.

Rorty acredita que as ponderações kuhnianas acerca dessas questões contribuíram bastante para “atenuar” as distinções entre “objetivo e subjetivo”; “fato e valor”; “ciência e não-ciência”, mas acredita, igualmente que Kuhn retrai-se diante posição pragmática quando é desafiado a levantar a questão acerca do “porque do funcionamento da ciência”¹¹⁶. As exigências para uma explicação do “funcionamento das ciências” colocam Kuhn na mesma linha de pensamento de seus opositores e na contramão de seus amigos pragmáticos. E o motivo desse recuo de Kuhn com relação ao pragmatismo deve-se ao fato de ele ter compartilhado com seus inimigos a chamada “coceira de Hume”, ou seja, “o desejo por uma explicação da viabilidade de todo e qualquer jogo de linguagem que envolva indução e dê suporte à forma de vida que vivemos”¹¹⁷.

Mas Rorty afirma que, na visão dos pragmáticos, alguém só sofre da “coceira de Hume” se estiver igualmente inclinado por convicções postas pela chamada “forquilha humeana” ou seja, pela necessidade da distinção entre “relação de ideias” e “questão de fato”, distinção que reconfigurou-se na filosofia contemporânea como distinção entre “problemas de linguagem” e “questões de fato”, porém, na contramão dessa ideia, Rorty reconhece que filósofos como Wittgenstein, Quine e Davidson, podem mostrar-nos como prosseguir sem essas distinções. E uma vez que se passa a viver sem essas distinções, por um algum tempo, aprende-se, também, a viver sem outras distinções como aquelas entre “objetivo” e “subjetivo”; “fato” e “valor”; “conhecimento” e “opinião” e, principalmente, sem a distinção entre “ciência” e “não ciência”, criando-se, então, um ambiente no qual essas distinções não possam mais ser sentidas e que, também, não possa ser sentida intensamente, a necessidade pela explicação do sucesso da “ciência ocidental recente” mais do que “pela explicação das políticas ocidentais recentes”¹¹⁸.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Ibid., p. 62.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Idem.

Os pragmáticos aceitam as considerações de Kuhn quanto às suas ressalvas sobre a “racionalidade das ciências” ou ainda, quanto à sua afirmação de que não é possível saber o que uma pessoa que nega a racionalidade do aprendizado a partir da experiência está tentando dizer, entretanto, recusam-no quanto à sua pergunta sobre o “funcionamento das ciências e, especialmente, quanto à sua pergunta sobre o porquê de não possuímos “nenhuma alternativa racional para aprendermos a partir da experiência”¹¹⁹.

Quando Kuhn lança a pergunta sobre o “porquê do funcionamento da ciência”, está comprometido com a distinção feita por Hume entre “relações de ideias” e “questões de fato, mas, na visão do pensador pragmático, esse contraste configura-se como um caso especial dos péssimos contrastes dominantes no século XVII, tais como contrastes entre “sujeito e objeto”; entre “crença” e o que essas crenças (morais científicas teológicas etc.) estão justamente tentando obter”¹²⁰. Contrário a isso, Rorty sustenta que:

Os pragmáticos evitam essa última contraposição, ao contrário, contrastando nossas crenças com crenças alternativas propostas. Eles recomendam que nos preocupemos somente com a escolha entre duas hipóteses, ao invés de nos preocuparmos com se há algo que torna essas duas hipóteses verdadeiras. Tomar essa posição nos libertaria de questões sobre a objetividade de valores, a racionalidade da ciência e a viabilidade de nossos jogos de linguagem¹²¹.

Dessa forma, questões teóricas, cujas requisições avultam-se na explicação da conhecida distinção entre “relações de ideias” e “questões de fato”, poderiam ser substituídas por questões práticas do tipo: poderíamos preservar nossas crenças, valores, teorias e práticas ou deveríamos, simplesmente substituí-los por outros? Para Rorty, caso a nossa escolha fosse por tal substituição, não haveria ninguém, além de nós mesmos, que seria responsável por eles. Noutras palavras, não haveria algo “fora daí” e “diferente de nós” que justificasse nossas crenças, valores, teorias e práticas.

Na perspectiva rortyana, assumir a “responsabilidade” diante de nossas próprias crenças, valores e práticas não implica envolver-se em “uma fantasia solipsista”, mas, em vez disso, expressa-se uma compreensão dessa postura como “uma avaliação alternativa da natureza da responsabilidade intelectual e moral”¹²². Uma avaliação alternativa, assim compreendida, devido à sugestão de que devemos abdicar dos contrastes comumente

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Ibid., p. 62-63.

¹²¹ Ibid., p. 63.

¹²² Idem.

requisitados para a explicação de questões teóricas tais como, a “objetividade dos valores”, a “racionalidade das ciências” ou a “viabilidade dos jogos de linguagem”, questões indissociáveis da intuição de que existe uma força “não-humana” ou algo “fora daí”, assumindo a tarefa de “responsável” por elas. Conforme afirma:

Ele (o pragmático) sugere que, ao invés de invocar algo como as distinções entre ideia e fato ou entre linguagem e fato ou entre mente e mundo, ou entre sujeito e objeto para explicar a nossa intuição de que há algo fora daí desempenhando o papel de responsável, nós simplesmente abdicamos dessa intuição. Nós devemos abdicar dela em favor do pensamento de que podemos ser melhores do que presentemente somos- no sentido de sermos melhores teóricos, cientistas, cidadão ou amigos. O suporte para essa intuição seria a existência atual ou imaginada de outros seres humanos que já fossem melhores do que nós (fantasias utópicas ou experiências atuais que tratassem de sociedades ou indivíduos superiores)¹²³.

Portanto, “ser responsável” consiste em tratar a questão dos “contrastos”, tradicionalmente postos pela investigação científica, como irrelevante para o progresso humano. “Ser responsável” configura-se, na perspectiva pragmática, como uma questão relacionada à “falibilidade” de nossas asserções, em vez de qualquer inquirição a algo transcendente. É nesse caráter falibilista de encarar nossas crenças, valores, teorias e práticas, que o desejo por objetividade se transforma em desejo por adquirir crenças que, quando eventualmente evoluídas, passam a acomodar a “concordância não forçada”, a partir de um encontro “livre e aberto” entre aquelas pessoas que possuem crenças diversas.

Nessa interpretação, a investigação em qualquer esfera da cultura, refere-se à obtenção de uma combinação apropriada entre “concordância não-forçada” e “discordância tolerante”. Resulta disso, uma nova interpretação do significado de “ser responsável”, no qual o nosso senso de “responsabilidade” quanto às crenças e os valores, se sustentado por um tempo, gradualmente tornaria “incompreensível”, “o modelo sujeito-objeto de investigação, modelo de obrigação moral, concretizado pela relação das crianças com seus pais e ainda a correspondente teoria da verdade”¹²⁴

Portanto, ser responsável, nos termos do pragmatismo, é imaginar um mundo no qual os modelos de investigação, que são movidos pelo desejo por objetividade ou pela “pretensão de verdade”, não possam mais ser relevantes nem ser levados a sério. Essa imagem de mundo não pensa a racionalidade como uma questão de “satisfazer critérios” ou “métodos” de previsão

¹²³ Idem.

¹²⁴ Idem.

científica e, por isso, os modelos de investigação com essas características não devem possuir nenhum intuito substancial. É exatamente essa imagem de mundo, o paraíso que os pragmáticos tentam construir. Conquanto, quando eles pensam uma imagem de mundo, nesses termos, são inevitavelmente enquadrados como relativistas. Conforme Rorty afirma:

Quando Dewey insistiu para que tentássemos criar um tal paraíso estava confessando ser um irresponsável. Pois como foi dito, ele nos privou de armas para usar contra nossos inimigos; ele não nos deu nada com que ‘responder aos nazistas’. Quando nós, os turvos, tentamos reviver o repúdio de Dewey à criteriologia, estamos confessando que somos relativistas. (...). Nós estamos confessando que deixamos o público em geral sem defesas contra os curandeiros, os defensores do criacionismo, ou qualquer outra pessoa que seja esperta o bastante para deduzir um conjunto amplo e consistente de teoremas desde seus ‘primeiros princípios alternativos’¹²⁵.

Há um grande problema que os novos pragmáticos ou os “novos turvos” precisam resolver, ao adotarem a “imagem de mundo” de Dewey, na qual contrastes como objetivo-subjetivo, fato-valor, verdade-falsidade, deixam de fazer sentido. O problema é refutar a acusação de estarem sendo relativistas. Resulta dessa acusação a suspeição de qualquer tentativa de os pragmáticos colocarem em relevo seus empreendimentos em prol do progresso humano. Em razão disso, os pragmáticos são constantemente sabotados de pensar ou agir em favor de qualquer projeto que torne a vida dos seres humanos, uma vida melhor, devido à suspeição de suas assertivas supostamente relativistas. A exemplo disso, conforme Rorty afirma, quando os pragmáticos sugerem que a verdade é algo conquistado em um “encontro livre e aberto”, tão logo são lembrados de que eles definiram “verdade como satisfação de padrões” a partir de sua própria comunidade. No entanto, Rorty reage a essas alegações, recusando o tipo de relativismo que lhes é continuamente atribuído, o tipo de relativismo que remonta à trivial noção de etnocentrismo.

Nós, os pragmáticos, não sustentamos esse ponto de vista relativista. Não inferimos de ‘não há nenhuma forma de evadir-se das comunidades até um ponto de vista neutro’, que ‘não há nenhuma forma racional para justificar comunidades liberais frente a comunidades totalitárias. Pois essa inferência envolve justamente a noção de racionalidade como um conjunto de princípios a-históricos, a noção que os pragmáticos abjuram. O que nós, de fato, inferimos é que não há nenhuma forma de bater os totalitários com argumentos, apelando para premissas comuns compartilhadas e nenhum

¹²⁵ Ibid., p. 63-64.

sentido em pretender que uma natureza humana comum faça com que os totalitários, inconscientemente, sustentem tais premissas¹²⁶.

Dessa maneira, os pragmáticos são continuamente impedidos do direito de pensar seus pontos de vista sobre o sentido do verdadeiro numa dimensão prática, sem que exista algo “transcendente” que justifique o que é verdadeiro. Ademais, Rorty entende que as questões, em razão das quais, o pragmático é enquadrado como relativista, são aquelas que procuram saber apenas “se noções como ‘concordância não-forçada’ e ‘encontro livre e aberto’ – descrições de situações sociais – podem tomar o lugar, em nossa vida moral, de noções como ‘o mundo’, ‘a vontade de Deus’, a lei moral”¹²⁷.

Nesse sentido, a sugestão rortyana da substituição de questões teóricas, como a “racionalidade da ciência”, a “objetividade de valores”, por questões práticas, coloca em evidência que “pressupostos filosóficos” que se apoiam na ideia de que as clássicas distinções entre “relações de ideias” e “questões de fato” parecem ser inevitáveis, são uma forma de sugerir que as comunidades humanas possuem necessidade de justificar sua existência mediante ao esforço contínuo em atingir uma meta não-humana. Então, na visão de Rorty, sugerir que devemos abandonar esses contrastes, e, por consequência, abandonar a ideia de que “ser responsável” não tem nada a ver com algo transcendente ou com o que está “fora daí” “é sugerir que as comunidades humanas só podem justificar sua existência pelas comparações com outras comunidades humanas atuais e possíveis”¹²⁸.

Segundo Rorty, quando os pragmáticos tentam criar um mundo no qual a “concordância não-forçada” e os “encontros livres e abertos” devem contar como meios apropriados na formação de uma comunidade humana, no qual, nós próprios, somos os “responsáveis” pelos nossos valores, crenças, teorias e práticas, eles criam, também, uma retórica completamente nova e diversa daquela retórica iluminista que sobrevive das oposições filosóficas e, especialmente, das distinções entre as “ciências da natureza” e as humanidades. Segundo Rorty, a retórica do iluminismo conservou as antigas oposições filosóficas entre sujeito-objeto, mente-mundo, aparência-realidade, valor-fato, verdade-prazer consolidadas no pensamento tradicional moderno que supervalorizava os critérios de previsão científica, supostamente satisfeitos pelas ciências naturais.

¹²⁶ Ibid., p. 64.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Ibid., p. 65.

Segundo Rorty, contrariamente ao projeto iluminista, Dewey procurou compreender a ciência moderna sem as antigas oposições filosóficas, mas como uma “nova e promissora” retórica que pudesse livrar-se da necessidade de uma justificação a partir de algo “transcendente”. Ou ainda:

Dewey pensava que era a prevalência contínua de tais opiniões que nos impedia de ver que a ciência moderna era uma nova e promissora intenção, um modo de vida que não havia existido antes e que precisava ser encorajado e imitado, algo que requeria, antes uma nova retórica do que uma justificação por uma via antiga¹²⁹.

É fácil notar que, na descrição de Rorty, Dewey não recusava à ciência moderna como empreendimento humano, passível de autoaperfeiçoamento, mas repudiava apenas o tipo de retórica que a envolvia naquele contexto específico. A verdade é que, se Dewey estivesse correto quanto à sugestão de abandonar esse tipo de retórica iluminista e adotar uma nova retórica, a retórica da cultura, ou das humanidades, então, o cenário da investigação científica mudaria, como mudaria, também, a própria noção de ciência e, conseqüentemente, a imagem do cientista.

Nessa perspectiva, deve-se perguntar, qual seria a “imagem de mundo”, imaginada a partir da “retórica da cultura”, da nova retórica das humanidades, das artes e das ciências? De acordo com Rorty, se a sugestão deweyana estivesse certa, ela seria um tipo de retórica que tinha a ver com as considerações de Kuhn, à medida que se empenha a preocupar-se “mais com empreendimentos concretos particulares - paradigmas - e menos com métodos”¹³⁰. Ou melhor, conforme assevera Rorty:

Haveria menos conversa sobre rigor e mais sobre originalidade. A imagem do grande cientista não seria mais a de alguém que aprendeu algo corretamente, mas de alguém que fez algo novo. A nova retórica esboçaria mais do vocabulário da poesia romântica e da política socialista e menos da metafísica grega, da moralidade religiosa ou do cientificismo iluminista. Um cientista contaria com um sentido de solidariedade com o resto de sua profissão, ao invés de contar com uma imagem de si mesmo enquanto lutando através dos véus da ilusão, guiado pela luz da razão¹³¹.

Como se pode observar, se essa hipótese fosse o caso, conforme imaginada, a configuração da “imagem de mundo” dos pragmáticos dispensaria as antigas oposições,

¹²⁹ Ibid., p. 66.

¹³⁰ Ibid., p. 67.

¹³¹ Idem.

alegadamente necessárias, entre as “ciências naturais” e as “humanidades”, o próprio termo “ciência” perderia seu sentido “honorífico” como a disciplina que se encarregaria de uma taxionomia de todas as áreas constitutivas da cultura. Assim, a noção de ciência não contaria mais com aquelas distinções, comumente feitas, entre as ciências naturais, as artes, a poesia e as humanidades em geral. Deve-se, também, enfatizar que a imagem do cientista mudaria completamente quanto à sua configuração. O cientista deixaria de pensar em si mesmo como membro de uma ordem “quase sacerdotal” ou pertencente a uma “realidade não-humana”. E o público, em geral, também, deixaria de pensar no cientista como membro de uma ordem não-humana. Em vez disso, o cientista deveria expressar ou, ver a si mesmo como expressando um “senso de solidariedade” diante do resto de sua profissão.

Nessa nova retórica, uma vez que as ciências, as artes e as humanidades não mais se digladiam, é preciso entender a tarefa das humanidades como disciplinas importantes na construção de comunidades humanas, cujas metas são o autoaperfeiçoamento de cada um de seus membros. Em primeiro lugar, deve-se entender que não haveria uma retórica compartilhada que unificasse, em um mesmo ponto, todas as áreas das humanidades. Cada disciplina que fizesse parte das humanidades se preocuparia muito pouco com “métodos”, “status cognitivos” ou “critérios de previsão científica”, e muito menos se preocuparia, também, com seus “fundamentos filosóficos”. “Pois termos que denotam disciplinas não seriam pensados como “termos-chave”, pedaços de mundo que tem interfaces com os outros”¹³². Em vez disso, seriam pensados como denotando comunidades, cujos limites são tão maleáveis quanto as metas de cada um de seus membros. Segundo Rorty, no auge do “turvamento” (qual a expressão mais adequada?), existem poucas razões para sermos autoconscientes da “natureza” e do “status cognitivo” de cada uma dessas disciplinas, uma vez que importa, apenas, a lealdade de cada um com “a comunidade mais ampla que permitiu e encorajou esse tipo de inconsciência”¹³³.

Portanto, nesse contexto, as humanidades, enquanto disciplinas que perfazem o tecido cultural como um todo, preocupam-se com a elaboração de comunidades humanas nas quais cada um de seus membros esteja engajado, num “um encontro livre e aberto”, mais na busca por “uma concordância não-forçada” do que pelo desejo por “objetividade”; mais pela “conversação” do que pela “comensuração”, dado que uma comunidade, nesses termos imaginada, não serviria a nenhum propósito mais elevado do que a sua própria preservação; a

¹³² Idem.

¹³³ Idem.

autorrealização e autoaperfeiçoamento, não serviria, outrossim, para outra finalidade senão para a melhoria da civilização.

Em suma, nessa comunidade, a preocupação primordial de seus membros seria a busca por solidariedade, uma vez que eles identificam a racionalidade com esse esforço ao invés de identificá-la com o desejo por objetividade. Uma comunidade humana, assim imaginada, não sentiria a necessidade de “fundamentação” seja de ordem epistemológica, religiosa ou metafísica, mas, apenas, o seu desejo por solidariedade, numa “lealdade recíproca” de cada um de seus membros. Dessa forma, identificando-se a racionalidade ao desejo por solidariedade, a ciência presta-se, simplesmente, à tarefa de viabilizar essa busca.

3.5 Considerações finais

Nesse capítulo, tentamos desenvolver uma descrição da leitura rortyana acerca do contexto das disputas entre “ciência e metafísica” ou ainda “ciência e não-ciência”. Nessa descrição, defendi que tais disputas foram representadas pelo projeto de Carnap conhecido como “análise epistemológica” no qual ele oferece uma proposta contundente de redução lógica dos conceitos e dos enunciados da ciência, especificamente, a redução dos conceitos da ciência empírica, constituída do conjunto das ciências naturais e ciências culturais.

Mostramos, também, que esse projeto reducionista de análise epistemológica dos conceitos da ciência, representado por Carnap, sofreu robustos ataques no âmbito do “empirismo antirreducionista” de Quine e Sellars. Optamos pela abordagem de Quine, pois a considerarei mais contundente frente aos propósitos do problema levantado, uma vez que, em sua crítica ao empirismo carnarpiano, Quine atacou, de um lado, a clássica distinção entre verdades analíticas e verdades sintéticas, e do outro, o reducionismo de enunciados em termos de experiência imediata. Destacamos, como resultado, que Quine apresenta uma versão do empirismo sem dogmas à medida que propõe uma forma mais completa de pragmatismo, capaz de repudiar a fronteira entre o analítico e o sintético e, conseqüentemente, de “borrar a linha demarcatória” entre enunciados das ciências empíricas e os enunciados que envolvem questões ontológicas ou metafísicas.

E, por último, buscamos descrever a crítica de Rorty à noção de ciência como racionalidade. A ciência, nessa perspectiva, é imaginada oferecendo uma verdade “sólida”, “objetiva”, uma noção de verdade como “correspondência com a realidade”, na qual critérios para validar uma área do conhecimento como ciência devem estar fundamentalmente ligados às noções de racionalidade, objetividade e verdade.

Tentamos mostrar como contraproposta rortyana, a noção de racionalidade como patrimônio de uma comunidade, cuja preocupação primordial de seus membros seria a busca por solidariedade, uma vez que eles identificam a racionalidade com esse esforço, em vez de identificá-la com o desejo por objetividade. Nessa perspectiva, uma comunidade humana, imaginada nesses termos, não sentiria a necessidade de “fundamentação” seja de ordem epistemológica, religiosa ou metafísica, mas, apenas, o seu desejo por solidariedade, em uma “lealdade recíproca” de cada um de seus membros. Portanto, quando identificamos a racionalidade ao desejo por solidariedade, identificamos, também, a ciência simplesmente como instrumento de viabilização dessa busca.

4 O CONTEXTO DAS OBJEÇÕES DE RORTY A UMA TEORIA DO CONHECIMENTO

4.1 Observações preliminares

As objeções rortyanas à teoria do conhecimento enquanto “representação acurada da realidade”, também foram sustentadas pelas perspectivas filosóficas holísticas, antifundacionistas e pragmatistas do conhecimento, sobretudo, a exemplo de autores como: Quine, Sellars, Davidson, Wittgenstein e Dewey. Essa tradição realizou mais do que meras objeções às perspectivas epistemológicas clássicas, ela viabilizou uma compreensão propositiva do conhecimento, razão pela qual Rorty defendeu que abandonássemos à concepção tradicional de uma teoria do conhecimento, fundamenta nas noções de “epistemologia” como desejo de “restrição” e “confrontação” da realidade e, enquanto disciplina “fundamental”, em relação às outras áreas da cultura. Esta disciplina, a Epistemologia, suspostamente conceberia a verdade como aquilo que correspondia com realidade; a comensuração como um conjunto de regras e critérios para atingir essa “concordância racional” e a objetividade como sendo a realidade última.

Ao invés da noção de objetividade, Rorty propôs que adotássemos a perspectiva “hermenêutica” como expressão da esperança de “não restrição” e “não confrontação” epistemológica; ele retoma o significado do termo “verdade” dos pragmatistas clássicos como algo “bom para nós acreditarmos”; no lugar da objetividade, a conversação como espaço de concordância “não-forçada” ou, ao menos, de “discordância frutífera”; e, sobretudo, a prática da “solidariedade” como capacidade de engajamento com a comunidade a qual pertencemos (como nosso “ethos”) e, mais amplamente, a capacidade perceber as diferenças tradicionais de tribo, religião, etnia, costumes, entre outras dissemelhanças, como irrelevantes quando comparadas ao imperativo ético contra a “dor e a humilhação”. Ao invés de ciência positiva e cega, a teoria do conhecimento deve dar lugar ao saber da solidariedade humana, portanto, uma capacidade de pensar em pessoas, estranhas a nós (ou a “eles”) como estando incluídas na esfera do “nós”.

Nesse capítulo, iremos articular esse jogo de conceitos, doravante apresentados, de modo a evidenciar como Rorty consegue operar, dentro de suas objeções à tradicional teoria do conhecimento, uma passagem do modelo teórico da epistemologia para a hermenêutica, da comensuração à conversação e da objetividade à solidariedade.

4.2 Da Epistemologia à Hermenêutica

A noção de epistemologia de que trata essa seção refere-se ao que Rorty denominou de “o desejo de confrontação e restrição”, amparado na noção de “teoria do conhecimento” que foi dominante na tradição filosófica ocidental. Esse tipo de compreensão da epistemologia apoia-se em alguns fundamentos elementares à sua consolidação enquanto disciplina fundamental e diferenciada das outras áreas constituintes da cultura. Trata-se, portanto, de uma compreensão da “filosofia epistemologicamente centrada” que buscou a pretensão de: (1) encontrar padrões de discursos sobre os quais as ideias estariam articuladas de forma clara e distinta; (2) estabelecer critérios, padrões e estruturas que possibilitem um “terreno comum” a partir do qual todos possam concordar; (3) encontrar objetos que se impõem a si mesmos, representações que não podem ser contestadas.

A proposta de Rorty foi a de negar essa objetividade pretendida, sem, portanto, cair numa perspectiva cética do conhecimento. Ele escreveu que deve ser preciso renunciar esse desejo por confrontação e restrição da epistemologia tradicional, frente a sua inviabilidade, deve-se adotar uma linha de conversação na qual, os contrastes, tais como: objetivo/subjetivo; ciência/não ciência; conhecimento/opinião; fato/valor; enfim, as dicotomias clássicas sejam abandonadas e deem lugar ao que promova a esperança de uma “concordância sem dominação” ou, pelo menos, uma “discordância frutífera”. Acatar essa proposta significa abandonar a epistemologia tradicional e adotar a hermenêutica como uma alternativa menos equivocada de descrição da realidade¹³⁴.

Rorty argumenta que a hermenêutica como alternativa de descrição da realidade não se refere a uma disciplina ou a um método, cujo intento é obter os resultados que a epistemologia tradicional ou disciplinar não conseguiu alcançar. Ela não é, portanto, um “objeto sucessor”, da epistemologia, ou uma atividade que busca preencher uma “vaga cultural outrora preenchida

¹³⁴ A abordagem de Rorty (1994) apresenta-se, sobremaneira, ancorada nas posturas antifundacionaista, pragmática e holística do conhecimento, dentre as quais, o holismo de Quine e Sellars, sendo apropriado ao papel da hermenêutica, constituem-se um produto do compromisso de seus propositores (Quine e Sellars) com a tese de que “a justificação não é uma questão de uma relação especial entre ideias (ou palavras) e objetos, mas de conversação, de prática social”. Para Rorty, “a justificação conversacional (que é apropriada ao papel hermenêutica) é naturalmente holística, enquanto a noção de justificação embutida na tradição epistemológica é redutiva e atomística”. Nesse sentido, o ponto crucial do argumento rortiano é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença e não como representação exata da realidade. Uma vez que a conversação substitui o confronto e dissipa as restrições, a noção da mente como Espelho pode ser descartada, e, nesse sentido, a noção da filosofia epistemologicamente centrada, que procura representações privilegiadas entre aquelas que constituem o grande Espelho torna-se ininteligível e, conseqüentemente, um grande equívoco acerca da descrição da realidade.

pela filosofia epistemologicamente centrada”¹³⁵. Ao contrário, a hermenêutica é aqui apresentada como imagem de uma constante luta contra o desejo de confrontação e restrição, uma expressão da “esperança” de que a lacuna cultural deixada pela decadência da epistemologia não seja preenchida; da esperança de que a nossa cultura valorize a conversação, de tal modo, que a exigência de confrontação e restrição não possa mais ser sentida pelas partes de um dado discurso.

Esse desejo de restrição e confrontação advém da suposição epistemologicamente centrada de que existe um quadro “neutro e permanente” dentro do qual os objetos confrontados pela mente ou as normas que restringem o processo de inquirição de conhecimento são elementos compartilhados por todas as partes de um determinado discurso. Nesse sentido, a epistemologia sobrevive da suposição de que todas as partes de um discurso convergem para um único ponto ou, pelo menos, todas as suas contribuições dentro de tal discurso são comensuráveis.

Na compreensão rortyana, o termo “comensurável” ou “comensuração”, objeto da seção seguinte, designa um conjunto de normas e princípios, capazes de mostrar às partes de um dado discurso, como alcançar a “concordância racional”, mediante a qual se decidiriam quais são os pontos em que as opiniões diversas que perfazem o discurso deveriam divergir. É nesse contexto que a epistemologia tradicional se sustenta na suposição de que deve haver um “terreno comum” a partir do qual todos os homens deveriam concordar. Essa suposição epistemológica considera que não podemos ser plenamente racionais e humanos, senão pela concordância racional, uma concordância que exige de todos os envolvidos em uma discussão, a convergência para um único ponto ou que busquem o máximo de “terreno comum”.

A noção dominante de epistemologia é que para sermos racionais, para sermos plenamente humanos, para fazer o que deveríamos, precisamos ser capazes de encontrar a concordância com outros seres humanos. Construir uma epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros. A suposição de que uma epistemologia pode ser construída é a suposição de que tal terreno comum existe¹³⁶.

Rorty sabia que essa não era uma empresa simples, pois pensar que não existe um terreno comum entre as partes de um dado discurso implica colocar em perigo a noção de racionalidade, assim como questionar a necessidade de “comensuração”, equivaleria declarar

¹³⁵ RORTY, 1994, p. 311.

¹³⁶ Ibid., p. 312.

guerra contra seus defensores, como foi o caso de reações negativas aos questionamentos de Kuhn à comensurabilidade entre paradigmas concorrentes. Na verdade, os tratamentos de caráter holístico, antifundacionista e pragmático do conhecimento e do significado, tais como encontrados em filósofos como Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Davidson, Quine e Sellars, contrários à epistemologia tradicional, revelaram-se demasiado ofensivos aos filósofos fundacionistas e, por isso mesmo, todos esses foram vistos como relativistas, precisamente porque abandonaram a busca pela comensuração. Nesse sentido, Rorty declarava: “se negamos que há fundamentos que sirvam como terreno comum para o julgamento de afirmações do conhecimento, a noção do filósofo como guardião da racionalidade parece ficar em perigo”¹³⁷.

Nosso autor mostra que a ideia do filósofo como guardião da racionalidade e, conseqüentemente, supervisor cultural, começou a esvair-se no decorrer do século XIX, quando surgiu uma nova forma de cultura, ou seja, a cultura dos homens e mulheres das letras, ou seja, o homem e a mulher intelectual que escrevia poemas, romances, tratados políticos, crítica literária e peças de teatro. Apesar disso, naquela época, os esforços promovidos por filósofos fundacionistas como Husserl e Russell em tornar a filosofia mais “rigorosa” e “científica” possível, terminaram por transformá-la em uma área que tinha muito pouco ver com a cultura como um todo e, mais que isso, suas pretensões tornavam-se absurdas e tão remotas que esses novos intelectuais que emergiam com suas pretensões atenuantes acerca da descrição da realidade, passaram a ocupar o lugar dos filósofos enquanto instrutores morais e políticos da juventude.

Com base nessas alegações, poder-se-ia conjecturar que, em razão da perda de espaço, sofrida pelos filósofos, enquanto representantes da filosofia epistemologicamente centrada, e com o surgimento desta nova classe de intelectuais, que assumem a responsabilidade de descrever a realidade sem pretensões rigorosas à verdade, está-se a presumir a existência de uma nova disciplina sucessora, capaz de preencher o vácuo cultural deixado pela falta de fundamentos alegadamente oferecidos pela epistemologia. Entretanto, na compreensão de Rorty, essa suposição não lhe parece nem um pouco adequada, uma vez que a reivindicação de que deve haver alguma disciplina fundamental (seja a epistemologia ou, na decadência dessa, alguma disciplina sucessora adequada) para o resto da cultura, pode confundir os papéis que o filósofo poderia desempenhar. Rorty entendia tratar-se de outro momento, ou seja, não mais de algo que pudesse suceder a velha epistemologia, mas inclusive a ideia de que essa poderia ser dispensada. Nesse sentido o filósofo declarou:

¹³⁷ Ibid., p. 313.

Penso que a visão de que a epistemologia, ou alguma disciplina sucessora adequada é necessária à cultura confunde os dois papéis que o filósofo poderia desempenhar. O primeiro é o do diletante informado, o intermediário polipragmático socrático entre vários discursos. Em seu salão, por assim dizer, os pensadores herméticos são desencantados de suas práticas fechadas em si mesmas. As discordâncias entre disciplinas e discursos são comprometidas ou transformadas no curso da conversação. O segundo papel é o do supervisor cultural que conhece o terreno comum de todos- o rei-filósofo platônico que sabe o que todos os outros estão fazendo saibam eles ou não, porque ele conhece a respeito do contexto último (as formas, a mente, linguagem) dentro do qual o estão fazendo¹³⁸.

Na interpretação de Rorty, esses dois papéis estão associados, respectivamente, à hermenêutica e a epistemologia. O papel do filósofo como “diletante informado” ou “socrático” refere-se à hermenêutica, dado que essa compreende as relações entre variados pontos de vista enquanto relações entre partes do discurso que integram uma conversação possível e rotineira e que, principalmente, não está a pressupor nenhuma “matriz disciplinar” a partir da qual todos os interlocutores de uma dada discussão devem estar unificados em um único ponto de vista, mas simplesmente, nutre-se a esperança de que a concordância não será perdida enquanto a conversação perdurar. Deve-se enfatizar que essa “esperança” não se refere à esperança da descoberta de um “terreno comum”, previamente estabelecido como existente, mas trata-se apenas da esperança de uma “concordância não forçada” ou, quando não for possível, que surja uma “discordância interessante e frutífera”¹³⁹.

Já o papel do filósofo como fiscal cultural é apropriado à epistemologia, pois essa encara as relações entre os variados discursos como relações determinadas por padrões racionais, previamente estabelecidos e, em razão disso, compreende a esperança de concordância como um indício da existência de um “terreno comum”, capaz de unificar todos os interlocutores de um dado discurso em uma racionalidade compartilhada. Nesse sentido, a epistemologia e a hermenêutica constituem ideais opostos quanto à noção de racionalidade e a concordância entre os interlocutores que integram uma determinada discussão. Conforme afirma, nesse trecho:

Para a hermenêutica, ser racional é estar disposto a abster-se da epistemologia – de pensar que há um conjunto especial de termos nos quais todas as contribuições à conversação deveriam ser colocadas – estar disposto antes a assimilar o jargão do interlocutor do que traduzi-lo para o seu próprio. Para a epistemologia, ser racional é encontrar o conjunto apropriado de termos para os quais todas as contribuições deveriam ser traduzidas, se for necessário que a concordância se torne possível. Para a epistemologia, conversação é

¹³⁸ Ibid., p. 313-314.

¹³⁹ Ibid., p. 314.

inquirição explícita. Para a hermenêutica a inquirição é conversação rotineira¹⁴⁰.

Com o uso dos termos “epistemologia” e “hermenêutica” representando ideais opostas, Rorty não quer endossar um contraste entre essas duas disciplinas que resulte em divisão da cultura entre aquelas áreas que representam muito bem a realidade (a epistemologia) e aquelas que não a representam de modo algum (hermenêutica), mas, o que ele pretende é compreender algumas das conexões entre o “holismo”¹⁴¹, o “círculo hermenêutico” e, com base na compreensão dessas conexões, defender a ideia de que não é possível compreender isoladamente nenhuma prática, nenhum processo ou evento sem que antes tenha uma compreensão totalizante do contexto no qual tais elementos ocorrem. Rorty pensa que por essa perspectiva esvai-se o papel da epistemologia enquanto inquirição de conhecimento como “representação exata”.

Para mostrar a pertinência dessa linha de raciocínio, Rorty parte da suposição tradicional de que a noção de conhecimento como “representação exata” apoia-se na compreensão de que certos tipos de representações, certas práticas e expressões humanas, certos processos ou eventos possuem um “status privilegiado”, “básico” e “fundamental” com relação a tudo mais que ocorre na cultura. Rorty recusa essa suposição ao afirmar que “não seremos capazes de isolar elementos básicos, exceto na base de um conhecimento prévio da tessitura completa em que esses elementos ocorrem”¹⁴². Noutros termos, quando referimo-nos à realização de uma determinada prática, como bem-sucedida, não estamos reconhecendo, nela, um “status privilegiado” ou “fundamental” que permitiu o seu sucesso, mas, simplesmente que essa prática tornou-se bem-sucedida devida o grau de aceitação que adquiriu enquanto perdurou como prática legitimada.

Essa argumentação de que não é possível isolar prática alguma, senão pela compreensão da “tessitura completa” dentro da qual tal prática ocorre, corrobora a suposição rortyana de que nunca estaremos habilitados a evitar o “círculo hermenêutico”¹⁴³, o que resulta, como pensa

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Entende-se por holismo a tese quineana de que uma proposição não pode ser entendida isoladamente, ou seja, desvinculada de seu contexto de significações, pois quando isolada de seu conjunto, ela perde sua força coerência e significado. No contexto da abordagem de Rorty, o termo “holismo” significa que nenhum processo, evento, e/ou práticas humanas podem ser isolados sem que, antes, tenha uma compreensão da tessitura completa do contexto no qual tais práticas ocorrem (Idem.).

¹⁴² Ibid., p. 315.

¹⁴³ Hans George Gadamer, tendo como base Heidegger, postulou que o círculo tem um sentido ontologicamente positivo na compreensão, ou seja, possibilita ao intérprete elaborar um projeto sobre o que se vai interpretar; mas, no decorrer da interpretação, é possível a elaboração de um novo projeto e isso sucessivamente. Nesse sentido, os

Rorty, em um claro abandono da epistemologia e adoção da hermenêutica como descrição mais totalizante da realidade.

Esta linha holista de argumentação diz que nunca estaremos aptos a evitar o ‘círculo hermenêutico’ – o fato de que não conseguimos compreender as partes de uma cultura, prática, teoria, linguagem, ou seja o que for; estranhos, a não ser que saibamos algo sobre como a coisa inteira funciona até que tenhamos alguma compreensão de suas partes. Esta noção de interpretação sugere que vir a compreender é mais familiarizar-se com uma pessoa do que acompanhar uma demonstração¹⁴⁴.

Nessa compreensão do “círculo hermenêutico” a visão rortyana da noção de cultura, antes como uma conversação do que como uma estrutura rígida acerca de fundamentos, encaixa-se muito bem à noção de hermenêutica de conhecimento, em vez de referir-se à epistemologia como inquirição de conhecimento.

Um modo bastante usual de tratar a relação entre as noções de hermenêutica e a epistemologia consiste na sugestão de que elas deveriam dividir a cultura entre si, na qual a epistemologia ficaria responsável pela parte mais séria e cognitiva, enquanto a hermenêutica encarregar-se-ia do restante da cultura, ou seja, da parte não cognitiva, isto é, a subjetiva. O problema por trás dessa divisão é a pretensa ideia de que o conhecimento, no sentido estrito, deve possuir um fundamento (logos) que só pode ser descoberto mediante o método de comensuração. Rorty explicava que a noção de comensurabilidade está implicada à noção de “cognição genuína”, de tal modo que, aquelas questões que não obedecem aos padrões estabelecidos, nos moldes desse tipo de cognição, estão fora do escopo da epistemologia e, principalmente, tudo aquilo que a epistemologia não consegue comensurar torna-se estigmatizado como algo meramente subjetivo. Essas conclusões favoreceram o debate da abordagem pragmática do conhecimento, proposta pelo behaviorismo epistemológico, que busca explicitar a fronteira entre aqueles discursos que podem ser tratados como comensuráveis e aqueles que não o podem, como simplesmente a distinção entre o discurso normal e o discurso anormal, distinção essa, relacionada àquela conhecida distinção kuhiana entre ciência normal e ciência revolucionária que, em certo sentido, pode facilmente ser associada à relação entre a epistemologia e a hermenêutica. Conforme o autor:

pré-conceitos e pré-compreensões, que o intérprete possui ao se deparar com um texto, têm espaço para serem postos à prova e, assim, evidenciar a possibilidade para uma coerente compreensão (Idem.).

¹⁴⁴ Idem.

A ciência normal é a prática de resolver problemas em contrapartida ao fundo de um consenso sobre o que conta como uma boa explicação dos fenômenos e sobre o que seria necessário para que um problema fosse resolvido. A ciência revolucionária é a introdução de um novo paradigma de explicação e, portanto, de um novo conjunto de problemas. A ciência normal está tão próxima, quanto à vida real, quando se trata da noção do epistemólogo do que é ser racional. Todos concordam sobre como avaliar tudo o que todos os demais dizem. Mas, geralmente o discurso normal é aquele que é conduzido dentro de um conjunto combinado de convenções sobre o que conta como uma contribuição relevante, o que conta como responder a uma pergunta, o que conta como ter um bom argumento para aquela resposta ou uma boa crítica da mesma. O discurso anormal é aquele que acontece quando se junta ao discurso alguém que seja ignorante a respeito dessas convenções ou as coloque de lado¹⁴⁵.

Concordando com Rorty, pode-se suspeitar que a ciência normal como uma prática que ocorre dentro de um conjunto combinado de convenções, acerca daquilo que conta como contribuição relevante para a concordância, não parece apropriada à noção de epistemologia, em termos tradicionais ou como “representação exata” da realidade. Compreende-se que qualquer prática, ainda que alegadamente comensurável, assim o é, não por agregar, em si certos elementos básicos e privilegiados que permitiram o seu isolamento como prática bem-sucedida e racionalmente justificada, mas simplesmente e, sobretudo, por ser uma prática legitimada. Isso quer dizer que ela adquiriu um amplo consenso a seu respeito, fruto de todo o tempo que perdurou como prática humana e, conseqüentemente, tornou-se possível como prática bem-sucedida.

Deve-se lembrar, no entanto, que contrária a essa compreensão, a epistemologia como representação precisa da realidade, dispensa qualquer discurso que não seja fruto de uma “cognição genuína” ou uma “reconstrução racional” que lhe permita exhibir, mediante a um acesso privilegiado, sua natureza comensurável, fundamental e distinta com relação todo o resto da cultura. Em virtude disso, a hipótese rortyana de que nenhuma prática humana pode ser isolada, exceto mediante a uma compreensão prévia da “tessitura completa” na qual tal prática ocorre, termina por desconstruir o contraste tradicional entre a epistemologia e a hermenêutica e, conseqüentemente, apresenta condições teóricas favoráveis para operar uma ruptura com a noção de epistemologia como representação exata da realidade, uma vez que, na sua visão, os domínios da epistemologia e da hermenêutica não podem endossar os velhos contrastes e distinções entre as “ciências naturais” e “ciências humanas”, “fato e valor”, “teórico e prático”, “objetivo e subjetivo”, mas, ao contrário, eles devem ser considerados simplesmente como uma

¹⁴⁵ Ibid., p. 316.

questão de familiaridade. Nesse sentido, a epistemologia e a hermenêutica não se constituem em áreas que estão continuamente digladiando-se reciprocamente, como que numa defesa desesperada pelo seu devido espaço na cultura, mas simplesmente, complementando-se na busca sincera de uma concordância não forçada. Entretanto, Rorty mostra que essa divisão é imposta pela epistemologia tradicional:

Seremos epistemólogos onde compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo de modo a estendê-lo, ou fortalecê-lo, ou ensiná-lo, ou embasá-lo. Precisamos ser hermenêuticos onde não compreendemos o que está acontecendo, mas somos honesto o suficiente para admiti-lo em vez de sermos ruidosamente ‘whiggish’ a respeito. Isso significa que apenas podemos conseguir comensuração epistemológica onde já tivemos práticas acordadas de inquirição (ou, mais geralmente, de discurso) tão facilmente na arte acadêmica, na filosofia escolástica, na política parlamentar como na ciência normal¹⁴⁶.

Essas considerações são importantes para entender que qualquer expressão ou práticas humanas, qualquer fenômeno, evento e inquirição de conhecimento que obtiveram êxito quanto à sua compreensão, ocorreram não porque tenhamos descoberto algum acesso especial sobre a “natureza do conhecimento humano” ou que porque fomos capazes de isolar tais elementos do resto da cultura, mas simplesmente porque, quando uma determinada prática ou fenômeno perduraram por um período de tempo suficiente, as convenções que as tornaram possíveis, inclusive, àquelas que possibilitaram um amplo consenso sobre como dividi-los em partes e isolá-las.

Rorty nos mostrou que a suposta crença em uma epistemologia como uma área de conhecimento que nos daria um acesso privilegiado à realidade, uma epistemologia que seria a ciência da correspondência entre o mundo e a mente, poderia ser contestada, pois as contribuições teóricas mais recentes revelaram que o acesso privilegiado à natureza do conhecimento não passa de uma quimera. A noção quineana de ciência normal e revolucionária são testemunhos, de que a própria noção de epistemologia nos moldes tradicionais, ou torna-se opcional ou será exaurida ao nada, restando apenas uma compreensão mais ampla, ou seja, o método da hermenêutica como possibilidade de interpretação holística da realidade, ou seja, uma compreensão da “tessitura completa” que envolve as diversas áreas constituintes da cultura.

¹⁴⁶ Ibid., p. 317.

4.3 Da Comensuração à Conversação

O termo “comensuração” ou simplesmente, “comensurável” como escreve Rorty, refere-se a alguma área do conhecimento, capaz colocar sob um conjunto de regras a possibilidade de alcançar a concordância racional, ou seja, as regras a partir das quais se decidiria a concordância do conhecimento com a realidade. Na geometria dizemos que dois segmentos são comensuráveis quando o quociente de suas medidas equivale a um número racional. Também podemos dizer que duas medidas são comensuráveis se e somente se, for possível expressar em uma mesma unidade de medida uma relação entre elas, como metade, dobro, triplo. Sabe-se que a comensurabilidade rortyana é uma crítica ao cientificismo e ao positivismo lógico. Quanto Thomas Kuhn fala em “incomensurabilidade” ele refere-se às visões teóricas distintas sobre a escolha das teorias científicas. Embora Kuhn avance muito nessa caracterização da ciência, para Rorty ele ainda encontra-se sob a lógica da comensuração. Rorty, ao contrário, quer sair do campo da comensurabilidade, sua intenção é criticar a noção kantiana de conhecimento como tribunal da razão, dentro da qual noção de “comensuração” do conhecimento, também se apresenta como tribunal para resolver qualquer controvérsia corrente.

Entretanto, é possível dizer a partir de Rorty que a noção de comensuração do conhecimento como tribunal de qualquer controvérsia foi tornada possível graças à pretensão kantiana de definir a filosofia como uma disciplina distinta e fundamental com relação às demais áreas da cultura e à elaboração de uma noção de “Filosofia-enquanto-epistemologia”, a partir da qual as ciências naturais, em especial, a física e a matemática, tornaram-se paradigma de conhecimento, ao qual o restante da cultura deveria basear-se. Essa compreensão fundacionista do conhecimento e, também, a conseqüente noção de “comensuração epistemológica” foram refutadas na abordagem neopragmática. Pode-se concluir que a rejeição rortyana à noção de comensuração do conhecimento encontra apoio teórico na abordagem histórico-sociológica da ciência, apresentada nos termos de Tomás Kuhn em seu ensaio “A Estrutura das Revoluções Científicas”.

Nesse ensaio, Kuhn defendeu a ideia de que os debates acerca da escolha das teorias que sustentam os paradigmas da ciência não podem ser expressos de modo suficientemente válidos, de uma forma que se assemelhe genuinamente às provas matemáticas ou lógicas, cujos critérios ou regras de inferência já estejam previamente estabelecidos desde o início do debate. Nessa formulação kuhneana, as partes de um determinado debate quando, em suas conclusões, não conseguem chegar a um consenso, elas podem reformular seus métodos de investigação,

refazendo cada um de seus passos, de modo a equipará-los aos critérios previamente estabelecidos, resultando, ao final de todo o processo que um ou outro combatente admitir-se-á que cometeu algum erro e, conseqüentemente, violou alguma regra previamente aceita.

Nesse caso específico, a prova apresentada pelo oponente vencedor no debate deve ser aceita como válida por ambos os debatentes. Entretanto, há de se suspeitar que a aceitação da prova, que resulta do debate, não se fundamenta meramente em algum “critério exato”, logicamente compartilhado e previamente estabelecido, mas, resulta-se, em última instância, da “persuasão” como prenúncio da possibilidade da prova em questão.

Somente se ambos descobrem que diferem quanto ao sentido ou aplicação das regras estipuladas para uma prova, somente então é que o debate continua segundo a forma que toma inevitavelmente durante as revoluções científicas. Este debate é sobre premissas e recorre à persuasão como prelúdio à possibilidade da prova¹⁴⁷.

Nessa passagem podemos deduzir a partir do exposto por Kuhn que o critério possível nos acordos entre os pressupostos válidos em ciência passam necessariamente pela conversação como Rorty vem defendendo. Na sua abordagem, Kuhn argumenta que as razões, comumente apresentadas pelos filósofos da ciência como, por exemplo, “exatidão”, “simplicidade”, “fecundidade” de uma teoria, funcionam como valores que podem ser aplicados de variadas formas, individual e coletivamente, por aqueles que estão de acordo quanto a sua validade. Isto significa dizer quando dois cientistas, por exemplo, discordam a respeito da relativa promessa de suas teorias ou, então, concordando a esse respeito, discordam acerca da relativa pertinência da promessa ou ainda da relevância de se chegar a uma escolha, nenhum desses cientistas pode ser acusado de cometer equívocos, uma vez que “não existem algoritmos neutros para a escolha de uma teoria. Nenhum procedimento sistemático de decisão, mesmo quando aplicado adequadamente, deve conduzir cada membro de um grupo a uma decisão”¹⁴⁸.

Kuhn compreende que para entender o desenvolvimento da ciência não é preciso explicitar os detalhes biográficos e de personalidade que conduzem cada indivíduo de uma comunidade de especialistas, a uma escolha particular, mas é preciso entender, no entanto, a maneira pela qual um conjunto determinado de valores compartilhados entra em interação com as experiências particulares, comuns a uma comunidade de especialistas. Para Kuhn, todo esse

¹⁴⁷ KUHN, 2003, p. 248.

¹⁴⁸ Idem.

processo é uma questão de persuasão, mas apresenta um problema mais profundo, a questão da “incomensurabilidade” das visões teóricas no processo de escolha. Conforme Kuhn:

Dois homens que percebem a mesma situação de maneira diversa e que, não obstante isso, utilizam o mesmo vocabulário para discuti-la devem estar empregando as palavras de modo diferente. Eles falam a partir daquilo que chamei de pontos de vistas incomensuráveis. Se não podem nem se comunicar como poderão persuadir um ao outro?¹⁴⁹.

A solução para o problema da incomensurabilidade ou, ainda, para sanar a incompreensão mútua entre os interlocutores de paradigmas concorrentes, consiste em reconhecer-se mutuamente como membro de comunidades linguísticas diferentes e, a partir desse reconhecimento mútuo, tornarem-se “tradutores”¹⁵⁰. Como tradutores e tomando como objeto de investigação as diferenças encontradas nos discursos no interior dos grupos e/ou entre os grupos, os interlocutores podem tentar descobrir, primeiramente, os termos e as locuções linguísticas que, quando usadas sem problemas dentro de cada comunidade são, não obstante, causa de problemas para as discussões intergrupais.

A tradução, na compreensão de Kuhn, quando levada a diante, é um instrumento de persuasão e conversão de uma das partes do debate, porque permite aos componentes de uma comunicação (conversa) interrompida a experimentarem os méritos ou deméritos recíprocos em seus pontos de vista.

É nesse contexto teórico que Rorty apropria-se da abordagem apresentada por Kuhn, com o propósito de descrever a relação entre discursos supostamente “comensuráveis” e “incomensuráveis”, “normais” e “anormais”, aproveitando-se do fato de Kuhn ter esboçado uma descrição dos debates entre os interlocutores de uma discussão, ou mesmo entre paradigmas concorrentes inconciliáveis, como uma questão de persuasão, em vez de “comensurabilidade”. Na avaliação de Rorty, a afirmação kuhneana de que não existe comensurabilidade entre grupos de cientistas que possuem paradigmas diferentes de uma

¹⁴⁹ Ibid., p. 249.

¹⁵⁰ Kuhn toma o termo “tradução” no sentido apresentado por Quine, em *Palavras e objetos* (1960). Nessa obra, para mostrar a impossibilidade de determinação do significado das palavras, Quine constrói um exemplo de tradução radical, no qual imagina uma situação hipotética em que um linguista possui a tarefa de traduzir uma língua completamente desconhecida (a língua dos nativos de uma ilha) para o seu idioma, por exemplo, para o português. Para Quine, o único critério seguro para traduzir as palavras usadas pelos nativos é a observação do comportamento verbal deles diante de certas situações. Entretanto, Quine chegou à conclusão de que a partir da observação do comportamento verbal dos nativos foi possível elaborar mais de um manual de tradução. Portanto, o aspecto mais importante desse exemplo apresentado foi mostrar ser possível elaborar uma diversidade de manuais de tradução, mesmo não sendo possível estabelecer critérios para decidir qual deles é o verdadeiro.

explicação bem-sucedida ou, ainda, que não compartilham a mesma matriz disciplinar, soou com muito desconforto aos filósofos da ciência, por entenderem que tais asserções colocaria em perigo iminente a noção da escolha de teorias científicas.

Essa desconfiança da filosofia da ciência (entendida aqui como epistemologia) decorre de uma autoimagem que a própria epistemologia criou de si mesma como sendo a detentora de um “algoritmo neutro” para a escolha de teorias ou, ainda, de um procedimento sistemático de decisão. Rorty interpreta que não há, em Kuhn, qualquer possibilidade de definir a filosofia da ciência como essa área que possui o “algoritmo neutro” para a escolha de teorias científicas. Mesmo no interior da ciência normal, na qual ainda não surgiram problemas hermenêuticos, “as teorias não funcionam como padrões ou regras de determinação da escolha das teorias, mas, antes, como valores que a influenciam tal escolha”¹⁵¹.

Rorty discute se procede a questão sobre se a ciência como descoberta do que “realmente está aí no mundo” distingue-se, quanto a seus padrões de argumentação, dos discursos para os quais a “correspondência com a realidade” parece menos adequada. Rorty vai mais adiante aos pressupostos apresentados por Kuhn, ele quer saber se os discursos promovidos pelo romance, pela política, e pela crítica literária, são menos adequados do que os discursos da mecânica quântica, da biologia celular, ou da astrofísica, em outras palavras, trata-se de uma controvérsia sobre a distinção entre o discurso comensurável ou normal e o discurso incomensurável ou anormal ou, ainda, entre ciência e não-ciência. Conforme Rorty:

A filosofia da ciência lógico-empirista, bem como toda a tradição epistemológica desde Descartes, quis dizer que o procedimento para atingir representações precisas no espelho da natureza difere de certos modos profundos do procedimento para alcançar a concordância sobre assuntos práticos ou estéticos. Kuhn nos dá razão para dizer que não há diferença mais profunda do que aquela entre o que acontece no discurso ‘normal’ e no ‘anormal’. Esta distinção atravessa a distinção entre ciência e não-ciência¹⁵².

Essa distinção entre o discurso normal e o anormal, bem como, entre ciência e não ciência é resultante da distinção tradicional entre a epistemologia, enquanto inquirição acerca dos objetos da natureza (e das ciências naturais) e a hermenêutica, enquanto inquirição sobre coisas do espírito e do mundo humano (das ciências culturais), uma distinção que, antes, refere-se à viabilização de uma procura irrestrita por comensuração e, conseqüentemente, por objetividade do que por conversação. A comensuração não pode adotar a perspectiva de

¹⁵¹ RORTY, 1994, p. 323.

¹⁵² Ibid., p. 328.

conversação continuada, muito pelo contrário, tenta reduzir em uma única explicação todas as descrições possíveis da realidade. No dizer de Rorty é como se essa tentasse escapar à humanidade em qualquer descrição da realidade. Conforme afirma Rorty,

[...] abandonar a noção de que a filosofia deve mostrar todo o discurso possível convergindo naturalmente para um consenso, exatamente como faz a inquirição normal, seria abandonar a esperança de ser qualquer coisa mais que apenas humano¹⁵³.

Rorty analisa individualmente, na história da filosofia, as tradições filosóficas ou filósofos que adotaram em seu filosofar a prática da conversação, assim ele nomeou essa prática de “filosofia edificante”¹⁵⁴. Esta visa antes, manter o fluxo da conversação contínua, que encontrar a verdade objetiva, ou seja, uma verdade resultante do discurso normal. A filosofia edificante não é apenas resultado do discurso anormal, mas, também é uma reação às tentativas do discurso normal de encerrar a conversação com propostas de comensuração universal mediante a “hipostasiação” de certos elementos básicos ou de algum conjunto privilegiado de descrições. A filosofia edificante tenta nos advertir do perigo que algum vocabulário dado, ou algum modo pelo qual as pessoas poderiam pensar em si mesmas, poderia facilmente enganá-las, fazendo-as pensar equivocadamente que, doravante, todo discurso possível poderia ser ou, pelo menos, deveria ser o discurso normal. Essa postura que as pessoas adotam ao pensar todo o discurso possível como sendo o discurso normal constitui-se inequivocamente como busca por comensuração e, conseqüentemente, como tentativa de encerrar a conversação.

As tentativas de interromper o fluxo da conversação contínua e reduzir todos os discursos possíveis, dentro do tecido cultural, ao discurso normal, consistem, numa clara objetivação dos seres humanos, bem como, numa desumanização das suas práticas rotineiras. Para Rorty, no entanto, a meta da filosofia edificante é construir novas descrições que permitem pensar os seres humanos, não como meros objetos de inquirição normal, mas como sujeitos que redescrevem seus vocabulários sem que sejam descritos como objetos. Conforme Rorty declara:

Ver a manutenção do andamento da conversação como meta suficiente da filosofia, ver a sabedoria como consistindo na capacidade de sustentar uma

¹⁵³ Ibid., p. 370.

¹⁵⁴ A expressão “filosofia edificante” está associada às práticas filosóficas de pensadores “periféricos”, pragmáticos e, finalmente, “edificantes”, como Dewey, Wittgenstein e Heidegger, filósofos que, segundo Rorty, são primeiramente, céticos em relação à filosofia sistemática e ao projeto de comensuração universal. Os filósofos edificantes “zombam da imagem clássica do homem, a imagem que contém a filosofia sistemática, a busca pela comensuração universal num vocabulário final. Batem sempre na mesma tecla da afirmação holística (holismo linguístico) de que as palavras tomam seus sentidos antes de outras palavras de que em virtude de seu caráter representativo” (Ibid., p. 362).

conversação é ver os seres humanos como geradores, antes de novas descrições que de entes que se espera ser capaz de descrever com precisão. Ver a meta da filosofia como verdade - ou seja, a verdade sobre os termos que proporcionam a comensuração última para todas as inquições e atividades humanas - é ver os seres humanos antes como objetos que como sujeitos, como existindo antes en-soi que como pour-soi, tanto quanto en-soi como objetos descritos tanto quanto sujeitos descrevendo¹⁵⁵.

Portanto, pensar que a filosofia poderá nos permitir a visualização do sujeito, que descreve a si mesmo, como algum tipo de objeto descrito, é pensar que todas as descrições possíveis podem ser tornadas comensuráveis a partir de um único vocabulário descritivo, qual seja, o vocabulário da própria filosofia. Entretanto, não é esse tipo de descrição que os filósofos edificantes promovem quando levantam graves suspeitas sobre seus próprios vocabulários, uma vez que tudo o que é necessário, para construir uma descrição menos equivocada da realidade é a invocação edificante de que variados discursos anormais que sejam capazes de “minar” toda a nossa confiança no conhecimento que adquirimos mediante os discursos normais. E essa questionável autoconfiança que adquirimos no decorrer do discurso normal consiste na obstrução do fluxo da conversação, ao apresentar-se como promovendo um cânone linguístico que sirva como base para a discussão sobre um determinado tópico. É, sobretudo, a tendência da filosofia normal, epistemologicamente centrada, a bloquear o caminho, colocando-se na frente como o vocabulário final de comensuração para todo o discurso racional possível.

Esse tipo de autoconfiança, acima descrito, que na visão rortyana é restritivo e limitado, termina por ser destruído por filósofos edificantes, à medida que colocam em dúvida a própria noção de comensuração universal e de filosofia sistemática, possibilitando que todo o discurso possível possa fluir e promover o fluxo da conversação rotineira.

Em resumo, Rorty mostrou como é inadequada a suposição kantiana de que a epistemologia ou alguma outra disciplina sucessora adequada, que esteja no centro da filosofia é um reflexo da compreensão de que a autoimagem do filósofo profissional depende de sua preocupação profissional com a compreensão da realidade como grande espelho da natureza. Essa suposição declaradamente objetivista sobrevive da noção de que existe algo como “compreender a essência do conhecimento”, que resulta na noção de conhecimento como “representação precisa” da realidade, adquirida pela comensuração universal. Abandonar a imagem do filósofo como “conhecendo algo sobre o conhecer que ninguém mais conhece de

¹⁵⁵ Ibid., p. 371.

modo pleno seria abandonar a noção de que a sua voz sempre tem pretensão dominante à atenção dos outros participantes da conversação”¹⁵⁶.

Por fim, Rorty argumentou ser preciso, antes qualquer coisa, abandonar a imagem do filósofo como inquiridor da “essência do conhecimento”, uma vez que ele reconhece que o tratamento que os filósofos profissionais podem dar a assuntos importantes não possui nenhuma “qualidade especial” de conhecimento sobre o conhecimento de onde extraem resultados (e corolários) importantes. Os resultados úteis que eles podem oferecer sobre esses temas foram tornados possíveis não porque existem “elementos básicos e privilegiados” que permitiram o acesso irrestrito à essência do conhecimento desses assuntos, mas, simplesmente por sua familiaridade com o pano de fundo histórico das argumentações sobre tais tópicos. Esse processo de familiaridade com os tópicos inquiridos em uma discussão filosófica reforça a afirmação rortyana de que não podemos escapar do “círculo hermenêutico”. Nesse sentido, Rorty reafirmou a necessidade de “abandono” de toda a pretensão tradicional de “comensuração universal” sobre dados tópicos, em favor da possibilidade de uma “conversação contínua” entre os participantes de uma dada discussão.

4.4 Da noção de Objetividade à Solidariedade

No seu ensaio *Objetivismo, relativismo e verdade* (1995), Rorty parte da suposição de que existem dois modos pelos quais os seres humanos dão sentido a sua existência. O primeiro modo institui-se a partir da narração de estórias de suas contribuições para a comunidade, o segundo constrói-se mediante a compreensão que os seres humanos projetam a partir de si mesmos, uma relação imediata com a realidade não humana, extracomunitária.

As narrativas do primeiro tipo exemplificam desejo por solidariedade, uma vez que quando se busca por solidariedade não se está estabelecendo uma relação imediata entre as práticas realizadas na comunidade, muito menos uma orientação extra-humana para explicar qualquer ação que envolva seus membros. Rorty acredita que inexiste, no entanto, nessa configuração pragmática do sentido da existência humana, qualquer explicação metafísica ou epistemológica para as práticas dos membros de tal comunidade e, por isto, os partidários da busca por solidariedade são chamados de pragmáticos e, convenientemente, visualizam a noção de verdade como “aquilo que é bom para nós acreditarmos”. Do ponto de vista dos filósofos

¹⁵⁶ Ibid., p. 384.

realistas, os pragmáticos, que buscam por solidariedade, são relativistas com relação à sua compreensão do conceito de “verdade”¹⁵⁷.

Quanto às autodescrições dos seres humanos do segundo tipo de explicação, Rorty conclui que há uma presença do desejo por objetividade. Nessa compreensão, quando estamos buscando por objetividade, nos distanciamos das pessoas que cotidianamente fazem parte do nosso convívio. Atuamos em favor de nossas crenças em realidades extracomunitária, capazes de colocar em evidência as nossas inquietações humanas mais profundas, permitindo-nos o rompimento dos nossos vínculos e de nosso engajamento, como os membros da comunidade a qual fazemos parte. Rorty argumenta que isso ocorre não porque temos compreensão de nós mesmos como membros daquela comunidade ou de um “grupo real ou imaginário”, mas simplesmente porque nutrimos a crença de que possuímos vínculos com alguma realidade que pode ser descrita sem referência a nenhum ser humano particular ou, então, pela nossa relação imediata com uma realidade não humana. Os filósofos partidários do desejo por objetividade são chamados de realistas. Esses filósofos buscam construir a noção de verdade como correspondência.

Nessa visão, portanto, as noções de objetividade e solidariedade são posta em perspectivas contraditórias como reflexo de distinções usuais, tais como, aquelas entre o “subjetivo” e o “objetivo” a “aparência” e a “realidade”, “conhecimento e mera opinião”. Para melhor esclarecer esse raciocínio, Rorty assevera que a tradição filosófica ocidental, desde Platão, atravessando o iluminismo e, finalmente, culminando aos mais recentes desdobramentos da filosofia analítica, apresentou-se como um exemplo mais consistente da tentativa de encontrar um sentido para a existência humana a partir do abandono da solidariedade em favor da busca por objetividade. E em razão dessa busca por objetividade elaboraram as conhecidas distinções entre “conhecimento e opinião”, a “aparência e realidade”, “subjetivo e objetivo”.

Rorty desenvolveu sua análise epistemológica considerando que são mais edificantes e uteis as iniciativas filosóficas que estão em oposição ao realismo e ao objetivismo, porque elas esforçam-se para superar as distinções clássicas entre subjetivo-objetivo. Conforme o autor, foi a tradição kantiana que se empenhou em construir suas explicações teóricas, tanto

¹⁵⁷ Para Rorty, quando os pragmáticos assumem a “visão de que não há nada a ser dito sobre a verdade nem sobre a racionalidade para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – a nossa – emprega em uma outra área de justificação”, ou seja, o etnocentrismo, eles pensam que seus pontos de vistas são melhores do que os pontos de vistas dos realistas, entretanto, não pensam que eles correspondem à “natureza das coisas”, por isso, referem-se ao termo “verdade” como algo flexível e meramente uma questão de aprovação de crenças e que isso é suficiente para assegurar a sua univocidade. É por essa razão que os realistas acusam os pragmáticos de serem relativistas, sobretudo, por não conseguirem acreditar que alguém possa negar seriamente que a verdade tenha uma “natureza intrínseca” (RORTY, 1997, p. 40).

epistemológicas como metafísicas, apoiando-se na distinção subjetivo-objetivo, principalmente, tentando mostrar que nada além da ciência natural pode ser tido como “objetivo” e ainda, tentando aplicar o termo “objetivo” à moralidade, à política e à poesia. Como dito, a noção de objetividade conforme a moldura epistemológica tradicional kantiana corrobora as noções de “racionalidade” e da “verdade” como correspondência. Nesse sentido, o conhecimento objetivo define-se supostamente como “conhecimento verdadeiro” à medida que se apresenta como “representação acurada” da realidade.

O neopragmatista também escreveu que autores como Dewey e Heidegger cada a seu modo foram eficientes na descrição do diagnóstico e origem dos dualismos. Heidegger escreveu como a ontologia grega cindiu o homem ou promoveu a desintegração do Ser¹⁵⁸ e Dewey revelou que a filosofia desenvolveu a competição entre argumentos e a interpretação técnica do pensamento, separando a contemplação da ação. Essa é uma posição que reforça a ideia que Rorty desenvolve um pensamento pós-filosófico que dá como acabada a filosofia como “epistemologia”, isto é, como o episódio da cultura ocidental baseado no paradigma do espectador¹⁵⁹.

Nessa perspectiva, as tentativas de descrição da realidade que não se encaixam nesse modelo de “explicação racional e objetiva” foram consideradas irrelevantes, uma vez que se apresentam como “subjetivas” e, em razão disso, os proponentes de tais descrições são acusados de envolverem-se na “subjetividade”, como foi o caso das críticas à abordagem histórico-sociológica da ciência. Vejamos como Rorty se posiciona sobre esse tema:

Objetividade [...] era uma propriedade de teorias que, tendo sido exaustivamente discutidas, são escolhidas por um consenso entre argumentos racionais. Por contraste, uma consideração subjetiva é uma que foi ou seria, ou deveria ser posta de lado por argumentos racionais –uma que é vista como sendo, ou deveria ser vista como irrelevante ao assunto tema da teoria. Dizer que alguém está introduzindo considerações subjetivas numa discussão onde se deseja a objetividade é dizer, mais ou menos, que está introduzindo considerações que os outros consideram irrelevantes¹⁶⁰.

Em um sentido mais tradicional da distinção objetivo-subjetivo, a noção de “subjetivo” contrasta-se com a noção de “correspondente ao que há lá fora”, significando algo como “um produto de apenas o que há aqui dentro”. Essa noção de subjetividade como produto da mente, não comportando, em si, representações privilegiadas, é incapaz de refletir, com precisão, o que

¹⁵⁸ HEIDEGGER *apud* RORTY, 1982, p. 23.

¹⁵⁹ TUDELA, 2000, p. 168.

¹⁶⁰ RORTY, 1994, p. 333.

está fora da mente e, portanto, está associada ao “emocional” ou “fantástico”, uma vez que “nossos corações e nossas imaginações são ‘idiossincráticos’, enquanto nossos intelectos são, no máximo, espelhos idênticos aos mesmíssimos objetos externos”¹⁶¹.

Nessa perspectiva, Rorty mostrou que a filosofia analítica progrediu para uma etapa pós-positivista graças às contribuições de autores edificantes como Kuhn, Wittgenstein e Dewey, por exemplo, mas faltou-lhe, para a desconstrução da imagética especular, a percepção histórica. Com Heidegger, essa contribuição histórica foi mais significativa, porque o seu modo de rerepresentar a história da filosofia nos permitiu identificar a presença desta “imagética ocular” como gênese, ou seja, desde a sua origem na Grécia antiga. A questão da “imagética ocular”¹⁶² como a história da dominação da mente no Ocidente foi mais bem explorada na perspectiva social de Dewey. Esses autores estavam preocupados em analisar como a sociedade poderia se manter para além do autoengano, uma posição típica de quem discute uma tradição em decomposição. Dewey, por outro lado, embora não tivesse a acuidade dialética de Wittgenstein nem o aprendizado histórico de Heidegger, escreveu sua teoria contra a “imagética ocular” postulando uma nova visão da sociedade¹⁶³.

A reflexão sobre a transição do paradigma da mente para a solidariedade consiste em pensar uma saída do campo da epistemologia, ou seja, do campo da comensuração para a conversação solidária, isso significa que Rorty se ampara em pensadores edificantes como Dewey que estava muito mais obstinado pela a construção de uma sociedade democrática do que numa filosofia presa à noções como a de representação da realidade. Ele prefere que a filosofia dê lugar a novas considerações; ao invés de buscar o ideal de objetividade na cognição do mundo, dê lugar à ideia de aperfeiçoamento estético. Em suma, uma sociedade em que todas as áreas do conhecimento, inclusive, as artes e as ciências, pudessem ser consideradas “as flores espontâneas da vida”. Para tanto é preciso destruir ou desintegrar o velho conhecimento e não oferecer possíveis alternativas ao mentalismo¹⁶⁴.

Essa maneira tradicional dos pensadores ocidentais de tratarem a distinção subjetivo-objetivo faz emergir na leitura de Rorty, uma questão fundamental, ou seja, se o “sentido da existência humana” é efetivamente fundado pelo desejo por solidariedade ou pelo desejo por objetividade. Se a resposta a essa questão é pensada a partir de algo que vem de fora, ou mais

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² A referência à filosofia representacionista dominante na tradição filosófica, diz respeito à ideia da mente como um olho interno que captura o mundo exterior.

¹⁶³ Ibid., p. 13.

¹⁶⁴ DEWEY, 1957, p. 213.

especificamente, a partir da busca por objetividade, então, entra-se em perspectiva, um tipo de realismo filosófico à medida que se pensa um “modo próprio de ser humano” como algo capaz de transcender os vínculos comunitários dos indivíduos, em favor do “desvelamento” de uma suposta “natureza humana a-histórica”, que lhes permita pensar o ser humano, não simplesmente como “membro engajado” de uma comunidade específica, mas como membro de “uma comunidade humana” mais ampla, que expresse o modo de ser da humanidade enquanto tal. Conforme afirma Rorty

Aqueles que desejam fundar a solidariedade na objetividade – chamo-os “realistas” [...] tendem a construir a verdade como correspondência com a realidade. Assim, eles precisam construir uma metafísica que tenha espaço para uma relação especial entre crenças e objetos; uma relação que diferenciará as crenças verdadeiras das falsas. Deste modo, eles precisam argumentar que há procedimentos de justificação das crenças que são naturais e não meramente locais. Assim, eles precisam construir uma epistemologia que tenha espaço para um tipo de justificação que não é meramente social, mas natural e que aflora da própria natureza humana [...]¹⁶⁵.

Segundo essa perspectiva, Rorty argumenta que os variados procedimentos que são pensados como oferecendo uma justificação racional, em uma ou em outra cultura, agregam em si, a possibilidade de ser ou não, realmente, procedimentos racionais. Para que esses procedimentos de justificação sejam verdadeiramente racionais, eles têm que conduzir à verdade à “correspondência” com a realidade e o acesso à natureza intrínseca dos objetos externos à mente.

Entretanto, Rorty considera que a ‘imagética ocular’ foi muitas vezes combatida na filosofia, mesmo que na forma de “protestos ocasionais”. Houve tentativas de ruptura com a noção de objetividade com base na ideia de desconstrução da tradição cultural fundacionista, bem como em oposição à tradição cultural kantiana. Essas tentativas foram endossadas por filósofos revolucionários, a exemplo de Nietzsche, Dewey, James, Heidegger, Wittgenstein, Kuhn, cujos discursos soaram como “vozes dissonantes”¹⁶⁶. Esses atribuíram sentido a existência humana enquanto tentativa de redução do desejo de objetividade pela busca da solidariedade.

Esse tipo de retórica não prescinde de nenhum tipo de considerações basilares que remontem à explicações metafísicas ou epistemológicas quanto às suas narrativas acerca das

¹⁶⁵ RORTY, 1997, p. 39.

¹⁶⁶ RORTY, 1994, p. 20.

noções de “verdade” e “conhecimento”. Em verdade, os filósofos que buscam por solidariedade, em vez de objetividade, são considerados “pragmáticos” e, sendo eles pragmáticos, entendem a noção de verdade, antes como algo que “é bom para nós acreditarmos”, do que como “correspondência com a realidade”. A “cisão” entre verdade e justificação, nesse contexto, é visualizada, antes como separação entre o “bem que atualmente desfrutamos” e o bem “melhor possível” que almejamos, do que como um “critério acurado” de avaliação, que tenha caráter natural e transcultural de racionalidade, que seja capaz de ser usada para aprovar umas e desaprovar outras culturas.

Para Rorty, os filósofos “pragmáticos” não precisam de nenhuma metafísica ou epistemologia para fundamentar sua narrativas. Eles visualizavam a verdade como, na frase de William James, “o que é bom para nós acreditarmos”. Dessa maneira, eles não carecem de uma avaliação da relação entre as crenças e objetos da chamada correspondência, nem precisam de uma avaliação das faculdades cognitivas humanas que asseguram a capacidade de nossa espécie de adentrar essa relação. Eles não visualizam a cisão entre verdade e justificação como algo a ser superado a partir do isolamento de “um tipo natural e transcultural de racionalidade que pode ser usada para criticar certas culturas e elogiar outras, mas simplesmente, como cisão entre o bem atual e o melhor possível¹⁶⁷.

Com base na “concepção de verdade” dos pragmatistas, sobretudo, aquela defendida por James, Rorty sustenta que quando dizemos que uma crença que atualmente se apresenta para nós como racional, não precisamos dizer que ela é verdadeira, estamos simplesmente dizendo que alguém pode sugerir uma ideia razoavelmente melhor. Isso quer dizer que estamos também dizendo que sempre haverá lugar para uma crença aperfeiçoada, ou melhorada, desde que, uma nova evidência, um novo conjunto de hipóteses e, sobretudo, um vocabulário novo, acompanhem o aperfeiçoamento de tal crença. Na compreensão dos pragmáticos, conforme o entendimento de Rorty,

[...] O desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível¹⁶⁸.

No entanto, na perspectiva neopragmática rortyana, a única forma de ampliar o alcance do pronome “nós”, é mediante o desejo por solidariedade humana, Nessa perspectiva Rorty

¹⁶⁷ RORTY, 1997, p. 39.

¹⁶⁸ Idem.

também se vê na obrigação de defender a sua filosofia da acusação de relativista. Essa argumentação é importante para nosso estudo porque reafirma a noção de solidariedade em detrimento da objetividade.

A defesa rortyana de seus argumentos neopragmático às acusações de relativismo remonta, sobretudo, às acusações dos realistas aos filósofos pragmáticos de que esses são considerados relativistas. Para esclarecer essa acusação dos realistas aos pragmáticos é preciso compreender em que sentido é empregado o termo “relativismo” nesse contexto. Não obstante, Rorty destaca três significados diferentes em referência ao termo “relativismo” dentro desse tipo de abordagem filosófica: o primeiro sentido diz respeito à compreensão geral de que toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra; o segundo refere-se à afirmação de que a “verdade” é um termo equívoco que possui tantos significados quanto os procedimentos de justificação; e finalmente, o terceiro significado apoia-se na ideia de que “não há nada a ser dito nem sobre a verdade nem sobre a racionalidade para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade - a nossa - emprega ou outra área de justificação”¹⁶⁹.

Rorty recusa os dois primeiros significados do termo “relativismo” como associados aos pragmáticos, mas aceita o terceiro significado, por considerá-lo de um ponto de vista etnocêntrico. Nesse sentido, os pragmáticos consideram que seus pontos de vista são melhores do que os pontos de vista dos realistas, entretanto, não acham que eles correspondem à natureza intrínseca das coisas. A verdade, nessa visão, nada mais é do que uma expressão de aprovação das nossas crenças e, por isso, dada a sua maleabilidade ou flexibilidade, lhe é assegurada a “univocidade”. Portanto, o termo “verdade”, em virtude de sua flexibilidade, tem o mesmo significado em todas as culturas, “exatamente como termos flexíveis como ‘aqui’, ‘lá’, ‘bem’, ‘mal’ ‘você’ e ‘eu’ significam o mesmo em todas as culturas”¹⁷⁰.

Na compreensão rortyana, em primeiro lugar, não parece adequado que os pragmáticos sejam considerados relativistas, simplesmente com base nesse terceiro ponto de vista etnocêntrico, pois, em primeiro lugar, os pragmáticos nunca intencionaram elaborar uma teoria positiva da verdade como referência a alguma outra coisa, mas simplesmente tentaram construir uma visão meramente negativa, a partir da qual deveríamos abandonar a noção de verdade como correspondência com a realidade e adotar a noção de verdade meramente como aprovação de crenças bem justificadas. Nesta passagem Rorty esclarece que:

¹⁶⁹ RORTY, 1997, p. 40.

¹⁷⁰ Idem.

De qualquer forma não está claro porque o termo “relativismo” teria sido pensado como um termo apropriado para esse terceiro ponto de vista etnocêntrico, esse que o pragmático vai sustentar. Pois o pragmático não está desenvolvendo uma teoria positiva que afirma a verdade como alguma coisa referida à outra. Ele está, ao invés disso, construindo uma posição puramente negativa, segundo a qual, nós devemos abdicar da distinção tradicional entre conhecimento e opinião, esta distinção será instaurada enquanto a distinção entre verdade como correspondência à realidade e a verdade enquanto sinal de aprovação para crenças bem justificadas. A razão pela qual o realista denomina essa afirmação negativa “relativista” é que ele não consegue acreditar que alguém possa negar seriamente que a verdade tenha uma natureza intrínseca¹⁷¹.

Em segundo lugar, Rorty argumenta que, os pragmáticos não possuem nenhuma teoria da verdade, muito menos, uma teoria relativista da verdade. Dessa forma, enquanto partidários da busca por solidariedade, a avaliação que eles possuem para a “investigação humana cooperativa” somente possui uma base ética, mas não uma base metafísica ou epistemológica. Portanto, conforme afirma Rorty, “não tendo uma epistemologia a fortiori, ele não possui nenhuma epistemologia relativista”¹⁷². Ora, para que o filósofo pragmático desenvolvesse uma teoria positiva da verdade como referência a alguma outra coisa, ou ainda, uma teoria relativista, era preciso, no entanto, que ele possuísse uma compreensão de que a verdade e a racionalidade tem uma natureza intrínseca.

Essas considerações são importantes para que se entenda como elaboramos, conforme Rorty, nossa autodescrição como ser humano. Se ela é construída a partir da relação com a natureza humana ou da nossa relação imediata com uma realidade não humana; ou se é a partir da relação com um conjunto particular de seres humanos; em resumo, se o sentido da nossa existência, como seres humanos, tem que ser construído a partir do desejo por objetividade ou do desejo por solidariedade.

Concordamos com Rorty que se precisarmos escolher entre essas duas alternativas, tal escolha não será de muita ajuda determo-nos profundamente à natureza do conhecimento ou do homem, pois, ao menos do ponto de vista pragmático, o conhecimento, assim como a verdade, é apenas um elogio às crenças que pensamos estarem bem justificadas e por assim estarem, elas tornam qualquer justificação adicional desnecessária. O que os realistas pensam ser uma investigação acerca da natureza do conhecimento, do homem e do mundo, segundo o ponto de

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² Ibid., p. 41.

vista pragmático, “nada mais é do que uma avaliação histórico-social de como diferentes pessoas tentam encontrar concordância acerca das crenças nas quais acreditam”¹⁷³.

Na interpretação rortyana, a verdadeira questão acerca do relativismo é se os mesmos hábitos da vida intelectual, social e política das sociedades ocidentais, especificamente, hábitos da vida europeia contemporânea, podem ser justificados a partir de uma concepção de racionalidade, atingindo seus objetivos sem referência a critérios e por uma concepção pragmática de verdade. Parece que a resposta a essa questão é que nem o pragmático, nem o realista, escapam à circularidade na justificação desses hábitos, uma vez que sempre recorrem aos vocabulários das próprias sociedades, cujos hábitos pretendem justificar.

Nessa perspectiva, “a justificação que os pragmáticos fornecem acerca da tolerância, da investigação livre e da busca por uma comunicação não-distorcida só pode ter a forma de uma comparação entre sociedades que exemplificam estes hábitos e aquelas que não”¹⁷⁴. Essa comparação sugere que ninguém que tenha experimentado viver em ambas as sociedades, escolheria àquela que não exemplificam os hábitos acima mencionados. Olhando desse ângulo, trata-se de uma justificação que, embora reconhecidamente circular, não faz referência a critérios, como queriam os realistas, mas simplesmente a vantagens práticas convenientemente detalhadas.

Uma tal justificação não é feita pela referência a critérios, mas pela referência a muitas vantagens práticas detalhadas. E só é circular à medida em que os termos do elogio usado para descrever sociedades liberais serão traçados a partir do vocabulário das próprias sociedades liberais¹⁷⁵.

Segundo Rorty, os pragmáticos admitem não possuir nenhum ponto de partida a-histórico a partir do qual dariam endosso aos hábitos das democracias modernas que pretendem elogiar, mas são exatamente essas consequências que eles, enquanto partidários da busca por solidariedade, esperavam. Mas essas consequências são aterrorizantes para os partidários do desejo por objetividade, pois lhes provocam o temor do dilema criado pelo “etnocentrismo”¹⁷⁶,

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ Ibid., p. 46.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ O etnocentrismo rortyano não agrega um sentido negativo como aquele expresso no ensaio de Clifford Geertz *The uses of diversity* (2001), para o qual o etnocentrismo remonta às diferenças e assimetrias entre indivíduos ou grupos, diferenças às quais “podem ser dominadas ou ignoradas para uma mera dissemelhança” (RORTY, 2000, p. 213), ou seja, uma forma de considerar à quais pessoas sentimo-nos confortáveis para compartilhar nossas crenças e quais as que não consideramos como membros do nosso grupo. Nessa visão, Geertz firma que o “etnocentrismo talvez nunca possa desaparecer inteiramente, por ser substancial à nossa espécie, mas que pode crescer perigosamente, deixando-nos presos a uma espécie de entropia moral” (GEERTZ, 2001, p. 256, tradução nossa). Rorty, ao contrário, assume uma nova descrição do termo, “etnocentrismo” ressignificando-o como um

de um lado, e pelo relativismo de outro. Noutras palavras, o dilema consiste na escolha que temos que fazer quando ou estabelecemos um privilégio especial para a nossa própria comunidade ou pretendemos uma tolerância impossível de todos os outros grupos. E Rorty prefere escolher o etnocentrismo como justificação de crenças que compartilhamos com outras pessoas que fazem parte de grupo e de nosso convívio.

Eu tenho argumentado que nós pragmáticos, deveríamos agarrar o chifre etnocêntrico deste dilema. Nós deveríamos dizer que precisamos, na prática privilegiar nosso próprio grupo, ainda que não haja nenhuma justificação não-circular para agir assim. Nós precisamos insistir em que o fato de nada estar imune à crítica não significa que nós temos o dever de justificar tudo. Nós, intelectuais ocidentais, deveríamos aceitar o fato de que temos de começar por onde nós estamos, e que isso significa que há muitas perspectivas que simplesmente não podemos tomar a sério¹⁷⁷.

Com a sugestão de adotarmos o etnocentrismo com justificação de nossas crenças a partir do nosso próprio *ethos* comunitário, Rorty também sugere uma mudança de perspectiva, a partir da qual, estejamos aptos, para justificar a nós mesmos, diante do nosso “si próprio” anterior. Essa mudança de perspectiva não requer preferência alguma por uma investigação a partir da natureza humana, ou da natureza do conhecimento, mas, simplesmente a partir do modo pelo qual vivemos atualmente. Essa proposta nos coloca diante da preferência rortyana pelo desejo de solidariedade, em vez de pelo desejo por objetividade. Uma preferência que tem como pretensão mais ampla, a ruptura com o sistema filosófico tradicional, a partir da passagem da noção de objetividade para a noção de solidariedade.

Essa ruptura parece necessária em um contexto, dentro do qual, os partidários da busca por objetividade pensam que o essencial, no pensamento filosófico, é destacar-se de qualquer comunidade particular e contemplá-la de um ponto de vista universal e, além disso, uma avaliação transcultural para julgá-la a partir de seus hábitos. Eles pensam dessa forma porque não acreditam que possa existir alguma maneira diferente de fazer esse tipo de avaliação, senão pelos modos típicos de distinções dúbias, das quais fazem fartos usos. Eles não conseguem acreditar completamente que exista alguém que não reconheça a noção de “verdade como correspondência”, da racionalidade como estipulação prévia de critérios universais e de conhecimento como “representação precisa” da realidade. Eles simplesmente não levam a sério

tipo de “etnocentrismo moral e político”. Um etnocentrismo que não precisa de uma justificação metafísica ou epistemológica, mas precisamos decidir “se estabelecemos um privilégio especial para a nossa própria comunidade ou se pretendemos uma tolerância impossível de todos os outros grupos” (RORTY, 1997, p. 47).

¹⁷⁷ Idem.

seus opositores, acusando-os de ser relativistas pelo simples fato de recusarem o ponto de vista realista da busca por objetividade. Assim:

Quando ele (o realista)¹⁷⁸ ouve o pragmático repudiando o desejo por um tal ponto de vista, ele não pode acreditar completamente nisso. Ele acha que todos, lá no fundo, precisam querer uma tal separação. Assim, ele atribui ao pragmático a forma perversa de sua própria tentativa de separação, e o vê como um irônico, um esteta zombeteiro que se recusa a levar a sério, a escolha entre comunidades, um mero relativista¹⁷⁹.

No entanto, o pragmático, estando em busca por solidariedade, só pode ser criticado por levar demasiadamente a sério a sua própria comunidade e, sobretudo, por ser, nesse sentido, um etnocêntrico, em vez de ser um relativista. Mas, e afinal, o que é exatamente ser etnocêntrico e, em que medida o etnocentrismo é um privilégio para membros de certas comunidades que buscam por solidariedade, em vez de objetividade? A resposta rortyana a essa questão sugere que ser etnocêntrico, nesse sentido, nada mais é do que dividir os seres humanos entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as “outras”. Em outras palavras, ser etnocêntrico é aceitar que existem dois grupos de pessoas para os quais, nós devemos ou não, justificar nossas considerações morais, políticas ou epistemológicas: o “nós” e o “eles”. Importa-nos, nesse estudo, apenas o primeiro grupo, – o “nós” – (nosso *ethos*), que, em definição, constitui-se daquelas pessoas que compartilham suficientemente as mesmas crenças a ponto de tornar-se possível uma conversação frutífera. Portanto, “todo mundo é etnocêntrico quando engajado em um debate atual, não importando quanto de retórica realista sobre a objetividade venha a se produzir em seu estudo”¹⁸⁰.

Com essa compreensão do etnocentrismo, Rorty está a indicar-nos porque o pragmático não pode ser acusado de ser relativista, e ele não o pode pelo simples fato de privilegiar as visões de sua própria comunidade e do grupo, ao qual compartilha suas crenças. Na verdade, conforme a compreensão rortyana, o que há de perturbador no reflexo do pragmatismo não é, nem tanto, o fato de ele ser relativista, mas, sim, de ter se afastado de dois tipos de confortos metafísicos com os quais a tradição realista acostumou-se ao longo da história intelectual do Ocidente.

Ainda à luz das reflexões do ensaio *Objetivismo, Relativismo e Verdade* (1997), Rorty escreve que do ponto de vista natural, temos o primeiro conforto metafísico que é de entender

¹⁷⁸ Grifo nosso.

¹⁷⁹ Ibid., p. 47-48.

¹⁸⁰ Ibid., p. 48.

que nossa espécie biológica carrega consigo mesmo, certos direitos. Uma compreensão que comporta em nós, seres humanos, uma natureza humana a partir da qual, nossos direitos são biologicamente transmitidos. Pensar que não existe uma natureza humana é como colocar em cheque essa imagem de direitos naturais e, sobretudo, desfazer todos os discursos políticos das democracias ocidentais modernas que basicamente sobrevivem dos respaldos teóricos dessa retórica naturalista. O segundo conforto, trata-se do pensamento de que há uma natureza humana compartilhada que permite a todos os seres humanos a reconstruir seus elos perdidos (sejam quais forem eles) e principalmente, a convergirem para o mesmo ponto em qualquer debate possível. Como afirma Rorty:

A imagem da natureza humana comum, orientada em direção à correspondência com a realidade, tal como ela é, nela mesma, nos conforta com o pensamento de que mesmo se nossa civilização for destruída, mesmo se toda a memória de nossa comunidade política, intelectual ou artística for extinta a raça humana está destinada a readquirir as virtudes, as descobertas e os empreendimentos que constituíram a glória dessa comunidade. A noção de natureza humana como estrutura interna que conduz todos os membros da espécie a convergir para o mesmo ponto, a reconhecer as mesmas teorias, as virtudes e obras de artes dignas de honra, nos assegura que, mesmo se os persas tivessem vencido, as artes e as ciências dos gregos teriam cedo ou tarde aparecido em outra parte¹⁸¹.

Não obstante a essas considerações, o pragmático abandona esses dois tipos de confortos metafísicos porque são de pouca utilidade na justificação de nossas crenças comuns com outros membros de comunidades as quais nós pertencemos. Com relação ao primeiro tipo de conforto, o pragmático compreende que dizer que membros de nossa espécie biológica possuem certos direitos intrínsecos não é o mesmo que oferecer uma justificação para tratá-los de certas maneiras privilegiadas, mas é meramente dizer que deveríamos tratá-los de certas maneiras. Quanto ao segundo tipo de conforto, o pragmático não acredita que a esperança de que alguém semelhante a nós consiga concordância em certos assuntos em razão de sua natureza humana comum. Ele, sequer, tem uma teoria da natureza humana. Na verdade, o único conforto que o pragmático está disposto a aceitar como compatível com nossas disposições em justificar nossas crenças aos membros de nossa comunidade atual é o desejo por solidariedade, que não prescinde de nenhum ponto de vista metafísico.

Em contraste, o desejo por objetividade é, em grande medida, uma forma camuflada do medo da decadência dos hábitos da tradição filosófica ocidental que, noutras palavras, faz jus

¹⁸¹ Idem.

à acusação de Nietzsche de que “a tradição filosófica que remonta Platão é uma tentativa de evitar se defrontar com a contingência, de escapar do tempo e do acaso”¹⁸². A busca por objetividade, nesse sentido, nada mais é que uma filosofia do desespero diante da contingência, outrora renunciada em protestos ocasionais feitos por autores como Nietzsche, James, Dewey, Heidegger e Sartre.

A luz dessa visão, Rorty acredita que o pragmatismo cumpriu a sua tarefa de desconstruir as distinções típicas do ponto de vista realista; da noção de objetividade à medida que pensou a noção de verdade, não mais, como correspondência com a realidade, mas, em sentido nietzschiano, como algo flexível e sensível às contingências interpostas de uma conversação frutífera que resulte num senso de solidariedade humana; à medida, também, que abandonou a noção de “racionalidade transcultural” como instrumento de aprovação ou desaprovação dos hábitos correntes em sociedades contemporâneas. Como afirma Rorty:

Eu penso que o ataque do pragmatismo às várias distinções de estrutura e conteúdo que apoiam a noção realista de objetividade pode ser melhor vislumbrada como uma tentativa de nos deixar pensar a verdade desse modo nietzschiano, como sendo inteiramente uma questão de solidariedade. É por isso que eu penso que precisamos dizer, a despeito de Putnam, só há o diálogo – somente “nós” – e livramo-nos dos derradeiros resíduos da noção de racionalidade transcultural¹⁸³.

Portanto, o pragmatismo é antes uma filosofia da solidariedade que do desespero, uma vez que o pragmático, enquanto partidário da busca por solidariedade, aceita as contingências de seus argumentos como parte significativa dos elogios atribuídos às sociedades às quais pretende descrever. Conquanto, Rorty acredita que o melhor argumento que os pragmáticos, incluindo ele próprio, enquanto partidários da solidariedade, tem contra os realistas, partidários do desejo por objetividade é o argumento de Nietzsche de que o modo tradicional ocidental metafísico-epistemológico de cristalizar nossos hábitos simplesmente não está mais se efetivando, não está cumprindo sua tarefa. É, pois, nesse momento que Rorty efetivamente sugere a passagem da noção de objetividade para a noção de solidariedade humana.

Em Rorty, a noção de solidariedade humana não é pensada de um ponto de vista de um “eu central” ou de uma “natureza humana intrínseca” a todos os seres humanos, mas é antes pensada a partir da imagem de uma “utopia liberal”. Esse termo refere-se a um esboço de uma sociedade em que as acusações de “relativismo” teriam perdido força e que uma noção de “algo

¹⁸² Ibid., p. 49.

¹⁸³ RORTY, 1997, p. 50.

que está para além da história” teria se tornado ininteligível, mas em que se mantinha intacto o sentido da solidariedade humana. Mas qual é o sentido da solidariedade humana na compreensão rortyana? Rorty diz que:

[...] o nosso sentido de solidariedade humana é mais forte quando se pensa aqueles (exemplos) relativamente aos quais se exprime solidariedade como se fossem “um de nós” em que “nós” significamos algo mais pequeno e mais local do que a raça humana. É por isso que “porque ela é um ser humano” é uma explicação fraca e não convincente de uma ação generosa¹⁸⁴.

A solidariedade humana, nesse sentido, não pode ser pensada como conhecimento de um “eu central”, de uma “natureza humana”, intrínseca a todos os seres humanos, mas deve ser pensada, antes, como a capacidade de visualizar continuamente as diferenças tradicionais, como, por exemplo, as diferenças de tribo, religião, raça, costumes, como deixando de ser importantes, quando comparadas às semelhanças no que se refere à dor e a humilhação – “a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do ‘nós’”¹⁸⁵.

4.5 Considerações finais

Nesse quarto capítulo, buscamos descrever as objeções rortyanas à concepção tradicional de conhecimento que, conforme defendemos em nossa minha arguição, se fundamenta na noção de epistemologia como desejo de “restrição” e “confrontação” e representa uma compreensão da filosofia como uma disciplina “epistemologicamente centrada”. Essa noção da epistemologia como centro da discussão filosófica apoia-se em três intentos elementares: (a) encontrar fundamentos, segundo o qual qualquer parte de um determinado discurso possa aderir; (b) estabelecer critérios, padrões e estruturas que possibilitem um “terreno comum” a partir do qual todos possam concordar e, por último, (c) encontrar objetos que se impõem a si mesmos, representações que não podem ser contestadas.

Nossa arguição foi mostrar a hipótese de Rorty de que devemos renunciar essa concepção de epistemologia como forma de descrição da realidade e, adotar uma direção oposta, isto é, a noção de “conversação contínua”, a partir da qual, contrastes, como objetivo/subjetivo; ciência/não ciência; conhecimento/opinião; fato/valor, dentre outras

¹⁸⁴ RORTY, 1994, p. 238.

¹⁸⁵ Ibid., p. 239.

distinções, não ofusquem o diálogo entre as partes de um dado discurso, tampouco obstrua a esperança de uma “concordância sem dominação” ou, quando não essa, uma “discordância frutífera”.

Defendemos a ideia rortyana de que aceitar essa proposta de adoção da “conversação contínua” significa, ao mesmo tempo, abandonar a “epistemologia tradicional” e adotar a “hermenêutica” como uma alternativa menos equivocada de descrição da realidade. Ressaltei, entretanto, que a noção de “hermenêutica” é entendida como uma constante luta contra o desejo de “confrontação” e “restrição”, uma expressão da “esperança” de que a lacuna cultural deixada pela ruína da epistemologia não seja preenchida; da esperança de que a nossa cultura valorize a conversação, de tal modo, que a exigência de “confrontação” e “restrição” não possa mais ser sentida pelas partes de um dado discurso.

Portanto, sustentamos que a preferência rortyana pelo abandono da epistemologia tradicional e adoção da “hermenêutica” como uma descrição mais interessante da realidade representa uma expressão da “esperança” de que nossa cultura valorize a “conversação contínua”, uma conversação que possibilite um espaço de “concordância não forçada” entre os seres humanos. E que, mais isso, ela dá endosso ao abandono da noção tradicional do desejo por objetividade e adoção do desejo por solidariedade, um desejo de justificar nossas crenças para as pessoas, as quais nós mantemos vínculos comunitários suficientemente engajadores, capazes de tornar possível o fluxo de “conversação frutífera”.

Finalmente, revelamos que na perspectiva rortyana, o desejo por solidariedade é, também, um desejo de expandir a capacidade de ignorar as diferenças tradicionais de tribo, religião, etnia, costumes, entre outras, considerando-as irrelevantes, quando comparadas às semelhanças no que respeita à “dor e a humilhação”. O desejo por solidariedade humana é, sobretudo, a capacidade de pensar em pessoas estranhas a nós (o “eles”) como estando incluídas na esfera do “nós”.

5 CONCLUSÃO

No decorrer dessa pesquisa, sustentamos a tese de que, em sua crítica à tradicional teoria do conhecimento, Rorty operou uma ruptura com epistemologia clássica, na qual faz um deslocamento do modelo teórico da epistemologia para a hermenêutica, da comensuração para a conversação, e da substituição da noção de objetividade pela noção de solidariedade. Para tanto, desenvolvemos essa reflexão teórica em três capítulos, cujos títulos são, respectivamente: (1) “o contexto filosófico da filosofia como disciplina”, (2) “o contexto das disputas entre ciência e metafísica” e (3) “o contexto das objeções de Rorty a uma teoria do conhecimento”.

No primeiro capítulo, foi feita a crítica de que a “filosofia como disciplina” fundamenta-se na compreensão kantiana da filosofia como uma suposta disciplina autônoma, diferenciada e fundamental ao resto da cultura. E, em razão desse caráter privilegiado, a filosofia passou a figurar um empreendimento profissional, no qual os professores de filosofia enxergaram-se como ministrando um tribunal da razão pura, capaz de determinar se as outras áreas do conhecimento podiam encaixar-se dentro dos limites da jurisprudência estabelecida pela estrutura dos assuntos-temas a serem decididos em uma discussão.

Desse modo, apresentamos a recusa de Rorty a esse projeto filosófico kantiano com base na suposição de que para um “ego transcendental” kantiano formar um julgamento predicativo era preciso acreditar que uma sentença verdadeira significa relacionar representações entre si, ou seja, significa relacionar representações formais (conceitos) e representações materiais (intuições). Entretanto, Rorty considera a distinção kantiana entre conceito e intuição como uma mera pseudoproblematização, uma vez que tais distinções foram inventadas simplesmente para justificar o seu projeto fundacionista de uma “teoria do conhecimento” e estabelecer, nesse âmbito, o seu “assunto-tema” como fidedigno à profissionalização da filosofia, em sentido particularmente moderno.

A saída rortyana contra a disciplinarização da filosofia foi apresentada como a necessidade de “mudar de assunto” em filosofia. Isso o leva a recorrer aos pragmatistas clássicos, aos historicistas e aos empiristas que apresentam descrições mais interessantes acerca de como a filosofia encontra-se na atual conjuntura filosófica, sobre suas tarefas e desafios. Esses filósofos são considerados como terapêuticos e edificantes do saber filosófico, que apresentam novos mapas do terreno filosófico e desafiam a filosofia a abandonar os pseudoproblemas, típicos da filosofia cientificista e fundacionista, e adotar uma alternativa filosófica, na qual a filosofia possa ser vista, não apenas como ciência, mas, também, como metáfora (poética) e como política (pragmática).

No segundo capítulo, exploramos o contexto das disputas filosóficas entre ciência e metafísica (não ciência) a partir de dois pontos principais: da controvérsia entre a abordagem de “análise epistemológica”, desenvolvida no interior do empirismo lógico de Carnap e a “análise holística da linguagem” elaborada por Quine, em seu ensaio, “Dois dogmas do empirismo”; da crítica à noção de ciência como racionalidade e objetividade desenvolvida por Rorty em seu ensaio *Objetivismo, relativismo e verdade*. Nosso objetivo foi muito mais mostrar as razões porque os filósofos pragmatistas não assumiram o discurso da demarcação da ciência, pois eles estavam mais preocupados em postular uma saída do âmbito da comensuração e não acreditam que essa divisão entre ciência e não ciência possa chegar a algum lugar.

Entretanto, quanto à descrição da controvérsia Carnap-Quine, explicamos que, a partir do método de “análise epistemológica” no qual ocorre uma redução lógica dos conceitos da ciência, mediante uma “lógica comum de análise” Carnap traçou uma linha demarcatória entre as ciências empíricas (as ciências naturais e ciências culturais) e as ciências não empíricas ou metafísica (filosofia e teologia), contra a distinção carnapiana entre ciência e metafísica, Quine empreendeu um ataque fenomenal a dois raciocínios fundamentais do empirismo de Carnap, denominados por ele de “dois dogmas do empirismo moderno”: um, à distinção analítico-sintética; outro, ao dogma do reducionismo.

Do ponto de vista de nosso empreendimento foi fundamental investigar o papel de Quine em relação aos dogmas do empirismo. Ao atacar esses dois dogmas, Quine sugere “obscurecer” as fronteiras entre a metafísica especulativa e a ciência natural, bem como mudar o itinerário filosófico em direção ao pragmatismo, empreendendo uma verdadeira “virada pragmática” na qual a ciência se caracteriza como racional, não por satisfazer critérios antecipadamente estipulados, e em razão disso, ter uma “fundação”, mas por ser um empreendimento autorregulador que coloca em questão qualquer afirmação, ou ainda, um empreendimento de participação recíproca em um projeto social cooperativo.

Quanto à crítica de Rorty à noção de ciência como racionalidade, explicitamos a constatação rortyana de que a ciência moderna construiu uma estrita relação com as noções da racionalidade, objetividade e verdade e, em razão disto, os critérios para avaliar qualquer área do conhecimento como ciência, devem estar fundamentalmente ligados a essas noções. Contra essa suposição, Rorty apresenta uma nova concepção de ciência, na qual a noção de “racionalidade” deixe de figurar-se como algo “metódico” (em sentido forte) associado a critérios previamente estipulados ou, ainda, associado à verdade objetiva e à correspondência com a realidade, e passe configurar-se como alguma coisa mais “atenuada” (em sentido fraco), mediante a qual, o termo “racionalidade”, resume-se à afirmação de que o único sentido válido

em que a ciência se apresente como exemplar é o de que ela deve assumir um modelo de solidariedade humana.

Portanto, a partir da proposta rortyana da ciência como modelo de solidariedade humana, a linha demarcatória entre ciências naturais e as ciências culturais ou as humanidades, fica comprometida, uma vez que, se a noção de racionalidade não mais se configura como alguma coisa, satisfazendo critérios previamente estipulados, então outras áreas do conhecimento a exemplo das humanidades passam a ser incluída como atividades racionais e, conseqüentemente, como ciência.

Argumentamos, finalmente, que a ciência como modelo de solidariedade, sendo o conjunto das humanidades que perfazem o tecido cultural como um todo, preocupa-se com a construção de comunidades humanas, nas quais cada um de seus membros estejam engajados num encontro “livre e aberto” mais na busca da uma “concordância não-forçada” do que pelo desejo por objetividade; mais pela conversação do que pela comensuração, uma comunidade, cuja preocupação primordial de seus membros é a busca por solidariedade, uma vez que identificando a racionalidade com esse desejo, os membros dessa comunidade identificam a ciência simplesmente com a tarefa de “viabilizar” essa busca.

No terceiro capítulo, foi realizada uma descrição do contexto das objeções de Rorty à tradicional teoria do conhecimento, a partir da suposição de que a epistemologia clássica de matriz kantiana caracteriza-se como desejo de “restrição” e “confrontação” e representa uma compreensão da filosofia como uma disciplina “epistemologicamente centrada”. Concluimos que a epistemologia como centro da discussão filosófica caracteriza-se por buscar fundamentos, mediante aos quais, todos os debatentes de um dado discurso possam aderir; estabelecer padrões e critérios que possibilitem um “terreno comum” a partir do qual todos possam concordar e, finalmente, encontrar objetos que se impõem a si mesmos, representações que não podem ser contestadas.

Mostramos que a epistemologia clássica constitui-se de uma compreensão de conhecimento que desfruta de “elementos básicos”, “fundamentais” ou de um “acesso privilegiado” à natureza do conhecimento humano que permitem conhecer isoladamente certos fenômenos, eventos ou práticas humanas. Assim, foi apresentada como alternativa a hipótese rortyana de que devemos renunciar a essa concepção clássica de epistemologia e adotar a hermenêutica em direção à suposição que não é possível compreender isoladamente nenhuma prática, nenhum processo ou evento sem que antes tenha uma compreensão totalizante do contexto no qual tais elementos ocorrem. Isso significa que quando referimo-nos à realização de uma determinada prática como bem-sucedida não estamos reconhecendo, nela, um “status

privilegiado” ou “fundamental” que permitiu o seu sucesso, mas, simplesmente que essa prática tornou-se bem-sucedida devido ao grau de aceitação que adquiriu enquanto perdurou como prática legitimada.

Com base em Rorty, discutimos que os requisitos necessários à noção de epistemologia como representação exata dependem da compreensão de certas práticas humanas são resultantes de “elementos básicos” ou de “acesso privilegiado” à natureza do conhecimento humano, quando confrontados à suposição rortyana que não é possível tais elementos básicos, muito menos, esse “acesso” à natureza do conhecimento humano, responsáveis por isolar todas essas práticas e fenômenos humanos, resulta disso que a própria noção de epistemologia, aos moldes tradicionais, torna-se opcional ou mesmo esvai-se ao vento, restando apenas uma compreensão mais ampla adequada ao papel da hermenêutica que, por constituir uma interpretação holística da realidade, busca uma compreensão da “tessitura completa” que envolve as diversas áreas constituintes da cultura.

O ponto principal de nossa hipótese consistiu apresentar a tese de que a noção de “comensuração epistemológica” foi terminantemente refutada na abordagem neopragmática de Rorty. Para tanto, essa rejeição rortyana à noção de comensuração do conhecimento é endossada pela abordagem histórico-sociológica da ciência de Kuhn de que não existe comensurabilidade entre grupos de cientistas que possuem paradigmas diferentes. Ao apropriar-se da abordagem kuhneana, Rorty tem como propósito fundamental descrever a relação entre aqueles discursos “supostamente comensuráveis” e aqueles incomensuráveis. Os discursos comensuráveis seriam apropriados à ciência normal, enquanto os incomensuráveis à ciência anormal.

A crítica de Rorty é de que a busca por comensuração, em vez da adoção de uma “conversação continuada”, corresponde à tentativa de reduzir, em uma, todas as descrições possíveis, bem como, à tentativa de escapar à humanidade em qualquer descrição da realidade, contrário a isso, abandonar a noção de que a filosofia deve mostrar todo o discurso possível convergindo naturalmente para um consenso, exatamente como faz a inquirição normal, seria abandonar a esperança de ser qualquer coisa mais do que apenas humano (à conversação contínua).

Nessa perspectiva, Rorty apresentou como alternativa a “filosofia edificante” que busca, antes, manter o fluxo da conversação contínua, que encontrar a verdade objetiva, resultante do discurso normal. A filosofia edificativa não é apenas resultado do discurso anormal, mas, também é uma reação às tentativas do discurso normal de encerrar a conversação com propostas

de comensuração universal mediante a “hipostasiação” de certos elementos básicos ou de algum conjunto privilegiado de descrições.

Tendo em vista os objetivos a que nos propomos, concluimos que Rorty, ao abandonar a comensuração universal, aponta na direção de promover o fluxo da conversação contínua, significa, também, abandonar a noção de objetividade e substituí-la pela noção de solidariedade. Rorty descreve, em pormenor, essa substituição a partir de dois tipos de autodescrições, mediante os quais, os seres humanos dão sentido a sua própria existência: um é desejo por objetividade; o outro é a busca por solidariedade.

O primeiro tipo está referido às autodescrições dos filósofos realistas que tentam fundar a solidariedade na objetividade e concebem a verdade como correspondência com a realidade. Suas descrições prescindem de uma metafísica e de uma epistemologia para estabelecer uma relação especial entre crenças e objetos, que diferenciará o verdadeiro do falso. O segundo tipo refere-se às autodescrições dos filósofos pragmáticos que tentam reduzir a objetividade à solidariedade, esses não precisam nem de metafísica nem de epistemologia e visualizam a verdade como aquilo que é “bom para nos acreditarmos”.

Explicitamos a acusação rortyana de que o desejo por objetividade é uma forma camuflada do medo da decadência dos hábitos da tradição filosófica ocidental que faz referência à acusação nietzscheana de que a “tradição filosófica que remonta Platão é uma tentativa de evitar se defrontar com a contingência, de escapar do tempo e do acaso”¹⁸⁶. Rorty recusa a busca por objetividade, afirmando que ela nada mais é do que uma filosofia do desespero diante da contingência, outrora prenunciada em protestos ocasionais feitos por autores como Nietzsche, James, Dewey, Heidegger e Sartre.

Sustentamos que a preferência de Rorty pelos filósofos pragmáticos com base uma concepção atenuada de verdade estão muito mais preocupados com a filosofia social e a ética. O pragmatismo, na compreensão rortyana é, antes, uma filosofia da solidariedade que do desespero, uma vez que o pragmático, enquanto partidário da busca por solidariedade, aceita as contingências de seus argumentos como parte significativa dos elogios atribuídos às sociedades às quais pretende descrever. A busca por solidariedade, nos termos em que foi apresentada, é um desejo de justificar nossas crenças para as pessoas, as quais mantemos vínculos na comunidade em que coabitamos, vínculos suficientemente engajadores, capazes de tornar possível o fluxo de “conversação frutífera”.

¹⁸⁶ RORTY, (1997, p. 49)

Portanto, concluímos com Rorty que o desejo por solidariedade compreende, também, um desejo de expandir a nossa capacidade de ignorar as diferenças tradicionais de tribo, religião, etnia, costumes, entre outras, considerando-as irrelevantes, quando comparadas às semelhanças no que respeita à “dor e a humilhação”. Assim, o desejo por solidariedade humana é, sobretudo, a nossa capacidade de pensar em pessoas estranhas a nós (o “eles”) como estando incluídas na esfera do “nós”.

REFERÊNCIAS

BORRODORI, Giovanna. **A filosofia americana**. Trad. Álvaro Lourencini. São Paulo: Unesp, 2003.

BRITO, Emídio Fontenele de.; CHANG, Luiz Harding (orgs.). **Filosofia e Método**. São Paulo: Loyola, 2002.

BRITO, Rosa. et al. A hermenêutica e o processo de construção do Conhecimento. Revista Eletônica da Faced. **Dialógica**, Manaus, v. 1, n. 3, p. 2-12, sem, 2007. Disponível em: <<http://dialogica.ufam.edu.br/dialogican3.htm>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

BUCHHOLZ, Kai. **Compreender Wittgenstein**. Trad. Vilmar Schneider. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

DEWEY, John. Que entiende el Pragmatism por “Practico”. In: FAERNA, Ángel; MANUEL, Dewey. **La Miseria de La Epistemología**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. p. 71.

_____. **Reconstuction in Philosophy**. Boston: The Beacon Press, 1957.

_____. **Reconstrução em filosofia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2 ed. São Paulo: Campanha Editorial Nacional, 1950.

RYLE; QUINE. et al. **Ensaio**. Trad. Baltasar Barbosa Filho et al. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

GEERTZ, Clifford. The uses of diversity: the tanner lectures of human volues. **The University of Michigan**, sem, p. 253-275, nov, 1985. Disponível em: <http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/g/geertz86.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2017

GHIRALDELLI JR., Paulo. Uma nova agenda para a filosofia. In: _____. **Pragmatismo e Política**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 7-24.

HABERMAS, Jürgen. **Ética da discussão e a questão da verdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.

KANT, Immanuel, **A Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 8 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: análise do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. O método analítico em filosofia. In: BRITO, Emídio Fontenele de.; CHANG, Luiz Harding (orgs.). **Filosofia e Método**. São Paulo: Loyola, 2002.

NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. Richard Rorty e seu herói filosófico: John Dewey. In: LIMA, Francisco Josivan Guedes de Lima; NETO, Gerson Albuquerque de Araújo (orgs.). **Filosofia prática, epistemologia e hermenêutica**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

_____. **Dewey e Rorty**: da metafísica empírica à metafísica da cultura. Teresina: Edufpi, 2014.

NUNES, Benedito. **Heidegger e ser e tempo**. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

PETTERSEN, Bruno Batista. **A Naturalização da Epistemologia**: empirismo, ciência e semântica em Quine. São Paulo: Loyola, 2014.

PORTA, Mário Ariel Gonzalez. O problema da crítica da razão pura. In: _____. **A filosofia a partir de seus problemas**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 107-127.

QUINE, Willard Van Orman. **De um ponto de vista lógico**. Trad. Antônio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2011.

_____. **Palavra e objeto**. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Filosofia da Lógica**. Trad. Therezinha Alvim Cannabrava. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1972.

ROCHA, Maria José Pereira. A crítica de Richard Rorty a teoria do conhecimento e a possibilidade de redescrição. **Revista Redescições**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 71-80, sem, 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescicoes/article/view/35>>. Acesso em: 28 nov. 2016.

RORTY, Richard, **Filosofia como Política Cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Contingencia Ironia e Solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Pragmatismo e Política**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Sobre o etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz. Trad. Antônio Magalhães. **Educação sociedade e cultura**, sem, n. 13, p. 213-223, sem, 2000. Disponível em: <hugoribeiro.com.br/.../Rorty-Sobre_o_etnocentrismo__uma_resposta_a_Clifford_Gee>. Acesso em: 13 fev. 2017.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. **A filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Consequências do Pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

_____. Overcome the Tradition: Heidegger and Dewey. In: RORTY, Richard. **Consequences of Pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SCHLICK; CARNAP. **Coletânea de Textos**. Trad. Juiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Trad. Fábio Ribeiro. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

SIECZKOWSKI, João Batista C. Conhecimento e Justificação: a origem de debate entre Internalismo vs. Externalismo. **Filosofia Unisinos**, Leopoldo, v. 9, n. 3, p. 228-242, set/dez, 2008. Disponível em: <revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5361/2619>. Acesso em: 12 fev. 2017.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, Vozes, 2008.

SOARES, Luiz Eduardo. A revolução americana. **Folha de S. Paulo**, +Mais!, São Paulo, sem, p. 5, out, 1997. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs121005.htm>.> Acesso em: 11 fev. 2017.

TUDELA, Jorge Perez de. **El Pragmatismo Americano**. Madrid: Sinteses, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.