



**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 FILOSOFIA**



**JACIARA RIBEIRO DA SILVA CARDOSO**

**A CRÍTICA DE RORTY À FILOSOFIA REPRESENTACIONISTA:  
UMA DISCUSSÃO DE SUA PERTINÊNCIA FILOSÓFICA**

**TERESINA  
2019**

JACIARA RIBEIRO DA SILVA CARDOSO

**A CRÍTICA DE RORTY À FILOSOFIA REPRESENTACIONISTA:  
UMA DISCUSSÃO DE SUA PERTINÊNCIA FILOSÓFICA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Linguagem, Conhecimento e Mundo.

Orientadora: Professora Doutora Edna Maria Magalhães do Nascimento.

TERESINA  
2019

JACIARA RIBEIRO DA SILVA CARDOSO

**A CRÍTICA DE RORTY À FILOSOFIA REPRESENTACIONISTA:  
UMA DISCUSSÃO DE SUA PERTINÊNCIA FILOSÓFICA**

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

Aprovada em: 29/08/2019.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Profa. Dra. Edna Maria Magalhães do Nascimento (UFPI)  
Presidente

---

Prof. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ)  
Examinadora externo

---

Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva (UFPI)  
Examinador interno

---

Prof. Dr. José Elielton de Sousa (UFPI)  
Suplente

**TERESINA  
2019**

Este trabalho é dedicado aos futuros estudantes do pensamento filosófico de Richard Rorty. Espera-se que esta pesquisa possa contribuir de alguma forma com novas análises com relação ao tema proposto.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, pois sem ele não teria chegado até aqui.

A minha orientadora Edna Magalhaes, por ter me dado incentivo e conselhos, acadêmicos e de pesquisa, sempre que necessário.

A minha família, em especial aos meus pais: João Neto e Aurea.

Ao meu esposo Nathanrildo, por ter me apresentado um mundo mágico regido por livros, cinema, música, pintura e tudo mais, estando comigo em todos os momentos dessa trajetória.

Às pessoas que me ajudaram de forma direta ou indiretamente na construção desta pesquisa.

“[...] estamos trespassados de palavras inúteis, de uma quantidade demente de falas e imagens. A besteira nunca é muda nem cega. De modo que o problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais eles teriam, enfim, algo a dizer. ”

Gilles Deleuze

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo principal analisar a crítica de Richard Rorty à filosofia representacionista, esclarecer os conceitos de representacionismo epistemológico e, apresentar a resposta de Rorty ao representacionismo. Rorty se opõe as ideias tradicionais em filosofia, oriundas de uma tradição mentalista, descritas por meio dos conceitos de “essência”, “natureza” e “fundamento”. Ao contrário desse vocabulário, ele apresenta a ideia de antirrepresentacionismo, etnocentrismo e liberalismo. Nesse sentido, o projeto tomará por base a obra clássica de Rorty: *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), bem como a obra *Objetivismo, relativismo e verdade* (1997). Rorty acredita que não existe uma representação da mente e da linguagem que seja exata ou que possa formular uma verdade objetiva. A crítica rortyana se estabeleceu a partir de uma concepção de conhecimento como “representação acurada” da realidade, uma concepção de conhecimento que, conforme a interpretação rortyana, pressupõe supostamente que a “mente” e a “linguagem” desempenham um papel principal 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”. Para Rorty, ao contrário dessa explicação, conhecer é tomar consciência das diversas descrições e vocabulários disponíveis ao sujeito num processo interacionista constante. Diante dessa negativa, Rorty se propõe a redescrever a epistemologia clássica, amparando-se em filósofos que foram denominados de edificantes e terapêuticos. Esta investigação se fundamentará em uma pesquisa bibliográfica que tratará o texto filosófico como uma peça argumentativa, de maneira que possa revelar, em linhas gerais, as seguintes condições: o autor investigado, o contexto ou circunstâncias históricas determinantes do seu projeto, a relação que este provocou na comunidade filosófica, o contexto em relação ao seu conteúdo e a problemática de investigação, ou seja, o ponto de partida do autor e, por último, à solução proposta.

**Palavras-chave:** Representacionismo. Antirrepresentacionismo. Redescrição. Liberalismo.

## ABSTRACT

This paper aims to analyze Richard Rorty's critique of representationalist philosophy, clarify the concepts of epistemological representationism, and present Rorty's response to representationalism. Rorty opposes traditional ideas in philosophy, derived from a mentalist tradition, described through the concepts of "essence", "nature", and "foundation". Unlike this vocabulary, he presents the idea of antirepresentationism, ethnocentrism and liberalism. In this sense, the project will be based on Rorty's classic work: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), as well as the work *Objectivism, relativism and truth* (1997). Rorty believes that there is no representation of mind and language that is accurate or can formulate an objective truth. Rortyana critique has established itself from a conception of knowledge as "accurate representation" of reality, a conception of knowledge which, according to the Rortyan interpretation, supposedly presupposes that "mind" and "language" play a major role in the construction of "Representations" necessary to the understanding of reality, since "to know is to accurately represent what is outside the mind, so to understand the possibility of the nature of knowledge is to understand the way in which the mind is capable of constructing representations." For Rorty, contrary to this explanation, knowing is to become aware of the various descriptions and vocabularies available to the subject in a constant interactionist process. Faced with this negative, Rorty proposes to redraw the classical epistemology, relying on philosophers who have been called uplifting and therapeutic. This research will be based on a bibliographical research that will treat the philosophical text as an argumentative piece, in a way that can reveal, in general lines, the following conditions: the author investigated, the context or historical circumstances determinant of its project, the relation that this provoked in the philosophical community the context in relation to its content and the research problem, that is, the starting point of the author and, finally, the proposed solution.

**Keywords:** Representationism. Antirrepresentacionismo. Redescription. Liberalism.



## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	10
2	A CRÍTICA DE RORTY À TEORIA DO CONHECIMENTO COMO ESSÊNCIA ESPECULAR .....	14
2.1	Richard Rorty: legado intelectual.....	14
2.2	A crítica de Rorty ao dualismo Mente <i>versus</i> Corpo.....	20
2.3	Objecções de Rorty à “teoria do conhecimento”.....	29
3	A FILOSOFIA ANTIRREPRESENTACIONISTA DE RORTY.....	36
3.1	Conhecimento sem fundamentos .....	36
3.2	O holismo como objeção ao representacionismo .....	42
3.3	Hermenêutica como possibilidade para uma filosofia antirrepresentacionista ...	49
3.4	A filosofia e o vocabulário rortyano: uma redescrição.....	56
4	A FILOSOFIA COMO POLÍTICA SOCIAL E CULTURAL: UM CAMINHO PARA A CONVERSAÇÃO .....	61
4.1	Objetividade, solidariedade e ciência como solidariedade.....	61
4.2	A contingência da linguagem e da identidade: um caminho para a redescrição e autocriação.....	67
4.3	O ironismo em Richard Rorty como possibilidade de esperança social .....	74
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	85
	REFERÊNCIAS .....	89

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado intitula-se: “A crítica de Rorty à filosofia representacionista: uma discussão de sua pertinência filosófica”. Considerando a ideia presente na tradição filosófica de que o conhecimento verdadeiro é aquele que representa fidedignamente a realidade, Rorty se insurge contra tal posição, argumentado que o pensamento representacionista se ergueu a partir da crença de que é possível construir descrições do mundo que espelhem sua própria natureza, ou seja, descrições que representem de maneira fidedigna realidade, que é objeto do conhecimento e do mundo, tal como ela é em si mesma.

De tal modo, com relação a problemática da pesquisa, esta análise busca interrogar as seguintes questões: De que forma a filosofia representacionista, descrita por Rorty, gerou “pseudoproblemas” para a filosofia? Que reposta filosófica Rorty apresenta como possibilidade de reescrever a filosofia de maneira que ela contribua pragmaticamente para o campo da solidariedade ao invés da objetividade? Com base nestes questionamentos a pesquisa se desenvolveu visando atingir os objetivos, caracterizar a filosofia representacionista, examinar a crítica de Richard Rorty à filosofia representacionista e apresentar a solução antirrepresentacionista do filósofo.

Conforme a tradição clássica, compreende-se que a epistemologia se apresenta como uma investigação de acontecimentos, sob os quais se torna possível alcançar uma correspondência entre o conhecimento e a realidade buscando uma representação exata desta. É nesses termos que o vocábulo “verdade” será discutido no âmbito das filosofias representacionistas, convertendo-se numa característica de asserções que estão além de crenças ou opiniões, dotadas de valor universal. Essa noção de conhecimento designada como representação exata foi estudada por toda tradição filosófica clássica, entre os modernos houve a busca por verdades indubitáveis que estivessem imunes ao erro, a exemplo de Descartes, no século XVII, mas foi, sobretudo, a partir de Immanuel Kant no século XVIII que o conhecimento se tornou o problema principal da filosofia, colocado em termos, a busca por uma razão sólida e fundamentadora.

Diante disso, Rorty tece uma crítica ao representacionismo como busca de uma representação exata da realidade, tendo como objetivo de sua crítica o pensamento de Descartes (1596-1650), Locke (1632-1704) e Kant (1724-1804), e perpassando a filosofia analítica, no qual Rorty lhe atribui como sendo aquelas teorias que buscaram formular uma concepção de

verdade a partir de instituições bem fundamentadas por meio da mente e da linguagem lógica, mas fora das relações sociais.

Todavia, Rorty acredita que não existe uma representação da mente e da linguagem que seja exata ou que possa formular uma verdade objetiva. A crítica rortyana 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 principal na construção de “representações” necessárias à compreensão da realidade. Rorty descreve a tese pela qual ira objetar da seguinte maneira: “[...] 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” (RORTY, 1994, p. 19).

Ao contrário dessa formulação, para Rorty, conhecer é tomar consciência das diversas descrições e vocabulários disponíveis ao sujeito num processo interacionista constante. Com isso, ele propõe-se a redescrever a epistemologia clássica, amparando-se em filósofos que foram chamados por ele de edificantes, a exemplo de: William James (1842- 1910), John Dewey (1859-1952), Wittgenstein (1889-1951), Quine (1908-2000), Donald Davidson (1917-2003), dentre outros.

Rorty propõe uma ruptura com essa epistemologia clássica que concebeu o conhecimento como um “espelho” da realidade (RORTY, 1994, p. 51). Também se opõe a distinção grega entre contemplação e ação e argumenta que “a noção de ‘contemplação’, de conhecimento de conceitos ou verdades universais, torna o olho da mente o modelo inescapável para o melhor tipo de conhecimento” (RORTY, 1994, p. 51). Rorty irá se opor a essa descrição clássica e moderna de conhecimento como representação porque o filósofo prefere realizar uma redescrição desses conceitos, sobretudo, integrando-os à vida social e as relações linguísticas.

Os estudos dessa pesquisa tomarão por base a obra clássica de Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e Espelho da Natureza] (1979), *Objetivismo, relativismo e verdade* (1997), *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), assim como outros escritos rortyanos. O motivo da escolha da obra *Philosophy and the Mirror of Nature* é porque ela consiste em mostrar como a filosofia moderna foi em grande parte dominada pela ideia básica de que a mente se caracteriza por espelhar a natureza, uma das questões fundamentais para problematização desta pesquisa.

Rorty desenvolveu seu pensamento fazendo objeções a um tipo específico de filosofia, isto é, a filosofia do especialista, aquela comprometida com o desenvolvimento de sistemas

teóricos que supostamente descrevem o mundo de modo racional por meio de uma concepção de verdade fundamentadora de toda de realidade. No lugar desses sistemas, Rorty propõe uma filosofia de cunho político-cultural comprometida com os desafios do gênero humano nos contextos contingentes de sua existência. Apoiando-se em filósofos edificantes, ou seja, em filósofos que ajudaram a apontar novos mapas no terreno em termos filosóficos, Rorty se insurge contra esta concepção de “conhecimento como representação acurada, ou seja, aquele conhecimento tornado possíveis por processos mentais especiais e inteligíveis através de uma teoria geral da representação” (RORTY, 1994, p. 21).

Na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e Espelho da Natureza] (1979), Rorty faz uma desconstrução da filosofia ocidental, tecendo grandes críticas aos conceitos movidos ao longo da modernidade, procurando por um conceito sobre a verdade fundamentada nas experiências existentes entre as pessoas, em seus argumentos, costumes, incluindo a justificação ou a utilização, como forma de ver na verdade, características que ele herda do pragmatismo. A discussão filosófica dessa temática irá exigir leituras de comentadores, autores contemporâneos de Rorty, inclusive seus críticos, sobre a pertinência de uma filosofia antirrepresentacionista. Os filósofos, que merecem o elogio de Rorty, têm um entendimento que tanto a filosofia quanto a literatura ou cinema, tem contribuições importantes para a nossa reflexão do cotidiano e para a resolução de nossos problemas. Portanto, esse espírito filosófico rortiano está vinculado a uma dimensão pragmática da vida.

Para o filósofo, a procura pela verdade, como uma ideia metafísica, deve dar lugar à compreensão dos processos culturais existentes. Dessa maneira, pretende-se aprofundar ao longo deste trabalho uma leitura interpretativa das obras de Rorty para tentar compreender em que medida essas novas orientações teóricas ajudam a compreender um mundo de relações, de contradições, de mudanças, e assim contribuir com novas discussões.

Os motivos que justificam a pesquisa em questão surgiram de decorrentes análises com base na literatura especializada na área que trata do tema, mas, sobretudo, da participação da autora desta dissertação e sua participação (através de pesquisas) no Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Educação e Pragmatismo (NEFEP). Tais reflexões buscadas em livros, artigos, teses, ensaios, ou seja, construída com base no diálogo com literatura existente na área, poderá produzir novos *insight* e contribuir para novos encaminhamentos teóricos práticos sobre a discussão da verdade nesta etapa pós-metafísica da filosofia de Rorty.

A presente pesquisa foi estruturada com base na seguinte organização: a primeira (1ª) parte denomina-se: “A crítica de Rorty à teoria do conhecimento como essência especular”,

nela serão discutidos a crítica do autor à filosofia representacionista e os argumentos rortyanos para que a filosofia se liberte do fundacionismo. Esta parte foi desenvolvida com base no seguinte roteiro, primeiro, apresentação do legado intelectual de Rorty; em seguida a crítica de Rorty ao dualismo mente *versus* corpo e, por fim, as objeções à teoria do conhecimento como espelhamento.

A segunda (2ª) parte intitula-se: “A filosofia antirrepresentacionista em Rorty”. O objetivo do capítulo é realizar uma discussão sobre a ideia de “conhecimento sem fundamentos” e a proposta rortyana de adoção da cultura textualista por meio da hermenêutica como alternativa à epistemologia e, por último, será apresentada a redescrição da filosofia proposta por Rorty.

Na terceira (3ª) parte denomina-se: “Filosofia como política social e cultural: um caminho para a conversação”, nela será apresentado a maneira neopragmatista de fazer filosofia, o papel que o ironista liberal enquanto filósofo desempenha em um mundo marcado por complexas relações sociais, políticas, étnicas. O ponto principal da redescrição rortyana é mostrar como sair da objetividade para a solidariedade, como a contingência da linguagem abre caminho para a autocriação e de que forma podemos construir uma perspectiva humana fundada na esperança social.

## 2 A CRÍTICA DE RORTY À TEORIA DO CONHECIMENTO COMO ESSÊNCIA ESPECULAR

O presente capítulo baseia-se numa análise sobre a crítica que o filósofo norte-americano Richard Rorty constrói sobre a filosofia de herança platônica, cartesiana e kantiana, cuja explicação sobre o conhecimento deriva de uma perspectiva mentalista com base na noção fundacionista e representacionista do conhecimento. Rorty faz objeções a essa perspectiva filosófica e discute a necessidade de superação da mesma. Em sua obra seminal *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), o filósofo critica esse modo de fazer filosofia que se consolidou na tradição ocidental cuja ideia principal de conhecimento esteve associada à metáfora da mente como um espelho que reflete a realidade e inspeciona tudo, em busca de uma objetividade derivada da capacidade da razão de apreender fidedignamente a realidade.

Rorty propõe o abandono da busca interminável pela objetividade do conhecimento e conclui que o que se pode compreender a respeito das explicações filosóficas sobre o conhecimento, a verdade e o mundo, é que essas narrativas foram desenvolvidas à luz de pseudos problemas filosóficos (como a busca do fundamento e a objetividade do mundo), sendo que esses assuntos podem ser reescritos a partir de novos vocabulários. Nesse sentido, a filosofia de Rorty é antes de tudo: antimentalista, antimetafísica e antifundacionista. O problema não está na busca de um fundamento ou uma posição universal que nos indique como conhecemos, como devemos agir, ou o que somos. Rorty deixa de lado tais questões e procura uma perspectiva ética e política para levantar questões, por exemplo, sobre o que podemos nos tornar.

### 2.1 Richard Rorty: legado intelectual

Richard Rorty (1931-2007) apresenta seu pensamento filosófico reconhecendo a importância da tradição pragmatista para a sistematização de uma teoria filosófica crítica do mentalismo, engajada em recuperar na filosofia sua função político-social. Ele vê o pragmatismo clássico como fonte de inspiração, sobretudo com relação às contribuições de filósofos como William James (1842-1910) e John Dewey (1859-1952), bem como de autores contemporâneos considerados por Rorty revolucionários no sentido de produzirem novas interpretações a respeito das noções de verdade, de experiência e conhecimento, a exemplo de Heidegger (1889-1976), Quine (1908- 2000) e Wittgenstein (1988-1951).

Para compreender o projeto rortyano de desconstrução da filosofia tradicional, fundada, segundo o autor, na hipertrofia da mente como modelo filosófico explicativo da realidade, recorre-se à Ramberg (2001, p. 1) que apresentou Rorty na condição de um filósofo cuja,

[...] marca distinta e controversa [...] se expressa ao longo de dois eixos principais. Um é negativo – um diagnóstico crítico do que Rorty considera os projetos que definem a filosofia moderna. O outro é positivo – uma tentativa de mostrar como a cultura intelectual se pareceria, uma vez que nos libertássemos das metáforas que regem a mente e o conhecimento nas quais os problemas tradicionais da epistemologia e metafísica (e de fato, na visão de Rorty, a autoconcepção da filosofia moderna) estão enraizados (RAMBERG, 2001, p. 1 *apud* RORTY, 1994).

Isso significa que o projeto de crítica ao mentalismo se constitui como parte central da obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), cuja estrutura divide-se em uma narrativa sobre a descrição do mental, ou seja, como a filosofia ocidental inventou a ideia de teoria do conhecimento e a ênfase na crítica às teorias da verdade de caráter representacionistas, que o levam a buscar uma verdade sem espelhos que possibilite a construção de uma filosofia edificante. Para Ramberg (2001), o alvo de Rorty é a crítica sobre a ideia filosófica de conhecimento como representação, dito de outra forma, como um espelhamento mental de um mundo externo à mente.

Para entender o engajamento de Rorty nesse projeto filosófico, cuja tarefa é entender o modo como os problemas filosóficos aparecem, desaparecem ou mudam de forma enquanto suposições e vocabulários diversos, é preciso conhecer um pouco da sua trajetória pessoal e intelectual. Richard Rorty 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 de New York entre as décadas de 1920 e 1940. O futuro filósofo cresceu no meio de intelectuais da esquerda reformista e anticomunista na metade do século XX. Rorty (1998) declara que, dentro desse círculo, vivenciava ideias que combinavam antistalinismo com ativismo social esquerdista e o pragmatismo deweyano se relacionavam de forma fácil e natural. Em 1946, Rorty foi para a Universidade de Chicago, especificadamente para o Departamento de filosofia que na época tinha em um dos seus quadros de professores,

pensadores de expressões como: Rudolph Carnap<sup>1</sup>, Charles Hartshorne<sup>2</sup> e Richard McKeon<sup>3</sup>. 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, na qual fez sua graduação e seu mestrado em filosofia e, depois, ingressou na Universidade de Yale para fazer seu doutoramento. 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 1956 (NASCIMENTO, 2016, p. 347-348).

Em 1956, Rorty defendeu sua tese de doutoramento 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” (NASCIMENTO, 2016, p. 348). A teoria da identidade é uma abordagem da filosofia da mente que afirma que os eventos mentais são de um tipo idêntico ao dos eventos físicos do cérebro com que estão correlacionados, ou seja, todos os atributos potencialmente associados a sensações e outras atividades da vida mental teriam que ser traços de processos físicos cerebrais. Tendo em vista a problemática de sua hipótese de trabalho, Rorty precisou dialogar com as duas tradições

---

<sup>1</sup> Carnap rejeitou a metafísica através do emprego da dicotomia entre juízos analíticos e sintéticos e do princípio de verificação. Sua crítica aos pseudoproblemas filosóficos é influenciada por Wittgenstein. Vê a metafísica como inútil e sem sentido. Funda o logicismo e o formalismo com relação à matemática e aritmética. Seu logicismo deriva de Frege. Vê as diferentes ciências como redutíveis à física, tem uma teoria puramente analítica das estruturas linguísticas.

<sup>2</sup> Foi um proeminente filósofo americano envolvido nos estudos relacionados com a religião e a metafísica. Com a metafísica neoclássica, desenvolvida por ele, produziu uma alternativa para a metafísica tradicional. Foi um dos notáveis que produziu prova para existência de Deus, onde partia sua argumentação desenvolvendo o Argumento Ontológico, de Anselmo. Apresentou uma série de críticas à forma tradicional de pensar sobre Deus. Também é conhecido por suas contribuições para a filosofia do processo de Alfred North Whitehead, de onde desenvolveu a Teologia do Processo. Além de conhecido nos trabalhos sobre metafísica e religião, produziu muitos trabalhos meritórios em ornitologia.

<sup>3</sup> McKeon foi uma figura intelectual central nos primeiros anos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Ele aconselhou a UNESCO quando (1946-48) estudou os fundamentos dos direitos humanos e da ideia de democracia. Esses estudos forneceram grande parte do material para a redação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948. Em 1954, sob os auspícios da UNESCO e do Congresso Filosófico Indiano, ele realizou uma série de dezoito mesas-redondas em universidades indianas sobre relações humanas e internacional.



filosóficas, metodologicamente concebidas como distintas, quais sejam: a filosofia continental e a filosofia analítica.

Em 1961, Rorty mudou-se para a Universidade de *Princeton* onde ficou até ingressar na Universidade de Virginia, em 1982, como professor de Humanidades. Ele deixou a Universidade de Virginia em 1998, aceitando uma indicação para o Departamento de Literatura Comparativa na Universidade de *Stanford*. No curso de sua carreira, Rorty recebeu vários prêmios acadêmicos e homenagens, incluindo um prêmio da Sociedade Guggenheim (1973-74) e um da Sociedade MacArthur (1981-86). Rorty apresentou várias palestras de prestígio, dando, entre outras, as palestras: *Northcliffe* na Universidade de Londres (1986) e de *Clark* em *Trinity College* em *Cambridge* (RAMMBERG, 2001).

Sabe-se que é nesse contexto filosófico que Rorty interessou-se em confrontar a filosofia tradicional (tanto o racionalismo quanto o empirismo), cujas pretensões eram, respectivamente, essencialistas e objetivistas. Quanto a filosofia analítica e o empirismo lógico, com suas compreensões científicas da noção de conhecimento e a ênfase na justificação lógica do conhecimento, Rorty as concebem ainda como uma tradição herdeira do kantismo. Portanto, é nessa conjunção que se dá a ruptura rortyana com o cientificismo da filosofia analítica e, conseqüentemente, a sua redescoberta do pragmatismo norte-americano e da filosofia continental europeia, na qual a hermenêutica representa a esperança de uma descrição menos equivocada da realidade do que a descrição oferecida pela epistemologia clássica.

Conforme Ghirdelli (1999), Richard Rorty apresenta-se como herdeiro da tradição pragmatista, como um filósofo que aproveita bem as ideias dos fundadores dessa tradição. No entanto, vários comentadores e historiadores da filosofia como, por exemplo, Thelma Lavine (1999), David Hall (1994) e Ivo Ibri (2011), hesitam em vê-lo como um pragmatista, mas sim como um pensador neopragmatista. Quando perguntado sobre suas diferenças com Dewey por exemplo, Rorty tende a minimizá-las. Para Rorty, as diferenças, se existem, seriam apenas relativas ao contexto em que os pioneiros produziram suas ideias, ou seja, na transição do século XIX para o XX, uma vez que deram pouca importância à linguagem na discussão filosófica ocidental, sobretudo entre os filósofos de tradição anglo-americana.

Ghirdelli (1999), esclarece que Rorty orgulha-se do pragmatismo enquanto uma contribuição original dos Estados Unidos para o mundo. Ele acredita que Rorty quer manter a unidade com o intuito de contribuir para a consolidação dessa tradição. Por isso mesmo, não raro, emite juízos que querem favorecer antes a continuidade do pensamento pragmatista que suas divergências internas.

Decerto, Rorty realiza uma leitura muito própria do pragmatismo, entretanto, ele conserva a crítica ao representacionismo e a filosofia apriorística. Como sabemos, o pragmatismo se coloca em contraposição às teorias representacionistas, ou seja, àquelas que afirmam que uma ideia é verdadeira quando o pensamento concorda com a realidade. Conforme o pragmatismo, as crenças são verdadeiras quando nos são úteis, enquanto importantes objetos de ação que devem ser procurados tendo em vista as intenções práticas em relação aos fins determinados. A máxima pragmatista descrita por Charles Sanders Peirce expressa a concepção de verdade dessa tradição. Ela consiste em afirmar que para determinar o sentido de uma concepção intelectual devemos “considerar as consequências práticas pensáveis como resultantes necessariamente da verdade da concepção; e a soma dessas consequências constituirá o sentido total da concepção” (PEIRCE, 1975, p. 7).

Dentre os principais livros de Rorty, destacam-se: *The Linguistic Turn* (1967), *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), *Consequências do Pragmatismo* (1982), *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1988), *Objetividade, Relativismo e Verdade: artigos filosóficos I* (1991), *Ensaio sobre Heidegger e outros: artigos filosóficos II* (1991), *Verdade e Progresso: artigos filosóficos III* (1998), *Philosophy and Social Hope* (1999), dentre outros.

A partir da publicação do livro *The Linguistic Turn* [O giro linguístico] (1967), foi que Rorty tornou-se bastante conhecido no meio acadêmico. Esse livro foi bem utilizado em cursos de pós-graduação em um contexto da filosofia americana favorável à análise linguística e, muitos dos seus artigos, dentre eles: “Mind-Body Identity, Privacy and Categories” [Identidade Mente-Corpo, Privacidade e Categorias], escrito em 1965, obteve reconhecimento, sendo que foi uma publicação citada nas revistas de maior prestígio em filosofia analítica (GROSS, 2008, p. 42). O objetivo desse artigo era defender a “Teoria da identidade”, posição já anunciada e defendida pelo filósofo J. J. C. Smart<sup>4</sup>. A teoria da identidade é uma abordagem da filosofia da mente que afirma que os eventos mentais são de um tipo idêntico ao dos eventos físicos do cérebro com que estão correlacionados, ou seja, todos os atributos potencialmente associados a sensações e outras atividades da vida mental teriam que ser traços de processos físicos cerebrais. Desta forma, de acordo com Nascimento (2017), essa fase ainda comprometida com as

---

<sup>4</sup> Filósofo, professor universitário e autor inglês. Nasceu numa família de acadêmicos: seu pai era professor universitário de Astronomia na Universidade de Cambridge. Graduou-se na Universidade de Glasgow, assim como seu pai, e depois adquiriu título de bacharel em Filosofia pela Universidade de Oxford. Foi um dos primeiros proponentes da Teoria da identidade mente-cérebro.

discussões da filosofia analítica dará lugar à análise crítica da epistemologia e da filosofia representacionista.

Quanto à filosofia analítica, em 1982, Rorty já declarava que essa abordagem havia se tornado uma relíquia do passado. A postura historicista e o seu apreço pela filosofia social fizeram com que Rorty abrisse mão do auxílio de um método rigorosamente estabelecido (a análise linguística), para adotar uma visão filosófica que o aproximava mais da história cultural ou de uma narrativa que pudesse contar a história das grandes metáforas.

Rorty acredita que a filosofia analítica estava tomando os supostos “pseudoproblemas” filosóficos e diluindo-os na análise linguística. Portanto, ele argumentava que a filosofia deveria revelar os pressupostos por trás dos vocabulários do que propor sua reformulação. Consequentemente, em vez de preocupar-se com os temas centrais da epistemologia como “Verdade” e “Sentido”, Rorty acreditou que tais assuntos não estavam à espera de esclarecimentos analíticos, mas da confirmação de sua relevância. Cabe agora, não mais voltar às suposições clássicas entre verdade e falsidade, mas adotar uma postura terapêutica em termos de conhecimento.

Em sua obra seminal *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty realizou uma crítica à teoria do conhecimento, mostrando divergências com a tradição clássica, que desconsiderou na reflexão sobre a verdade as consequências práticas possíveis e as crenças como hábitos de ação. Em suas discussões, Rorty propõe uma filosofia que seja edificante e terapêutica. Uma filosofia edificante preocupa-se com as questões político-sociais de seu tempo e terapêutica porque produzirá conhecimentos capazes de redescrever seu papel e evitar os erros do passado. Sendo assim, Rorty faz uma crítica ao mapa conceitual da filosofia tradicional presa à busca incessante do “conhecimento representacionista e fundacionista”, que se funda na crença em verdades imutáveis e universalistas.

A ideia de teoria do conhecimento como essência especular foi a forma encontrada por Rorty para proceder a uma crítica a teoria do conhecimento objetivista, ancorada numa metáfora da visão, colocando em questão a teoria do conhecimento que foi formulada a partir da metáfora da “fundação”. Esse modelo, ou seja, a teoria do conhecimento como “essência especular” provocou a distinção entre o “conhecimento de estado de coisas particulares e o conhecimento dos universais, de tal modo que a distinção pode ser comparada a ideia de “olho do corpo” e olho da mente (nous), isto é, o pensamento intelectual.

Rorty se insurge contra a filosofia tradicional que atribuiu ao gênero humano estes dois tipos de conhecimentos e se propõe a revelar que a distinção entre alma sensível e alma

inteligível, que parece ser um tema da filosofia clássica e que teria desaparecido do debate epistemológico, ainda permanece em nós com a ideia de uma essência especular da mente que contempla os universais como: a matemática, a filosofia ou a física teórica. Ele resgata no pragmatismo a rejeição à metáfora do conhecimento do espectador e a dualidade cartesiana mente e corpo. Rorty relaciona a metáfora ótica (conhecer é ver) ao conhecimento verdadeiro; e a teoria do conhecimento “do espectador” que, na visão de Rorty, é o resultado inevitável do modelo ótico (NUNES, 2005).

Segundo Rorty (1994, p. 19), “os filósofos que geralmente pensam a filosofia como discutindo algo eterno, estão cristalizados em questões envolvendo a relação entre mente e corpo”, ou seja, estão reproduzindo os dualismos da filosofia clássica que geraram os pseudoproblemas filosóficos. Portanto, são falsos problemas, conforme Rorty, porque esse tipo de filosofia tem por objetivo descobrir fundamentos ou uma essência sintetizadora sobre a mente, tendo como base a compreensão especial da natureza do conhecimento e da mente em um estudo do homem conhecedor de processos mentais ou da atividade de representação, tese que será negada por Rorty.

## **2.2 Crítica de Rorty ao dualismo Mente *versus* Corpo**

Rorty começa a discussão sobre mente e corpo trazendo a reflexão sobre o próprio papel da atividade profissional dos filósofos, ele declara em tom provocativo que, “os filósofos geralmente pensam sua disciplina como discutindo problemas perenes, eternos – problemas que surgem assim que alguém reflete” (RORTY, 1994, p. 19). Com base nessa ironia, Rorty diz que alguns filósofos pensam que a diferença entre os seres humanos e outros seres envolve a questão mente e corpo; outros filósofos estão preocupados em legitimar os processos de “conhecer” e com isso envolvem-se com os “fundamentos” do conhecimento.

Ora, descobrir tais fundamentos seria como encontrar algo sobre mente e corpo. Assim, a filosofia como “disciplina” se vê na “tentativa de ratificar ou desbancar asserções de conhecimento feitas pela ciência, moralidade, arte ou religião” (RORTY, 1994, p. 19). Tal pretensão se dá mediante a crença de quem tem uma função especial de investigar a natureza do conhecimento e da mente. A filosofia disciplinar pensa que cabe a si mesma ser a fundamentadora do resto da cultura. Portanto, com base nessa compreensão “conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente” (RORTY, 1994, p. 19).

De acordo com o pensamento de Rorty, os grandes debates sobre a filosofia da mente partem do pressuposto de que o mundo é dividido entre o físico e o mental e que ambos possuem atribuições que demonstram certas características específicas. De tal modo:

Parece não ter dúvida de que dores, disposições de ânimo, imagens, e sentenças que “relampejam diante da mente”, sonhos, alucinações, crenças, atitudes, desejos e intenções, tudo isso conta como “mental”, enquanto que as contrações do estômago que causam dor, os processos nervosos que a acompanham e tudo mais a que pode ser atribuída uma localização concreta dentro do corpo contam como não-mentais. (RORTY, 1994, p. 31).

Compreende-se que a concepção do que seja mental está relacionada a não-espacialidade, na qual existe a ideia de que essas sensações da mentalidade possam “permanecer” mesmo que o corpo não exista. Em consequente, Rorty discute a ideia de Descartes (1596-1650) sobre a dualidade entre mente e corpo, marcada pela cisão ontológica entre “*res cogitans*” (coisa pensante), a mente, e “*res extensa*” (coisa extensa), o corpo.

Rorty começa por analisar a filosofia moderna de Descartes e assegura que o mesmo postulou a realidade dividida em duas instâncias ontologicamente distintas, a substância pensante e a substância extensa. Mais do que uma mera independência recíproca entre corpo e mente, Rorty desenvolve sua objeção à formulação cartesiana do conhecimento *a priori*, uma vez que como está dito por Descartes na Primeira Meditação:

Tudo que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (DESCARTES, 1994, p. 118).

Descartes revelou sua única confiança no mental, sendo senão a mente, a manifestação intelectual encarregada do trabalho de fornecer-nos a verdadeira realidade das coisas. Nesse sentido, não seria mais prudente confiar nos sentidos, pois eles já se demonstraram enganosos, não sendo capazes de fornecer-nos com exatidão, clareza e distinção, a realidade. Dessa maneira, para Rorty, “na concepção de Descartes, aquelas que se tornaram a base para a epistemologia ‘moderna’ - são representações que estão na ‘mente’. O olho Interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade” (RORTY, 1994, p. 58).

Rorty rejeita a explicação cartesiana e procura na reflexão de outros pensadores um caminho que possa superar esse dualismo. No entanto, ele se vê diante da repetição dessa

perspectiva dualista, observando modos mais ou menos cartesianos de tratar da relação e mente e corpo, concluindo ao dizer que muitas tentativas e intuições são na verdade inúteis.

Essas pretensas intuições servem para manter vivo algo como o dualismo cartesiano. Os filósofos pós-wittgensteinianos que se opõem ao behaviorismo e ao materialismo tendem a admitir com Wittgenstein e Strawson que, em algum sentido, não existe nada além do organismo humano e que devemos desistir da noção desse organismo como constituído por um bocado de *res cogitans* não-espacialmente associado com um bocado de *res extensa*. Mas, eles dizem, permanece a intuição cartesiana de que a distinção mental-físico é intransponível. Mas esses filósofos neodualistas são confundidos por suas próprias conclusões, uma vez que, embora suas intuições metafísicas pareçam cartesianas, não lhes é claro se tem o direito de ter coisas como “intuições metafísicas”. Tendem a sentir desgosto pela noção de um método de conhecimento sobre o mundo anterior à ciência empírica e intocável por esta (RORTY, 1994, p 32).

Nessa linha argumentativa, Rorty observa que muitos filósofos, tentando sair das armadilhas neodualistas resolvem, tornarem-se linguísticos e passam a falar a partir de um novo vocabulário, nomeada por ele como “descrições alternativas”, e mais uma vez recaem em dualismo, já que adotam posição semelhante à de Spinoza com sua teoria do “duplo aspecto”. Essa teoria nada mais é que a explicação cartesiana dita de outra forma. Spinoza descobriu apenas dois atributos: pensamento e extensão. Ele defendeu que esses dois atributos podem ser aplicados a tudo quanto há na realidade, pelo que, em certo sentido, estão em toda parte.

Rorty assinala que os neodualistas concedem um excesso aos estados mentais, e que para eles, crenças e desejos, por exemplo, são apenas “modos de falar sobre os organismos” (RORTY, 1994, p. 32), entretanto, eles não mencionam os estados mentais de curta duração, como dores, pensamentos, pois consideram serem eventos e não disposições. Rorty, com certeza, está se dirigindo a um determinado tipo de filósofo, a exemplo de T. Nagel, que não sugere substâncias distintas ontologicamente, mas que, em sua abordagem sobre a teoria do duplo aspecto, propõe que o cérebro material possui propriedades que são não físicas e também irreduzíveis à substância material.

A discussão crítica dos dualismos mente e corpo vinha ocupando Rorty desde a publicação *The Linguistic Turn* (1967). Um artigo fundamental que tratou do problema da identidade “Mind-Body Identity, Privacy, and Categories” (1965), uma posição filosófica que afirma que os eventos mentais são idênticos aos eventos físicos do cérebro e estão correlacionados a ele.

Rorty esboçou duas respostas filosóficas a essa problemática da identidade. A primeira (1ª) é o argumento da “tradução”, na qual a identidade entre processos físicos e mentais

decorrem do fato de que os enunciados que aparentemente são atributos mentais (no sentido metafísico) e que podem ser traduzidos em termos de uma linguagem física. A segunda (2ª) resposta é o argumento da defesa do enfoque por “eliminação”, na qual a identidade existente entre processos cerebrais e sensações, não seria no sentido estrito, pois as classes de referências podem dar-se entre entidades existentes e não existentes. Rorty, argumenta que as noções filosóficas se desenvolvem em contextos históricos e linguísticos particulares. Portanto, o nosso modo de falar sobre as sensações tem sido desenvolvido em um contexto em que podemos observar os processos mentais desde que sejamos determinados por referências linguísticas peculiares.

No artigo mencionado anteriormente, Rorty indagava que se um dia descobrirem que as sensações não são mais que processos cerebrais, isso não significará que todos aqueles que continuam referindo-se às sensações como os discursos psicológicos estariam mantendo crenças falsas? A resposta de Rorty é que sim. Para tanto, ele utiliza-se dos comentários de Wilfrid Sellars<sup>5</sup> (1912-1989) sobre a natureza do discurso epistêmico, ou seja, sobre a ideia de que a verdade ou falsidade dos discursos sensoriais são sempre relativas ao conhecimento do informante dos vocabulários pelos qual estes emitem. Entretanto, Rorty fez objeção à posição de filósofos que achavam mais adequado informar que “uma dor” ou outros eventos corporais são definidos apenas em termos de sensações do que criar uma nova linguagem em torno dos descobrimentos da neurociência.

Rorty, como defensor da não separação entre eventos mentais e físicos, argumenta que os filósofos, que não aceitam as explicações dualistas e nem as descrições alternativas desta problemática filosófica, poderiam admitir algo a respeito de como alguém *sente* algo, no caso da dor, por exemplo, isso não seria uma forma de relatar as descrições de sua anatomia? (RORTY, 1994, p. 33). Rorty, visando resolver a solução da cisão ontológica, explica pragmaticamente que “bastaria para que a diferença entre dualismo e materialismo se desvanecesse que se dissesse que um organismo como dolorido, é só um modo de falar de um estado de suas partes” (RORTY, 1994, p. 33). Desse modo, para ele, criou-se um dilema no qual os neodualistas precisavam solucionar:

---

<sup>5</sup> Filósofo americano, ligado à Universidade de Pittsburgh desde 1963 até sua morte em 1989. Sua doutrina pode ser denominada de *nominalismo psicológico*, segundo a qual todo o estar ciente é uma questão linguística. O conceito de um pensamento é fundamentalmente o conceito de um tipo funcional. Nenhuma tensão ontológica seria gerada pela identificação; todos os aspectos pertencentes a uma situação estrutural de modo funcional, aos estados e episódios do sistema nervoso central de um organismo. A concepção da imagem manifesta de pessoas como pensadores, pode fundir-se gradualmente com a concepção da imagem científica de pessoas como organismos materiais complexos tendo uma estrutura fisiológica e neurológica determinada.

[...] um relato epistemológico sobre como sabemos *a priori* que as entidades se enquadram em duas espécies ontológicas irreduzivelmente distintas, ou devem expressar esse dualismo de algum modo que não se opõe nem na noção de “cisão ontológica” nem na “descrição alternativa [...]” (RORTY, 1994, p. 33).

Os questionamentos sobre o que pode ser esse tipo de cisão ontológica (a separação entre entidades mentais e materiais), permanece para o filósofo como um falso dilema. Ele não encontra possibilidades de separação, acredita que nenhuma investigação empírica possa identificar duas entidades. Contudo, talvez não possa descobrir a partir de investigação empírica, duas entidades espaços-temporais que tenham localizações diferentes. Entretanto, o conceito entre mental e físico, material e imaterial, por exemplo, continua obscuro para Rorty.

Nesse ponto podemos ficar tentado a recorrer a Kant e explicar que o mental é temporal e não espacial, enquanto que o imaterial - o mistério além dos limites do sentido - não é espacial nem temporal. Isso parece dar-nos uma bela e clara distinção tripartida: o físico é espaço - temporal; o psicológico é não-espacial, mas temporal; o metafísico não é espacial nem temporal. Assim podemos considerar a explicação da aparente sinonímia de “físico” e “material”, como uma confusão entre “não-epistemológico” e não-metafísico (RORTY, 1994, p. 34).

Nessa perspectiva, surgem questões sobre as descrições de tais definições, pois há momentos em que entidade espacial são espaciais e em outros momentos não os são. O argumento, por exemplo, de explicar que existem estados funcionais não o torna convincente, pois “a beleza, a compleição, a fama e a saúde de uma pessoa são estados funcionais, e, no entanto, a intuição nos diz que também não são estados mentais” (RORTY, 1994, p. 34). A partir disso, pode-se dizer que os estados mentais não são necessariamente critério de não-espacialidade. A fama, por exemplo, é colocada como estado funcional, mas não mental, no entanto, pode sobreviver à morte de uma pessoa mesmo que o corpo seja destruído. Desse modo, é necessário saber o que é mental para poder falar sobre a relação mente e corpo, é necessário ter “a suspeita de que a nossa assim chamada intuição sobre o que é mental pode ser apenas nossa disposição de entrar num jogo de linguagem especificamente filosófico” (RORTY, 1994, p. 34).

Rorty avalia a probabilidade, que foi posta de definir o conceito de mental como sendo intencional e fenomenal, fazendo objeções, já que as dores não são intencionais e as crenças não são fenomênicas, sendo que ambas são caracterizadas como mental. Rorty desenvolve uma série de reflexões geralmente usadas para definir o mental, trazendo para o centro do debate as categorias: intencionalidade e propriedades fenomênicas. O filósofo questiona se a ideia de físico é simplesmente dependente do mental ou se tem algo a ver com materialidade e



espacialidade. Questionado sobre estes lugares comuns que geralmente consideramos que o mental não é material, o filósofo expõe que devemos responder duas questões precedentes: “por que a intencionalidade é não-material?” e “por que o fenomênico é não-material?” (RORTY, 1994, p. 38). A resposta ao primeiro questionamento é relativamente simples:

Se assumirmos o “material” como sendo “neural”, por exemplo, podemos dizer que nenhum volume de inspeção do cérebro irá revelar o caráter intencional das figuras e inscrições encontradas ali. Suponhamos que todas as pessoas atingidas pelo pensamento “Deixei minha carteira sobre uma mesa de café em Viena”, *nessas mesmas palavras e idioma*, tenham uma serie idêntica de eventos neurais concomitantes ao pensamento. Essa parece uma hipótese plausível (embora provavelmente falsa) (RORTY, 1994, p. 38, grifo do autor).

Portanto, nesse sentido, isso é considerada uma hipótese falsa, já que seria estranho a todos formularem sobre as mesmas crenças, sobre as mesmas sentenças, pois poderiam ter pensamentos, palavras, idiomas diferentes. Por conseguinte, compreende-se que todo estado funcional, isto é, qualquer estado que não possa ser entendido sem apelar ao seu contexto (sendo que a intencionalidade é um desses estados) acaba sendo de alguma forma não material.

A resposta ao segundo questionamento refere-se às propriedades fenomenais, ou seja, aqueles itens subjetivos que estão esgotados em si mesmos, tais como as dores. O que estamos perguntando então? Rorty (1994) explica algo, semelhante ao que Thomas Nagel afirma, que é a de que podemos conhecer todas as propriedades físicas do morcego, mas sem conhecer a parte qualitativa de sua experiência. Mas, isso é considerado superficial por Rorty, já que não se segue que há algo como um abismo ontológico entre as duas esferas, porque nunca poderemos saber, em última instância, se falamos de duas coisas diferentes ou se falamos sobre a mesma coisa de duas maneiras diferentes.

Os dualistas e neodualistas, no entanto, têm certeza de que estamos falando de duas coisas diferentes. Essa segurança provavelmente deve-se, sugere Rorty, ao fato de que, no caso das propriedades fenomenais, não há distinção entre aparência e realidade. Isso significa que poderíamos estar errados em atribuir algo a uma propriedade física, o que é completamente impossível com nossas propriedades fenomenais. Tal fato forçaria a dizer que nenhuma propriedade fenomenal pode ser física. No entanto, Rorty pergunta por que tal distinção epistêmica deve refletir uma diferença ontológica? Por que nos movemos da incorrigibilidade epistêmica para o abismo ontológico? A única possibilidade é considerar que “os sentimentos são pura e simplesmente aparências” (RORTY, 1994, p. 45) e que sua realidade se esgota no que aparecem. Mas, nesse caso, teríamos parado de tratar sensações como “estados” das pessoas

e as teríamos transformado em uma classe especial de indivíduos, especificamente aqueles indivíduos que possuem apenas uma propriedade hipostasiada<sup>6</sup>. Assim, em relação aos particulares mentais, estaríamos copiando o modelo de conhecimento dos universais.

Segundo Rorty, então, a distinção entre físico e mental, aparentemente tão intuitiva, repousa em outra diferenciação obscura e de natureza técnica, aquela entre universal e particular. A ideia de que existe um olho interno na mente surge com mais força em Descartes, entretanto, para Rorty:

Aristóteles foi honrado por ryleanos e deweyanos por ter resistido ao dualismo ao pensar na alma como não estando mais ontologicamente distinta do corpo humano, passando a vida toda lançando água fria sobre as extravagâncias metafísicas de seus predecessores (RORTY, 1994, p. 52-53).

Entretanto, mesmo com esta visão “naturalística” da alma, Aristóteles não evitou conceber que o intelecto tinha a função superior de receber a forma das coisas. Rorty cita em nota uma definição mais precisa da ideia filosófica de “olho da mente”, explorada por John Dewey no Texto *The Question for Certainty* [A Busca pela Certeza] (1929), na qual afirma:

A teoria do conhecimento é modelada a partir do que se supunha ter lugar no ato de visão. O Objeto refrata a luz e é visto; isso faz diferença para a pessoa que tem um aparelho óptico, mas nenhuma para a coisa vista. O objeto real é o objeto tão fixado em seu régio alheamento que é um rei para qualquer mente observadora que possa olhá-lo. Uma teoria do conhecimento do espectador é resultado inevitável (DEWEY, 1929, p. 23).

A metáfora do olho da mente expressa a ideia da noção prévia de que o conhecimento deve ser sobre o imutável. A analogia entre alma e espelho esteve presente na filosofia escolástica, na ideia de alma intelectual, que foi duramente criticada por Francis Bacon. Esse filósofo mostrava tal ideia semelhante a de um espelho encantado, cheio de superstições e impostura. Rorty reitera que esses conceitos expressam uma divisão sentida por nós antes mesmo de Descartes. A ideia de essência especular não se trata de uma doutrina, mas da imagem de que os homens letrados encontravam pressuposta naquilo que liam.

Assim sendo, a noção de existir separadamente do corpo segue a partir da descrição epistemológica holomórfica e do dualismo cartesiano, na qual ambas se baseiam por uma imagem do espelho da natureza. De acordo com Rorty na concepção de Aristóteles:

---

<sup>6</sup> Atribuir existência substancial ou real ao que é ficção ou abstração.

O intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é ela mesma o modelo para o “intelecto que se torna todas as coisas”, enquanto que, no modelo cartesiano, o intelecto inspeciona entidades modeladas em imagens retiniais (RORTY, 1994, p. 58).

Para Aristóteles, as formas vão entrando diretamente no intelecto e não o modo como elas são refletidas em espelhos. No entanto, para Descartes, “o olho interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade” (RORTY, 1994, p. 58). Sobre esse aspecto, Rorty indaga: “como sabemos que o mental representa algo que não é mental?” (RORTY, 1994, p. 58). O conhecido problema do mundo externo, um problema que eventualmente se materializaria em uma questão sobre a fidelidade de nossas representações. Descartes seguirá a estratégia de obter representações mais precisas inspecionando o espelho, daí a atenção que a filosofia moderna vai dar à mente. Como afirmamos, a imagem retinal dos escolásticos é o mesmo modelo para o “intelecto que se torna todas as coisas” (RORTY, 1994, p. 58), enquanto que no modelo cartesiano, o intelecto inspeciona entidades modeladas em imagens retiniais.

Rorty do mesmo modo observa que por essa lógica era muito importante que a mente pudesse ser estudada *a priori*, do contrário a tarefa de analisar, tanto o espelho quanto os reflexos, seria diluída muito rapidamente entre diferentes ciências, deixando a filosofia em segundo plano. Essa conclusão é importante porque entra no contexto de sua crítica com relação à epistemologia.

O tratamento cartesiano das ideias, como as que imediatamente se apresentam à mente, permite o caminho para um novo critério do mental, capaz de reunir coisas tão diferentes umas das outras quanto sonhos, conceitos matemáticos e percepções. Rorty afirma que os elementos que apresentam em comum, para que todos possam ser caracterizados como mentais, é a incorrigibilidade, isto é, o fato de que, para o sujeito que experimenta alguns desses fenômenos, é impossível duvidar que ele os vivencie. De acordo com tal perspectiva:

Enquanto os filósofos anteriores haviam mais ou menos seguido Platão ao pensar que apenas o eterno era conhecido com certeza, Descartes estava substituindo a “percepção clara e distinta” – isto é, o tipo de conhecimento não confuso obtido por um processo de análise - pela “indubitabilidade” como uma marca de verdades eternas. *Isso deixou a “indubitabilidade” livre para servir como critério de mental.* Pois embora o pensamento do que eu tenho dor não conte como uma percepção clara e distinta, ele não pode ser posto em dúvida com mais sucesso que o pensamento de que eu existo (RORTY, 1994, p. 70, grifo do autor).

Rorty afirma que Descartes estava reajustando linhas que coincidiram na tradição platônica entre confusão e clareza, certeza e incerteza. Desse modo, a resposta de Rorty à pergunta “por que tendemos a agrupar o intencional e o fenomenal com o termo ‘o mental’?” pode ser respondida com o auxílio de Descartes sobre a ideia do “incorrigivelmente conhecido para preencher a lacuna entre os dois” (RORTY, 1994, p. 79). O problema da consciência, diz Rorty, perde assim todo caráter metafísico, transformando-se em uma simples questão epistemológica: o problema do acesso privilegiado, suscetível de ser estudado de maneira puramente empírica.

Na concepção cartesiana, as ideias claras e distintas são ideias gerais que não derivam do particular, mas já se encontram no espírito, como instrumentos de fundamentação para a apreensão de outras verdades. São as ideias inatas que não estão sujeitas a erro, pois vêm da razão, independentes das ideias que vêm de fora, formadas pela ação dos sentidos, e das outras que nós formamos pela imaginação.

Cabe ressaltar que Rorty considera Descartes, o fundador da filosofia moderna, na medida em que resulta de ser o inventor da mente. Como foi demonstrado, na perspectiva de Rorty a atual ideia de mente, tão intuitiva para todos nós, é em última instância uma invenção de Descartes. Mesmo falando de certos pensadores que o antecederam como os medievais com a noção de essência intelectual e inclusive Platão e Aristóteles se poderia dizer tratar-se dessa problemática na perspectiva da “mente como razão”.

Rorty utiliza também outra metáfora para falar sobre os materialistas, denominando-os de antipodianos, afirmando que eles eram de um planeta chamado Antipodéia e que “faziam referência a uma escola de filósofos quase esquecida, centrada na Austrália e na Nova Zelândia” (RORTY, 1994, p. 83), e que eram indivíduos que não relacionavam suas ações com estados mentais e estavam envolvidos em estudos sobre a neurologia e a bioquímica.

Dito de outro modo, os antipodianos eram seres ficcionais que habitavam um planeta para desnaturalizar a perspectiva da mente como espelho da natureza. Essa metáfora se constitui de bons exemplos sobre possibilidade de outras formas de pensamento. Eles, desse modo, eram muito semelhantes a nós, porém não sabiam que tinham mentes, nem o que significavam os estados mentais. Dessa maneira, toda a sua comunicação era voltada para relatos de seus estados, quando sentiam dor, poderiam falar assim: “Ooh! Fibras – C estimuladas! Esta comunicação sugere que eles sentem exatamente do mesmo modo que sentimos quando dizemos: Dor” (RORTY, 1994, p. 90), mas não tinham noções como sentir sensações de dor.

Rorty pensa, então, a vinda de uma expedição chegada a Terra, trazendo consigo alguns filósofos, com a tentativa de traduzir os modos de apreensão antipodanos para os terráqueos. A possibilidade de ruptura com o usual é: o passo primeiro para a desfamiliarização de noções que foram naturalizadas. Pode-se inferir com essa metáfora que Rorty sugere que a chamada cisão ontológica, que produziu os dualismos mente *versus* corpo, são noções familiarizadas na nossa cultura criada por um tipo específico de vocabulário. Segundo Rorty, os materialistas antipodanos veem nossa noção de “mente e matéria” como um reflexo de um desafortunado desenvolvimento linguístico.

Em suma, a imagem do espelho da natureza, então, está prestes a produzir uma nova concepção de filosofia. Trata-se de uma filosofia entendida como a teoria do conhecimento que, de maneira consistente com essa imagem, deve ser entendida como uma teoria unificada da representação, capaz de silenciar o cético. Essa é uma ideia do século XVII, especialmente de Locke, e que chegará à maturidade com Kant.

Para Rorty, estar preocupado com assuntos filosóficos era estar preocupado com o que os olhos não podiam ver, nem os ouvidos ouvir, e que tanto a substância “não-extensa” quanto as “não-espacialidades” atuais serão consideradas questões filosoficamente mais respeitáveis. Entretanto, os filósofos contemporâneos, após atualizar Descartes, são dualistas sem que o dualismo faça diferença para as preocupações humanas ou científicas. Desse modo, na medida em que o dualismo se reduz a simples insistência de que “dores e pensamentos” não tem lugares, nada pairam sobre a distinção mente e corpo.

### **2.3 Objeções de Rorty a uma “teoria do conhecimento”**

O surgimento da epistemologia é visto negativamente por Rorty, pois as dificuldades insanáveis da epistemologia desviam a atenção dos filósofos de questões que o neopragmatista considera realmente importantes, questões que têm a ver com a busca e maneiras de evitar o sofrimento físico e moral das pessoas. Também pelo fato de o paradigma epistemológico querer assumir que os seres humanos devam ser regulados pela ideia de verdade redentora do mundo, o que para Rorty parece imaturo.

Conforme Rorty (1994, p. 56), a filosofia foi colocada como uma disciplina muito elevada na qual estava sob o seu poder o mais superior de todos os conhecimentos, ou seja, a demonstração do funcionamento metafísico da mente. Do mesmo modo, para o filósofo, esse saber é responsável por um tipo de conhecimento especial, o “conhecimento das coisas mais

elevadas e mais puras”. Rorty considera que a matemática, a física teórica, a filosofia era considerada o saber que dominava os universais, um saber absoluto no qual possa haver uma concordância em terreno comum. Assim, sugerir que não há “universais”, que são *flatusvocis*, ou seja, o universal é um puro nome, um *flatusvocis*, pura emissão fonética, é colocar em perigo nossa qualidade de únicos.

Na leitura de Rorty, constata-se que por toda a literatura da filosofia clássica há uma predominância da busca de conhecimento exato. A Filosofia procurou por uma ciência que a regesse e a fundamentasse com o propósito de ser uma base reguladora para um conhecimento de mundo, colocando assim a epistemologia como a esperança de se possa obter uma concordância como um sinal de existência de um terreno comum.

Rorty nos ensina que a noção de uma disciplina autônoma chamada de “filosofia” com a função de exercer um julgamento sobre religião e ciência é um fato bastante recente. Nem mesmo Descartes e Hobbes ao denunciarem a filosofia escolástica pensaram em oferecer uma teoria do conhecimento ou uma metafísica melhor. As distinções entre os campos da filosofia ainda não estavam traçadas. Na verdade, esses filósofos lutavam para que o mundo intelectual estivesse seguro para Copérnico e Galileu. Hobbes definiu a “filosofia” como “tal conhecimento dos efeitos das aparências, como o que adquirimos por um raciocínio verdadeiro a partir do conhecimento que temos previamente das suas causas de geração” (RORTY, 1994, p. 140). A filosofia tentava sair dos moldes eclesiásticos para a busca da ciência fundamentadora, tendo se convertido em teoria do conhecimento.

Portanto, foi a partir de Kant que a nossa moderna distinção filosofia-ciência passou a predominar. A partir desse horizonte surge a questão da demarcação da filosofia em relação à ciência tornando possível que o centro de discussão da filosofia se desenvolva a partir de uma “teoria do conhecimento”. Só a partir de Kant que esta noção de “teoria do conhecimento” passa a ser incorporada às estruturas das “instituições acadêmicas e às autodescrições imutáveis e irrefletidas dos professores de filosofia [...]” (RORTY, 1994, p. 140).

Rorty enfatiza que devemos ao século XVII, especialmente a Locke, a noção de uma “teoria do conhecimento”, baseada em “processos mentais”. Que devemos a Descartes, a noção de “a mente” como uma entidade separada a qual ocorrem “processos”. Ao século XVIII, e especialmente a Kant, a noção de filosofia como um tribunal da razão pura, sustentando ou negando as asserções do resto da cultura; mas essa noção Kantiana pressupunha aquiescência geral às noções lockeanas dos processos mentais a as noções cartesianas de substância mental

(RORTY, 1994, p. 20). Como se observa, Rorty enfatiza que a noção de teoria do conhecimento do século XVII é diferente daquela postulada pela filosofia de Kant.

A imagem da filosofia centrada na epistemologia obteve aceitação geral na filosofia apenas após Hegel, como uma forma de livrar a filosofia do idealismo. Também porque o idealismo alemão havia cessado de dominar no cenário intelectual. O movimento “de volta a Kant” foi um fenômeno que teve a pretensão de separar a filosofia da ideologia e da emergente psicologia empírica e de dar esse caráter que a disciplina tem até hoje.

Rorty explica que a expressão “teoria do conhecimento” só ganhou notabilidade “depois que Hegel se tornou rançoso”, isto é, depois que se tornou obsoleto. Rorty explica que o hegelianismo produziu uma imagem da filosofia como disciplina que tanto “completava como engolia” as outras disciplinas ao invés de fundamentar. Além disso, com Hegel a filosofia tornou-se popular; “desafiava os professores de filosofia a incorporarem o espírito do mundo em vez de simplesmente prosseguirem com seu *fach*” (RORTY, 1994, p. 143, grifo do autor), isto é, em seus compartimentos e áreas de saberes.

Rorty desenvolve um estudo sobre a profissionalização da filosofia e sua redução à uma teoria do conhecimento e se compromete em contar a história sobre como a “filosofia-enquanto-epistemologia” atingiu a auto certeza no período moderno. Contra essas ideias, Rorty (1994, p. 144) declara que vai apoiar as afirmações comuns a Wittgenstein e Dewey que:

[...] para pensar no conhecimento como apresentando um ‘problema’, e mais, um problema sobre o qual deveríamos ter uma ‘teoria’, é preciso encarar o conhecimento como uma reunião de representações – uma visão de conhecimento que, tenho argumentado, era um produto do século XVII. A moral a ser extraída é que se esse modo de pensar em conhecimento é opcional, então a epistemologia também é, e também a filosofia como tem sido compreendida desde a metade do último século (RORTY, 1994, p. 144).

Conforme Rocha (2012), Rorty continua sua crítica à teoria do conhecimento ao afirmar que a epistemologia moderna é uma tentativa de legitimação das nossas pretensões ao conhecimento do que é real, mas também uma tentativa para legitimar a própria reflexão filosófica, um persistente exercício, entre muitas razões, uma vez que o início da nova ciência deu gradualmente conteúdo à noção de conhecimento obtido por interrogação metodológica da natureza.

Descartes foi um continuador da filosofia da introspecção e da intuição intelectual. A invenção da mente por Descartes, sua articulação com crenças e sensações de Locke deu aos filósofos um solo onde pisar, proporcionou um campo de investigação que, diferente das

opiniões dos filósofos antigos, o trabalho investigativo supunha a adoção de um método em busca da *certeza* e que pudesse se afastar da *doxa*. Dessa forma, Locke tornou a mente uma ciência do homem, a ciência moral enquanto oposta à ciência natural. Rorty conclui que:

[...] este projeto de aprender mais sobre o que podíamos conhecer, e como poderíamos conhecê-lo melhor, estudando como nossa mente funcionava, iria ao final ser batizado de “epistemologia”, mas antes que o projeto pudesse chegar à plena autoconsciência, era preciso que se encontrasse um modo de torná-lo não-empírico. [...] Embora Locke houvesse retido o novo espaço interno das pesquisas, o funcionamento da recém inventada mente cartesiana. O sensualismo de Locke não era ainda um candidato talhado para a posição vaga de “rainha das ciências” (RORTY, 1994, p. 145).

O trabalho de Locke estava à procura por erigir uma ponte que conectasse o espaço interno ao espaço externo. Rorty enfatiza que a perspectiva sensualista de Locke o retirava da cena em vista da dificuldade de um modelo não-empírico. Foi com Kant que a filosofia consolidou-se construindo um argumento no qual o conhecimento vem dos próprios sentidos, ou seja, conhecimento empírico, mas, ocorre que, a partir do momento em que captamos as coisas do mundo, elas são síntese dentro da nossa mente pelo qual já estão previamente organizadas.

Não se resta dúvida de que o nosso conhecimento começa pela experiência; é efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em acção a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afectam os sentidos e que, por um lado, origina por si mesmos as representações e, por outro lado, põe em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis no conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início (KANT, 1989, p. 36, grifo do autor).

Segundo Rorty (1994), mesmo Kant se esforçando para admitir a importância do conhecimento derivado da nossa experiência, conclui e admite que existem conhecimentos que não têm essa origem, portanto o neopragmatista sustenta que: “Kant reconciliou, assim, a afirmação cartesiana de que apenas podemos ter certeza sobre nossas ideias com o fato de que já tínhamos certeza - conhecimento *a priori* - sobre o que não parecia ser ideias” (RORTY, 1994, p. 145, grifo do autor). Nesse sentido, conhecimentos *a priori*, ou seja, aqueles que não vêm da experiência são construídos sobre a base de raciocínios. Assim, partindo dessa prerrogativa, Kant afirma a necessidade de um tipo de conhecimento que seja independente da experiência, diante disso, “tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos



empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência” (KANT, 1989, p. 53, grifo do autor).

Em relação à filosofia transcendental, Rorty faz uma crítica sobre a pretensão e a ideia de fundamentar o conhecimento por meio de uma razão reguladora de natureza apriorística, segundo o qual se alcançaria os princípios supremos da razão. Desse modo, a *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781, tem como objetivo demonstrar as categorias usadas no pensamento e a articulação entre os dados da sensibilidade e da inteligibilidade. Logo, ocorre que Kant termina por privilegiar as categorias a apriorísticas do conhecimento em detrimento da realidade sensível. Assim, Kant afirma, “a filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos a priori” (KANT, 1989, p. 25). Nessa perspectiva:

Kant colocou a filosofia “na trilha segura de uma ciência” colocando o espaço externo dentro do espaço interno (o espaço da atividade constituinte do ego transcendental) e, então, afirmando a certeza cartesiana sobre o interno para as leis do que previamente se pensava ser o externo (RORTY, 1994, p. 145).

Desse modo, Kant pôs a filosofia como conhecimento das realidades metafísicas, vinculando-se à noção de conhecimento como fundamento. Para Rorty, Kant revisita alguns aspectos da construção da filosofia moderna a partir de feições da epistemologia como um campo da certeza. Ele argumenta que Kant substituiu a visão fisiológica da compreensão dos fenômenos mentais pelo tema mítico da psicologia transcendental e isso foi o ponto alto para que a epistemologia como disciplina atingisse sua maioridade. Kant, na crítica de Rorty, “elevou” a ciência do homem de um nível empírico para um apriorístico.

Rorty destaca três fatores que ajudaram a filosofia à constituir-se como epistemologia. Primeiro (1º), o tema central da epistemologia que trata de duas espécies de representações dos fenômenos: as formais (conceitos) e as materiais (intuições) dando continuidade aos dualismos da filosofia antiga e escolástica. Segundo (2º), por associar a epistemologia a um projeto de moralidade, isto é, a epistemologia foi capaz de entrar no papel da metafísica como fiadora das pressuposições de moralidade. E terceiro (3º), a ideia que se tem da epistemologia como uma ciência fundamentadora, uma disciplina com a prerrogativa técnica de descobrir as características, estruturais, formais, lógicas, fenomenológicas de qualquer área do conhecimento. Por fim, capacitou os professores de filosofia a se verem como supervisores da cultura.

Em suma, Rorty escreveu que a filosofia representacionista e mentalista foi apresentada desde a tradição platônica, mostrando que a ideia de mente, como uma espécie de olho interno, o *noûs*, o pensamento que apreende o universal (*theoria*), é uma marca presente na tradição filosófica. Essa capacidade de apreensão da realidade nos dotaria de uma essência especular. Na visão cartesiana, um olho interno inspeciona as representações mentais, a consciência pensante produz certeza e verdades indubitáveis. A consciência deve-se à faculdade que produz representações acuradas (iguais ao mundo, objetivas).

A “essência especular” é uma noção que Rorty considera perfeitamente dispensável no seu sentido epistemológico, uma vez que dela deriva a noção metafísico-epistemológica de exatidão da representação como fonte da verdade. Assim, pode-se constatar que tais filósofos modernos se centravam na ideia de que a mente é o espelho do mundo e que o conhecimento é uma representação.

No século XIX, a ideia de filosofia como uma base fundamentadora para outras áreas do conhecimento foi consolidada nos escritos neo-kantianos, tornando, segundo Rorty, uma área na qual se tocava o fundo, que se podia encontrar o vocabulário e as convicções que permitiam explicar e justificar a própria atividade com atividade intelectual. Com essa pretensão, a filosofia trouxe para si mesma a ideia de fundamentadora de todo o conhecimento, conhecido uma vez o papel dos filósofos seria se o de investigar o que é a mente e se o mundo pode ser conhecido por ela.

De acordo com Rorty (1994, p. 55), a filosofia representacionista, que foi descrita pela metáfora do espelho, tornou-se como algo inatingível; um trabalho que só pode ser realizado por criaturas extra-humanas:

[...] os espelhos são feitos de uma substância que é mais pura, de grão mais fino, mais sutil, mais delicada que a maioria delas. Diferentemente do nosso baço, que, em combinação com os outros órgãos igualmente densos e visíveis, respondia pelo grosso do nosso comportamento, nossa essência especular é algo que partilhamos com os anjos, mesmo se eles choram nossa ignorância de sua natureza (RORTY, 1994, p. 55-56).

Rorty afirma que a filosofia, seja na versão escolástica (com suas teses teológicas), seja no mundo moderno (com o advento do sujeito do conhecimento e suas possibilidades de conhecer a realidade), a maneira de conceber tais processos se dão ainda com base na herança platônica (na divisão entre o mundo das ideias e o do mundo sensível). Todavia, Rorty observa

que, muito embora hoje tenham poucos que ainda acreditem nas ideias platônicas, a imagem dessa essência especular ainda permanece conosco.

### 3 A FILOSOFIA ANTIRREPRESENTACIONISTA EM RORTY

Este capítulo tem por finalidade apresentar a argumentação rortyana acerca das objeções a uma teoria do conhecimento como “fundamento”. O objetivo é apresentar razões que justifiquem uma filosofia sem fundamentos, ou seja, uma filosofia antirrepresentacionista. Rorty resgata a teoria da verdade dos pragmatistas clássicos enquanto teorias que ajudam a nos afastar do platonismo. Resgata também as filosofias antirrepresentacionista que romperam com o paradigma da mente. Nesse sentido, será feito em seguida uma discussão sobre as divergências entre epistemologia e hermenêutica, e a contribuição desta última para a proposta rortyana de uma filosofia da redescoberta.

#### 3.1 Conhecimento sem fundamento

Compreende-se que conhecer as verdades gerais pela interiorização de universais tornou a filosofia poderosa para tornar-se substitutiva para as crenças universais. Para Rorty, a Epistemologia foi associada a uma ideia de estrutura da mente, trabalhando no conteúdo empírico para produzir em si mesmos pensamentos, representações que espelham corretamente a realidade. Porém, Rorty não aceita esta compreensão e defende inclusive que saíamos do âmbito do debate das epistemologias, pois a filosofia representacionista nos levará sempre a formulação de *pseudoproblemas*.

Ao se contrapor à teoria do conhecimento de caráter objetivista, Rorty resgatou do pragmatismo a rejeição à metáfora do conhecimento do espectador e a crítica à dualidade cartesiana entre mente e corpo. Os pragmatistas clássicos, especialmente James e Dewey, haviam denunciado a metáfora ótica (conhecer é ver). Como é sabido, para esses filósofos, suas ideias acerca da realidade afastavam-se da ideia platônica de que há uma realidade fora do espaço e do tempo e que podemos chegar até ela por interiorização de universais. Para os pragmatistas a verdade não era vista como correspondência a realidade. De tal modo:

Para os pragmatistas, as frases verdadeiras não são verdadeiras porque correspondem à realidade, e, portanto, não nenhuma necessidade de nos preocuparmos a que espécie de realidade, se é que existe alguma, corresponde uma frase dada- nenhuma necessidade de nos preocuparmos com aquilo que a “torna” verdadeira (RORTY, 1982, p. 16).

Logo, é de pouca relevância para os pragmatistas preocuparem-se com aspectos relacionados à busca incessante da verdade, uma vez que tal busca não possui nenhum caráter útil para esses filósofos. A intenção de Rorty é situar o debate realizado pelos pragmatistas clássicos como forma de corroborar com o seu posicionamento antirrepresentacionista. Nesse sentido, ao mudar a pauta da filosofia, ele nos convida a perceber que não há necessidade de nos preocuparmos se tal frase é verdadeira porque corresponde à realidade, mas, antes de tudo, “que tenhamos determinado o devemos fazer, se existe alguma coisa na Realidade que torne esse ato no ato bom de praticar (RORTY, 1982, p. 16).

Prontamente, Rorty constata que os pragmatistas não se concentraram e deram valor ao platonismo ou ao kantismo, eles não estavam preocupados em pensar que algo não espacial e temporal tornam verdadeiros os juízos morais. No centro de tal discussão, os pragmatista se veem atacados tanto por platonistas quanto por positivistas. Ora, enquanto os platonistas os veem como filósofos marcados por uma espécie de positivismo de espírito confuso, os positivistas os veem como ajudando os platonistas por não aplanarem a distinção entre verdade objetiva e a representação desta verdade pela linguagem.

Rorty afirma que os pragmatista têm uma dificuldade em lidar com sua posição, pois eles têm que lutar com o pensamento hegemônico a partir de um antiplatonismo liberal. Rorty argumenta que talvez os pragmatista precisassem de armas distintas daquelas dos positivistas para ter mais êxito ao atacar Platão. Em que pese essa observação, Rorty (1982, p. 17) argumenta que os pragmatistas “partilham com os positivistas na da visão baconiana e hobbesiana de que o conhecimento é poder, ou seja, uma ferramenta para enfrentar com êxito a realidade”. Diferentemente dos positivistas, os pragmatistas “levam esta posição ao extremo, coisa que os positivistas não o fazem e se deixam envolver completamente com a noção de verdade como correspondência” (RORTY, 1982, p. 17).

Para o pragmatismo clássico, representados sobretudo por Dewey, James, Pierce, a questão da verdade é vista mais como um objeto de investigação do que um conceito a ser estabelecido. Por isso, pode-se dizer que a teoria pragmatista surgiu menos com a intenção de ser uma teoria e mais com a perspectiva de encontrar regras de conduta para quem procura a verdade.

De acordo com o pragmatismo, a experiência consente uma previsibilidade do posterior a partir de sua crítica formada. Assim, uma verdade não será reconhecida simplesmente por poder ser confrontada com dados extraídos de uma experiência que já tenha ocorrido, mas sim por ser susceptível de qualquer uso na experiência futura. Desse modo, a previsão desse

provável uso, ao lado do reconhecimento de suas demarcações, condições e resultados, compõe a aceção dessa verdade.

De acordo com Ghiraldelli (2007, p. 13), “na ótica de James o pragmatismo era um ‘método para a verdade’. Esse método deveria superar divergências que, no tempo dele, eram tratadas como disputas entre as propostas metodológicas do ‘racionalismo’ e do ‘empirismo’”. Nesse sentido, de acordo com tal perspectiva:

O pragmatismo deveria ser um coadjuvante em um trabalho específico: qualquer pessoa poderia optar melhor por um enunciado - o verdadeiro - e descartar o outro - o falso -, levando em consideração a questão da coerência e da correspondência, mas de uma forma a não dar as rédeas do processo a uma definição prévia. Pois dar as rédeas do processo a tais teorias seria, novamente, voltar ao dilema filosófico de definir a verdade. Ou seja, o pragmatismo deveria ser instrumental, capaz de colaborar com procedimentos de decisão diante de enunciados, e é claro, de ações (GHIRALDELLI, 2007, p. 15).

Quando Rorty recupera o debate sobre a teoria da verdade dos pragmatistas, ele pretende analisá-la sob o ponto de vista do aspecto em que estes filósofos são louvados, ou seja, pelas suas críticas ao platonismo. Entretanto, Rorty se depara com a crítica dos filósofos analíticos e não analíticos que consideram respectivamente que os pragmatistas nesta crítica não foram suficientemente rigorosos e nem suficientemente radicais. Além dessas tradições, se considerarmos a tradição “antifilosófica” do pensamento contemporâneo francês e alemão, esses também consideram que os pragmatistas americanos não romperam totalmente com o positivismo (RORTY, 1982, p. 18). Mas Rorty não aceita tal objeção, desse modo ele enfatiza:

Não penso que nenhuma destas atitudes de rejeição seja justificada. Na descrição da filosofia analítica recente que fiz em *Philosophy and Mirror of Nature*, a história desse movimento foi marcada por uma gradual “pragmatização” dos princípios originários do positivismo lógico. Na descrição da filosofia “continental” [...] James e Nietzsche fazem críticas paralelas do pensamento do século XIX. Mais ainda, a versão de James é preferível, porque evita elementos “metafísicos” de Nietzsche que Heidegger critica e, no que a eles respeita, os elementos “metafísicos” de Heidegger que Derrida critica. Na minha maneira de ver, James e Dewey não só estavam à espera do fim da estrada que a filosofia analítica percorria, mas estão à espera no fim da estrada que, por exemplo, Foucault e Deleuze estão atualmente a percorrer (RORTY, 1998, p. 18, grifo do autor).

Com isso pode-se afirmar que o pragmatismo não queria que a metafísica apresentasse o mundo como um dado constituído, do mesmo modo não queria que a epistemologia o colocasse como a favor da razão em detrimento da experiência. Como consequência desse pensamento, tanto James quanto Dewey afirmavam que “enunciados, para serem chamados de

verdadeiros ou falsos, deveriam passar pelo crivo da ‘assertividade garantida’ (*warranted assertibility*)” (GHIRALDELLI, 2007, p. 15, grifo do autor). Dewey explicava o procedimento dizendo que os enunciados, para serem chamados de verdadeiros ou falsos, deveriam passar pelo crivo da “assertividade garantida”, tal condição seria como uma espécie de selo de garantia. Na apresentação do livro de Richard Rorty, “Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América”, Ghiraldelli Jr. comenta o que John Dewey quis dizer com esse termo:

Se você compra um relógio e ele está “na garantia” e, então, quando você chega em casa ele começa a dar problemas, a não funcionar, você volta onde comprou e o vendedor cede diante do selo de “garantia”, isto é, ou o vendedor conserta gratuitamente o relógio ou lhe dá um novo. Ou seja, o relógio estava dentro de um espectro de experiências ocorridas ou possíveis (ou experimentos) que previam que ele não quebraria em X espaço de tempo em Y condições, e se ele quebrou, deve ser substituído gratuitamente na medida em que, naquele tempo válido da “garantia” ele não podia ser quebrado – esta é a ideia de verdade enquanto “warranted assertibility”. (GHIRALDELLI, 1999, p. 18).

Ainda de acordo com sua argumentação, com essa visão da ciência, como sendo autocorretiva, compreende-se que o pragmatismo clássico buscou “a doutrina para além do cientificismo de Peirce, afirmando que a verdade é aquilo em que “vale a pena acreditar” ou “o que é bom para nós de se acreditar” (GHIRALDELLI, 2007, p. 16).

Rorty analisa também o desenvolvimento da filosofia analítica e sua culminância em concepções que buscam anular as distinções positivistas, à maneira dos pragmatistas, entre semântico e pragmático, o analítico e sintético, o linguístico e o empírico, a teoria e a observação, sobretudo, em autores como: Quine, Wittgenstein (o segundo), Sellars e Davidson. Tais posições ampliam as concepções de linguagem para além da tradição epistemológica cartesiana e da tradição idealista de Kant. Nos permitem ver a linguagem para além da relação sujeito e objeto e muito menos como um *medium* para formar representações da realidade. A linguagem constitui-se como parte do comportamento dos seres humanos.

Com base na posição naturalista e behaviorista, Rorty cuida em apresentar um paralelo entre tais posições e a de pragmatistas como Dewey, que considerou a linguagem como um instrumento mais do que representações. Não existe, portanto, uma maneira de pensar sobre o mundo quer sobre os nossos propósitos a não ser usando a linguagem. De acordo com Rorty (1982), a linguagem é usada para nos expressarmos, nos criticarmos, nos expandirmos, nos exercitarmos; assim como exercitamos nossos corpos, os fortificamos e crescemos. Não procede, nessa posição, uma visão metafísica que, conforme o autor, coloque a linguagem como

uma realidade última. As artes e as ciências, a filosofia como autorreflexão e integração são modos de fortificação e expansão da linguagem, mas a tentativa de dizer que tais frases representam verdadeiramente o mundo é uma tarefa impossível. A partir dessas considerações, Rorty encarrega-se de analisar a propósito das teorias da verdade na tradição pragmatista, apontando três caracterizações do que expressam o pragmatismo no tocante à teoria da verdade.

A primeira (1ª) caracterização, nos mostra que o pragmatismo é “antiessencialista aplicado a noções como verdade, conhecimento, linguagem, moralidade, e objetos semelhantes da teorização filosófica” (RORTY, 1982, p. 233). Desta maneira, a verdade não representa fatos intrinsecamente. Rorty inclui essa afirmação à concepção de James na qual relaciona o “verdadeiro” como “o que é bom à maneira da crença” (RORTY, 1982, p. 233). Assim, dito de outro modo, a verdade não tem uma essência, e não há nada a ser dito sobre ela que seja mais profundo.

É válido ressaltar que a verdade como correspondência está relacionada a uma descrição linguística à uma visão de mundo como ele é, no qual devemos relacionar os enunciados descritos com o que consideramos que o mundo seja, “de tal maneira que as frases que cremos serem verdadeiras tenham estruturas internas isomorfas das relações entre coisas no mundo” (RORTY, 1982, p. 23). Portanto, Rorty conclui que quando a mente entra em trabalho de reflexão, se entrega a múltiplas visões, sua atividade é mais próxima da decisão do que *fazer* do que de decidir com exatidão sobre a representação. Para os pragmatistas é no vocabulário da prática, da ação, não no vocabulário da teoria ou da contemplação, “onde podemos dizer algo de proveitoso sobre a verdade” (RORTY, 1982, p. 234).

A segunda (2ª) caracterização rortiana da teoria da verdade do pragmatismo é definida da seguinte maneira: “Não há diferença epistemológica entre a verdade do que é e a verdade do que deveria ser, assim como não há diferença metafísica entre fatos e valores, nem diferença metodológica entre moralidade e ciência” (RORTY, 1982, p. 235). Desse modo, Rorty afirma que epistemológica agiu de forma errada quando buscou a essência da ciência e quando reduziu a racionalidade ao “mito da sujeição às regras”. De acordo com a perspectiva problematizada por esse mito, a vida da razão não é o exercício da conversação socrática, mas a busca por um estado iluminado. Seria esta, uma tentativa de substituir a *phronesis* pela *theoria*. A filosofia platônica centrada na epistemologia baseia-se na busca por esses procedimentos (RORTY, 1982, p. 235). Assim sendo, o:



[...] erro básico tem origem na noção de que onde não há objetos para correspondência não temos esperança de racionalidade, mas apenas de gosto, paixão e vontade. Quando o pragmatismo ataca a noção de verdade como precisão de representação está desse modo a atacar as distinções tradicionais entre razão e desejo, razão e apetite, razão e vontade. Porque nenhuma dessas distinções tem sentido a menos que a razão seja pensada segundo o modelo da visão, a menos que persistimos no que Dewey chama “a teoria contemplativa do conhecimento” (RORTY, 1982, p. 236).

A terceira (3ª) caracterização do pragmatismo, que por sua vez é a que Rorty tem por preferência, é aquela que considera o caráter da contingência, uma vez que a mesma utiliza a conversação como forma de orientação. De tal modo, que rejeitar a contingência é nos tornarmos programados. Logo, à ideia exposta por Rorty, o filósofo faz crítica a formação da ideia platônica de que atingiríamos a verdade após transpor o reino das hipóteses, ou de que a verdade iria realizar quando houvesse uma sintonia com a voz de Deus no coração dos cristãos, ou ainda, quando houvesse o esvaziamento da mente pela procura do indubitável na perspectiva dos cartesianos. Desse modo, abandonar a vontade da verdade como representação exata constitui, nas palavras de Nietzsche, abandonar o “conforto metafísico”, mas, por outro lado, podemos ganhar um “sentido de comunidade renovado” (RORTY, 1982, p. 237).

Rorty se apoia no conceito de contingência do pragmatismo, como forma de considerar o nosso ponto de partida do filosofar, a nossa condição humana; e de considerar a contingência como espaço da conversação. Assim, esse espaço da filosofia significa um novo sentido para a comunidade. O comprometimento com a nossa comunidade, a nossa tradição política, é ressaltada, pois é muito mais útil do que a busca pela natureza das coisas ou por uma essência especular.

Rorty destaca que o que importa é a nossa lealdade para com outros seres humanos, sobretudo aqueles que se arrastam para as trevas, para a dor e o sofrimento. A nossa esperança reside em sermos solidários e não em compreender o bem da coisa. Nesse esforço de superação da epistemologia pela adoção da filosofia social e política, Rorty enfatiza que a “nossa glória está na nossa participação em projetos humanos falíveis e transitórios, mas não na nossa obediência a permanentes obrigações inumanas” (RORTY, 1982, p. 237).

Portanto, compreende-se que a ideia de buscar por uma verdade redentora, universal não é o propósito de Rorty. De acordo com Ghiraldelli (2007, p. 17), a maioria dos pragmatistas, “sempre tenderam a trabalhar na investigação de procedimentos para julgar discursos, e não com a ideia de ver se enunciados correspondem ou não ao mundo, ou se representam exatamente o mundo ou não”.

### 3.2 O holismo como objeção ao representacionismo

A palavra “holístico” foi criada a partir do termo “holos”, que em grego significa “todo” ou “inteiro”. O princípio geral do holismo foi formulado por Aristóteles na sua *Metafísica* quando afirma que: *O todo é maior do que a simples soma das suas partes*. O holismo é um conceito criado por Jan Christiaan Smuts em 1926, que o descreveu como a “tendência da natureza de usar a evolução criativa para formar um ‘todo’ que é maior do que a soma das suas partes”. A utilização do termo no discurso filosófico é apresentada como uma maneira de entender a realidade em toda a sua complexidade e não mais em esquemas dualísticos. Ghiraldelli (1999) tem caracterizado o holismo de Rorty nos seguintes termos:

Para Rorty, o holismo está no centro da posição pragmatista na medida em que ser pragmatista é ser contextualista ou antiessencialista. As sentenças, portanto, diferem apenas por graus e não por espécie. A distinção tradicional entre o significado - aquilo que é próprio da coisa, lhe é intrínseco, e a significação - aquilo que lhe é contingente, extrínseco, perde seu valor. As características do holismo de Rorty são: "1) não existe algo como a característica não relacional de x; 2) conhecer x é algo que tem a ver com colocá-lo em relação com uma série de outras coisas; 3) conhecer x é lidar com x. As duas primeiras teses são nitidamente holísticas, contextualista, a terceira cumpre a função de um arremate mais especificamente pragmatista. A sustentação dessas três teses conjuntamente não permite a adoção da ideia de que há aparência e essência, de que conhecer é se apropriar ou representar essências ou modelos aproximados delas (GHIRALDELLI, 1999, p. 32).

Rorty no esforço de desconstrução da filosofia fundacionista se apropria de autores contemporâneos que lhes darão suporte para esta empreitada. Ele privilegia nesse debate autores como Davidson, Sellars e Quine. Para Rorty, o holismo de Davidson, que tem a possibilidade de comparação entre esquemas conceituais alternativos (o *a priori* conceitual necessário para a constituição da experiência, sendo que conceitos diferentes constituem mundos diferentes), mina também a possibilidade de fundamentação de nossas crenças confrontando com o “mundo em si”: “sem as noções de ‘o dado’ e de ‘o *a priori*’ não pode haver noção de ‘constituição da experiência’. Assim sendo não pode haver conhecimento de experiências alternativas, ou de mundos alternativos, a serem constituídos pela adoção de novos conceitos *a priori*” (RORTY, 1982, p. 57). O argumento de Davidson conduz, segundo Rorty, ao pragmatismo de Dewey:

[...] a noção de “o mundo” que é correlativa com a noção de “esquema conceptual” é simplesmente a noção kantiana de uma coisa-em-si, e que a dissolução que Dewey faz das distinções kantianas entre receptividade e espontaneidade e entre necessidade e

contingência leva assim naturalmente à dissolução da noção de “o mundo” do verdadeiro crente realista (RORTY, 1982, p. 69).

O representacionismo reproduz as velhas dicotomias em que a mente passa a ter papel superior aos sentidos, por exemplo. Assim sendo, podemos até representar o mundo, mas consciente que nossas crenças são sempre sujeitas à correção, portanto, a representação exata do mundo não existe na doutrina de Rorty. De tal modo, Rorty produziu uma filosofia no contexto da chamada virada linguística, isto significa que a categoria kantiana da razão pode ser substituída pela compreensão dos humanos como seres linguísticos. Para o filósofo, diferente do representacionismo, não conseguimos ter acesso ao mundo, a não ser de uma determinada descrição linguística que fazemos sobre ele, ao afirmar que:

A questão sobre se há alguma coisa para os filósofos invocarem a fim de salvar o modo segundo o qual *nós* vivemos agora, o modo como *nós* falamos agora – algo para além de *nosso* próprio pequeno momento na história do mundo- é o ponto de debate decisivo entre representacionistas e filósofos da prática social. Mais genericamente, é o ponto de debate decisivo entre uma aproximação da filosofia que toma por outorgado o que Rosenberg chama o “mito da mente à parte” e uma aproximação que assume que algo é, de fato, largado no regaço do filósofo – a saber, o seu próprio saber-fazer linguístico, ou mais genericamente, seus próprios padrões de raciocínio prático, os modos através dos quais sua comunidade lida de maneira proveitosa com o mundo (RORTY, 1997, p. 214, grifo nosso).

Desse modo, para Rorty, não faz sentido que a nossa linguagem descreva exatamente o que o mundo é, da mesma forma que não faz sentido imaginar que uma determinada teoria científica represente fidedignamente a nossa realidade. Para ele, a ciência é verdadeira porque tem o seu sucesso em lidar com o mundo e não porque responde ou represente exatamente o mundo como ele é.

Diante disso, como já foi dito anteriormente, compreende-se que, pela tradição da filosofia, a mesma continuamente buscou torná-la última, segura e fundamentadora de as outras disciplinas, tornando-a assim, a base para todas as outras. Nesse sentido, Rorty (1994) afirma que, ao final do século XIX, os filósofos estavam preocupados com o futuro de sua disciplina, de tal forma que começou a surgir questionamentos da psicologia empírica como por exemplo: “o que precisamos saber sobre o conhecimento que a psicologia não pode nos contar?” Conforme sua perspectiva;

A “naturalização” da epistemologia pela psicologia sugeriu que um fisicalismo simples e relaxado poderia ser o único tipo de visão ontológica necessário. Por outro lado, a tradição do idealismo havia declinado (na Inglaterra e na América) para o que foi bem descrito como “uma continuação do protestantismo por outros meios”. Os

idealistas pretendiam salvar os “valores espirituais” que o fisicalismo parecia negligenciar (RORTY, 1994, p. 171).

De tal modo, desde Descarte a Kant, a ontologia continuamente foi trabalhando a epistemologia como forma de resolver os problemas filosóficos, tendo como objetivo a busca de um mundo seguro. Entretanto, Rorty afirma que houve resistência a esse pensamento como por exemplo, “os reformadores sociais como o jovem Dewey, a proclamar a irrealidade dos problemas e soluções epistemológicas” (RORTY, 1994, p. 172). Do mesmo modo, esses pensadores teciam críticas a verdade como correspondência e ao conhecimento como exatidão de representações. Rorty por sua vez cita alguns filósofos que compartilhavam de tal pensamento, como Nietzsche, Bergson e Dilthey.

Rorty elucida que a filosofia pareceu ter deixado de se preocupar com a busca pela certeza, exatidão e rigor, porém “o espírito de brincadeira que parecia pronto a entrar na filosofia por volta 1990 foi abafado logo no início” (RORTY, 1994, p. 172), pois, a ideia da figura matemática voltou a tomar base à filosofia, desenvolvidas por Husserl (1859-1938) e Russell (1872-1970):

Husserl via a filosofia como aprisionada entre o “naturalismo” e o “historicismo”, nenhum dos quais oferecia “verdades apodíticas” que Kant havia assegurado aos filósofos serem seus direitos inatos. Russell juntou-se Husserl na denúncia do psicologismo que havia infectado a filosofia da matemática, e anunciou que a lógica era a essência da filosofia. Levados pela necessidade de encontrar algo a respeito do que serem apodíticos, Russell descobriu a “forma lógica” e Husserl descobriu as “essências”, os aspectos “puramente formais” do mundo (RORTY, 1994, p 172).

Logo, a descoberta dessas representações privilegiadas deu de volta à filosofia a busca por rigor e certeza. Contudo, seguidores de Husserl e Russell como Sartre e Heidegger, Sellars e Quine, ao mesmo tempo, levantaram os mesmos argumentos contra uma verdade apodítica que Hegel levantou a Kant, colocando a filosofia dentro dos mesmos problemas. Segundo Rorty as intuições e conceitos caíram em descrédito nos últimos movimentos analíticos, sendo questionado o que é dado e o que é acrescentado pela mente, ou que é contingente sendo influenciado pelo o que é dado e o necessário sendo inteiramente dentro da mente e sob seu controle.

À vista dessa perspectiva, Rorty debate os dilemas que a filosofia enfrenta depois da fenomenologia de Husserl e do positivismo lógico de Russell, conversando com algumas vertentes da filosofia analítica e apontando certas continuidades com o Kantismo. O objetivo

de Rorty é ir além das categorias clássicas da filosofia, que segundo ele não encontra mais respaldo ao novo método disponível às ciências sociais.

Do mesmo modo, não se pode falar em natureza da verdade, pois na concepção de Rorty o pragmatismo deveria limitar-se à descrição da concepção do verdadeiro na linguagem. Dessa maneira, nosso filósofo espera que o uso de um método que permita a interpretação dos vocabulários existentes em diferentes contextos, que se ofereça como uma alternativa às categorias epistemológicas tradicionais, que utilize dos discursos, da conversação, da solidariedade, da democracia, tenha um maior valor aos propósitos da filosofia da contingência.

Embora Rorty tenha iniciado sua carreira acadêmica discutindo temas da filosofia analítica, em várias ocasiões, tem feito um paralelo entre esta abordagem e o kantismo, sobretudo, a forma como a filosofia analítica se afasta da história; Rorty desconfia que ela se assemelha ao modelo cartesiano e kantiano como tentativa de resistir à história. Isso envolve tentativas de impor condicionantes a-históricos e reeditar crenças em linguagem fundacionais. Rorty, ao contrário continua com seus filósofos pragmáticos e para tanto se baseia no holismo, no contextualismo ou no historicismo como linha de pensamento no tratamento da questão da verdade.

Rorty, ao proceder ao diagnóstico crítico da filosofia moderna, propõe novas categorias de análise: assim, ao invés de falar em proposições chama-as de imagens, no lugar de afirmações, usa o termo metáforas. A imagem mais cativante da filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho com as mais variadas representações do mundo, algumas exatas, outras não, a serem investigadas por métodos puros, não empírico (NASCIMENTO, 2014, p. 114).

Nesse sentido, a questão da verdade está muito mais associada ao seu uso, sua aplicação e eficácia do que à sua definição a priori. Do mesmo modo, ele prefere usar frases como a de James (1979), para quem a verdade é “o que é melhor para acreditarmos”. Por conseguinte, o seu projeto consiste em minar a confiança na “mente” como algo sobre o qual se deveria ter uma visão “filosófica” ou no conhecimento como algo sobre o qual deveria haver uma teoria do conhecimento.

Partindo desse pensamento, Rorty propõe discutir as críticas dos fundamentos kantianos da filosofia analítica tendo como escopo a crítica behaviorista da estrutura do dado de Sellars e a abordagem behaviorista de Quine à luz da distinção necessário-contingente. Rorty mostra que as teses de ambos se voltaram para um holismo na prática social, argumentando que:

Seu holismo é um produto de seu compromisso com a tese de que a justificação não é uma questão de uma relação especial entre ideias (ou palavras) e objetos, mas de conversação, de prática social. A justificação conversacional, por assim dizer, é naturalmente holística, enquanto que a noção de justificação embutida na tradição epistemológica é redutiva e atomística (RORTY, 1994, p. 176).

Portanto, todos os vocabulários são ferramentas que usamos de acordo com os nossos propósitos, sendo arriscado pensar que os vocabulários representam a natureza intrínseca das coisas, ou seja, ver a mente com um espelho da natureza, mas ao contrário, deve-se pensar o conhecimento com produzido através da conversação e da prática social.

Rorty está demonstrando com base em filósofos respeitados contemporaneamente como a epistemologia tradicional amparada na busca da verdade ou na objetividade do conhecimento pode e deve ser substituída. Para ele, Quine e Sellars atacaram o positivismo lógico argumentando a respeito do privilegio epistêmico sobre certas asserções, enquanto relatos de representações privilegiadas. Para Rorty, de acordo com seu pensamento;

Quine pergunta como um antropólogo irá discriminar as sentenças às quais os nativos invariavelmente e sinceramente aplicam a trivialidades empíricas contingentes, por um lado, e verdades conceituais necessárias, por outro. Sellars pergunta como a autoridade de relatos na primeira pessoa sobre, por exemplo, como as coisas aparecem para nós, as dores das quais sofremos, e os pensamentos que pairam diante de nossas mentes, difere da autoridade dos especialistas (RORTY, 1994, p. 178-179).

Quine atacou, de um lado, a clássica distinção entre verdades analíticas e verdades sintéticas, e, do outro lado, o reducionismo de enunciados em termos de experiência imediata, enquanto os ataques de Sellars referem-se ao “mito do dado”. Ambas as críticas estavam relacionadas às formas racionalistas e empiristas de fundacionismo. Diante desse ponto de vista, Quine afirma que:

[...] foi em grande parte condicionado por dois dogmas. Um deles é a crença em certa divisão fundamental entre verdades *analíticas*, ou fundadas em significados independentemente de questões de fato, e verdades *sintéticas*, ou fundadas em fatos. O outro dogma é o *reducionismo*: crença de que todo enunciado significativo é equivalente a algum construto lógico sobre termos que se referem à experiência imediata. Ambos os dogmas, deverei sustentar, são mal fundamentados. Um dos efeitos de seu abandono é, como veremos, o esfumar-se da suposta fronteira entre a metafísica especulativa e a ciência natural. Outra consequência é a reorientação rumo ao pragmatismo (QUINE, 1985, p. 231, grifo nosso).

Quine por sua vez recusou a visão de significado dos positivistas lógicos com a tese da indeterminabilidade do significado, ou seja, de que o significado não é uma entidade psíquica, contida no âmbito mental, mas é um atributo do comportamento linguístico, não

sendo visivelmente determinável. Dessa maneira, Quine sugere um empirismo atenuado, sem dogmas no qual continua acreditando que o tribunal de qualquer sistema teórico é a experiência, confrontar-se com a experiência, tratando-se de uma doutrina holística do significado.

De tal modo, é plausível dizer que não há como dividir o todo dos enunciados de uma linguagem em enunciados verdadeiros ou falsos em benefício da experiência sendo os sintéticos a posteriori e os enunciados essencialmente verdadeiros, ou seja, os analíticos a priori. Qualquer enunciado, segundo Quine, pode ter de ser revisado ou ter seu valor de verdade modificado em razão de fatos empíricos, porém não isoladamente, mas sim, em conjunto com um corpo de linguagem mais amplo. Rorty conhece a seriedade e o valor de Quine, juntamente com Sellars, para a preparação de sua crítica à filosofia tradicional e moderna voltada para a epistemologia. Para Rorty, segundo seu ponto de vista:

São as críticas de Sellars e Quine, e nesse capítulo interpreto o ataque de Sellars ao dado e o ataque de Quine à “necessidade” como os passos cruciais para minar a possibilidade de uma “teoria do conhecimento”. O holismo e o pragmatismo comuns a ambos os filósofos, e que partilham com Wittgenstein da fase posterior, são as linhas de pensamento dentro da filosofia analítica que desejo desenvolver. [...] elas (as linhas de pensamento) nos mostram que a noção de “representação acurada” é simplesmente um cumprimento automático e vazio que prestamos àquelas crenças que tem sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer (RORTY, 1994, p. 26).

Diante disso, tanto para os nativos quanto para aquele que sente a dor é suficiente saber quais sentenças são verdadeiras, sem saber se são verdadeiras em relação a linguagem ou pela própria natureza. Assim, as asserções são justificadas pela sociedade do que por representações internas privilegiadas.

Portanto, Rorty (1994, p. 179) afirma que “a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite dizer, mais do que o contrário, é a essência do que irei chamar de ‘behaviorismo epistemológico’, uma atitude comum a Dewey e a Wittgenstein”. Desse modo, a justificação dessas asserções perante a sociedade é vista por Rorty também como uma forma de holismo, sem bases metafísicas e idealistas. Portanto, o:

[...] holismo consumado não tem lugar para a noção de filosofia como “conceitual”, como “apodítica”, como selecionando os “fundamentos” do resto do conhecimento, como explicando que representações são “puramente dadas” ou “puramente conceituais”, como apresentando uma “notação canônica” em vez de uma descoberta empírica, ou como isolando “categorias heurísticas transestruturais”. Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos

passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social (RORTY, 1994, p. 176).

Essa nova forma de pensar não permite a legitimação transcendente como fundamentação última. Nesse aspecto, Rorty diz: “somos herdeiros dessa tradição objetivista, centrada na assunção de que nós precisamos nos manter fora da sociedade, o tempo que for necessário, para examiná-la sob a luz de algo que transcenda” (RORTY, 1997, p. 176).

Para Rorty justificar é mostrar como são usados certos jogos de linguagem, qual é o contexto apropriado e qual é a finalidade específica de certo jogo; assim, conhecer não é algo mental, racional, mas séries de procedimentos que se dão em certas relações entre uma pessoa e as proposições que ela emprega (ARAÚJO, 2008, p. 43).

Dessa forma, também os empregos, as formas são variadas, e é incorreto pensar que existe uma ideia incorrigível na mente onde existem entidades para inspecioná-las em dítar como verdadeiras ou falsas. Araújo caracteriza o holismo de Quine com estas considerações:

Quine dilui a linha divisória entre o físico e o mental, mostrando que há, de um lado, descrições, e, de outro lado, normas práticas e valores. Não há por que desviar a função dos relatos para o funil da adequação entre mente e mundo; o conhecimento é um campo de força em que não há asserção imune à revisão. Também para Sellars, a ciência é uma atividade autocorretiva (ARAÚJO, 2008, p. 47).

A crítica de Rorty consiste em considerar que a filosofia continua presa ao pensamento *apriorístico* e transcendente. Para ele, é chegado o momento de considerar que nessa direção epistemológica a filosofia se distanciara mais de suas pretensões originárias. Assim, o autor mostra-se interessado em sair do campo da objetividade e produzir um pensamento que se respalde em uma filosofia social, cultural e política.

Diante disso, Rorty parte de um pensamento que introduz o tema da conversação, procurando rejeitar noções como, absoluto, relativo, verdade. Já que não existe o “olho de Deus” que possa ver como tudo que se passa, a ideia de que tudo é relativo, também perde o sentido, assim, ao invés disso, Rorty propõe que tudo é contingente e mutável.

Por fim, para Rorty o conhecimento sobre as coisas não está em algum princípio universal e atemporal no qual represente a realidade fidedignamente, mas em formas de justificação imersas na prática social efetiva, isto é, também está, em outras formas de saber menos científicos, como as das ciências humanas.



### 3.3 Hermenêutica como possibilidade de uma filosofia antirrepresentacionista

O projeto de Rorty, desenvolvido no livro *Philosophy and Mirror of Nature* (1979), consiste em abandonar a *comensuração* que pertence à epistemologia e adotar a *conversação* que pertence à dimensão hermenêutica. Ao recorrer à hermenêutica, Rorty pretende utilizar um método que permita uma interpretação mais adequada dos vocabulários vigentes em diferentes contextos. Esse método não seria apenas uma alternativa às categorias epistemológicas tradicionais, mas um método de análise dos discursos que ofereceria novas categorias, tais como: conversação, diálogo, solidariedade, ironia, democracia e cultura (NASCIMENTO, 2014). Ainda conforme a autora:

Ao adotar a hermenêutica, Rorty parece estar seguindo[...] a mesma trilha de Dewey na sua proposta de Reconstrução da Filosofia, uma vez que, ali, este último reivindica uma filosofia da ação, um saber que se transforme numa atividade, que seja instrumental no sentido ajudar a pensar e solucionar questões na vida prática dos humanos. Esse saber ajudaria a construir novas relações com o mundo, não mais com a pretensão contempladora dos antigos ou com a pretensão dominadora da ciência moderna, mas sim com a compreensão da complexidade e dos desafios para a produção de uma existência mais razoável em vista dos fins e dos valores humanos (NASCIMENTO, 2014, p. 185).

Nesse sentido, a filosofia para Rorty deveria caminhar em direção ao afastamento da epistemologia. O que ele argumenta é que uma teoria do conhecimento é sempre um desejo de restrição, um desejo de encontrar “fundamentos”. Na verdade, Rorty não está em busca de um objeto sucessor para a epistemologia. Ele visa situar a hermenêutica como uma atividade com a função de preencher a vaga cultural antes ocupada pela epistemologia. Desse modo, Rorty caracteriza a hermenêutica nos seguintes termos:

[...] hermenêutica “não é um nome de uma disciplina, nem de um método para alcançar um tipo de resultados que a epistemologia não conseguiu alcançar, nem de um programa de pesquisa. Pelo contrário, hermenêutica é uma expressão de esperança em que o espaço cultural deixado pela extinção da epistemologia não seja preenchido de que a nossa cultura se tornasse tal que a exigência e confrontação não seja sentida (RORTY, 1994, p. 311-312).

Nesse sentido, essa nova forma de pensar e agir, visa a tentativa de se deslocar da objetividade, pois tal pensamento contém um discurso restrito, visando representar a realidade tal como ela é em si mesma. Logo, a hermenêutica é uma tentativa de sair do discurso da comensurabilidade, sair de um discurso sobre um conjunto de regras que nos diga como obter uma concordância racional.

Com comensurável quero dizer capaz de ser colocado sob um conjunto de regras que nos diga como pode ser alcançada uma concordância racional, a partir da qual se decidiria a questão sobre todo ponto em que as colocações parecem conflitar. Essas regras nos valem como construir uma situação ideal, na qual todas as discordâncias residuais serão vistas como “não-cognitivas” ou meramente verbais, ou ainda pura e simplesmente temporárias-capazes de serem resolvidas fazendo-se mais alguma coisa (RORTY, 1994, p. 312).

De tal modo, para Rorty essa pretensão não foi feliz, pois a epistemologia tem uma ideia de busca por concordância plena com os outros seres humanos, obtendo por sua vez a racionalidade, no qual busca um terreno comum de concordância e, dessa maneira, ao afirmar que não há terreno comum ou um “fundamento”. Tal atitude poderia comprometer racionalidade, colocando o papel do filósofo em risco.

A hermenêutica encara as relações entre discursos variados, como as relações entre partes integrantes de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que una os interlocutores, mas onde a esperança de concordância nunca é perdida enquanto dure a conversação (RORTY, 1994, p. 314).

Há uma suposta racionalidade privilegiada pela tradição na busca pela objetividade do conhecimento. Esse papel, como demonstrado, foi assumido pela epistemologia. Rorty enfatiza que a busca pela racionalidade ou um lugar comum de exatidões, fora apresentado na história da filosofia de várias maneiras; às vezes como algo fora de nós, pertencendo ao domínio do Ser, outras vezes nas formas que orientam a investigação, por vezes na certeza da mente como método mais eficaz. Até mesmo na filosofia analítica esse desejo de exatidão se manifestou na confiança na linguagem que se supunha ter o esquema universal para todo conteúdo possível. Rorty argumenta a dificuldade de manter esta objeção, uma vez que “sugerir que não há tal terreno comum parece colocar em perigo a racionalidade” (RORTY, 1994, p. 313).

O questionamento sobre a comensuração produz uma guerra de todos contra todos. Autores como Thomas Kuhn e Feyerabend foram acusados de excederem-se na força e na persuasão ao defenderem suas teses. Assim, Rorty conclui que o melhor tratamento a essa questão seria o recurso ao holismo, antifundacionista e pragmático, presentes no pensamento de Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars e Davidson, autores que abandonaram a comensuração. O problema consiste na visão que a sociedade criou do filósofo como guardião da racionalidade, de maneira que, negar o terreno da objetividade é como colocar a racionalidade em perigo.

Rorty apresenta os dois tipos de papéis que os filósofos desempenham no embate da teoria do conhecimento. Assim, Rorty (1994, p. 314) afirma: 1) “o primeiro é o diletante informando, o intermediário polipragmático, socrático entre vários discursos”. As discordância

e discursos são comprometidos e transcendidos no curso da conversação; 2) “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, ele conhece a respeito do contexto último”. Para Rorty, o primeiro refere-se à hermenêutica e o segundo à epistemologia. Dessa forma, a hermenêutica encara as relações entre os diversos discursos como parte da conversação. Nesse diálogo não há pressuposição de uma matriz disciplinar que una todos os participantes, embora a esperança de concordância não seja perdida.

Enquanto a epistemologia vê a esperança de concordância como a certeza de um terreno comum de racionalidade, ou seja, a objetividade, para a hermenêutica, ser racional é abster-se da epistemologia, pois a inquirição é a conversação rotineira. Rorty observa que a articulação entre o holismo e a hermenêutica são estratégias interessantes para sair da comensuração. A noção de conhecimento como representação, naturalmente se restringe a noção de que tais processos são básicos, privilegiados e fundamentais. Se continuarmos presos a esta noção de isolar elementos básicos ou fundamentos do conhecimento, não seremos capazes de substituir a “representação precisa” por uma realização bem-sucedida na prática social. Portanto, a noção de cultura como conversação ao invés de uma estrutura rígida erigida sobre fundamentos é mais adequada à noção hermenêutica do conhecimento. Ao invés de discutir a relação entre ciência e não ciência, Rorty irá argumentar, via abordagem pragmática, a linha entre os discursos que podem ser considerados comensuráveis e aqueles que não podem (RORTY, 1994, p. 16).

Os debates entre a epistemologia e a hermenêutica ganharam mais visibilidade quando T. S. Kuhn (1922-1996) publicou o livro *Structure of Scientific Revolutions* [Estrutura das Revoluções Científicas] (1962). Como é sabido, Kuhn (1994, p. 316) caracterizou o discurso normal como sendo “aquele que é conduzido dentro de um conjunto combinado de convenções sobre o que conta como uma contribuição relevante”. E nesse sentido, para ele: “O discurso anormal é aquele que acontece quando se junta ao discurso alguém que seja ignorante a respeito dessas convenções ou as coloque de lado”. A epistemologia é o produto do discurso normal sobre o qual se pode concordar que é verdadeiro ou falso para todos os participantes considerados “racionais”. Kuhn questionou se a filosofia da ciência podia ter um algoritmo para a escolha entre teorias científicas, causando debates e discussões dentro das ciências físicas. De acordo com Rorty, Kuhn:

[...] afirmava que não existe comensurabilidade entre grupos de cientistas que tem paradigmas diferentes de uma explicação bem-sucedida, ou que não partilham de uma

mesma matriz disciplinar, ou ambas as coisas, parecia a muitos desses filósofos colocar em perigo a noção de escolha de teorias em ciência (RORTY, 1994, p. 319).

Compreende-se que se tal afirmativa, de colocar a ciência como algo fora da objetividade, parece estremecer os ideais difundidos no âmbito filosófico, pois desde o Iluminismo, e em particular desde Kant, as ciências físicas eram vistas como paradigmas do conhecimento segundo o qual o resto da cultura deveria se equiparar.

A proposta de Kuhn era a de realizar uma história da ciência e isso, com certeza, agradava a Rorty. Isso porque a ciência revolucionária enquanto uma etapa de crise pode parecer inacessível aos procedimentos da ciência normal e até incompreensiva, entretanto, aos olhos dos historiadores que aplicam o método hermenêutico esse entendimento é perfeitamente aceitável. No entanto, para os filósofos da ciência predominavam a crença num esquema neutro que tornaria o conhecimento objetivo e comensurável. A crítica à objetividade pode ser constatada à medida que os filósofos da ciência têm dificuldades em expor justificações plausíveis com base em paradigmas incomensuráveis. Kuhn revelou que “não existe comensurabilidade entre grupos de cientistas que têm paradigmas diferentes de uma explicação bem-sucedida ou que não partilha da mesma matriz disciplinar” (RORTY, 1994, p. 319). Por isso, questionou particularmente se a filosofia da ciência podia construir um algoritmo para a escolha entre teorias científicas, concluindo que não.

Portanto, no tocante às previsões de probabilidade, se temos uma hipótese que se baseia na teoria T e na evidência E, e, caso estes dados pertençam a teorias divergentes ou paradigmas contrastantes, estas não podem ser calculadas ou determinadas, pelo fato de que se tratam de análises de teorias rivais que ocorrem num determinado momento histórico. Assim, o cálculo de um algoritmo só pode ser feito em um momento depois do fato ocorrer ou um movimento anacrônico. 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. Segundo Kuhn, isso é um processo de persuasão que enfrenta um problema da incomensurabilidade:

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? (KUHN, 2003, p. 249).

A resposta para o problema da incomensurabilidade, a respeito da incompreensão mútua entre os interlocutores de paradigmas antagonistas, consiste em reconhecer-se reciprocamente como parte de comunidades linguísticas diferentes e, a partir desse reconhecimento mútuo, tornarem-se tradutores. Na compreensão de Kuhn, a tradução é um instrumento de persuasão e conversão de uma das partes do debate, porque permite aos componentes de uma comunicação interrompida experimentarem os argumentos positivos ou negativos colocados em jogo. Dessa forma, segundo Rorty, a afirmativa de Kuhn que não existe comensurabilidade entre os grupos de cientistas que tem paradigmas diferentes ou que não partilham da mesma matriz disciplinar, ameaça a noção de escolha de teorias. Para Rorty, essa afirmativa, de dizer que não pode existir tal linguagem para os proponentes, pois vivem mundos diferentes, fez com que os outros filósofos criticassem Kuhn.

Conforme Rorty, o que muda não é o paradigma, mas a interpretação feita pelos cientistas, pois em um dado momento ele fala de uma mudança de mundo, porém o que ele quer dizer é que a interpretação dos cientistas muda, porque ocorre de aparecer alguém que de modo inspirado, a partir de uma descoberta, justifica para os outros a sua maneira de realizar a resolução do quebra-cabeça e adere adeptos para sua maneira de resolver os problemas e as dificuldades da teoria, ou seja, o que muda em tudo é o modo como o indivíduo descreve o mundo. Assim, ele está atacando uma concepção correspondentista da verdade. Por conseguinte:

O medo de “cair no idealismo”, que aflige aqueles tentados por Kuhn a rejeitar noções padrão da filosofia da ciência (e, mais genericamente, da epistemologia), é aumentado pelo pensamento de que se o estudo da busca da ciência pela verdade sobre o universo físico for encarado hermeneuticamente, será encarado antes como a atividade do espírito – a faculdade que faz- do que como a aplicação das faculdades especulares, aqueles que encontram o que a natureza já fez (RORTY, 1994, p. 338).

A crítica de Rorty com relação a Kuhn é de que esse deveria ter descartado o projeto epistemológico como um todo, mas parece que ele preferiu elaborar uma alternativa viável para o paradigma tradicional dominante. Isso reforça a crítica dos filósofos tradicionais em assegurar a objetividade do conhecimento. Mesmo oferecendo o método hermenêutico, Kuhn mostra-se ainda comprometido com a busca de padrões de comensurabilidade enquanto atividade do espírito. Rorty rebate a ideia de que a hermenêutica corresponda ao espírito ou as ciências do homem e os outros métodos de objetivação, por exemplo, correspondam à natureza. Rorty

argumenta que a tentativa de separar a hermenêutica e a epistemologia em instâncias distintas, só ocasionou uma divisão e competição, argumentando que ambas deveriam andar juntas.

A separação entre as noções de hermenêutica e da epistemologia produziu a divisão que constatamos na cultura, na qual a epistemologia ficaria responsável pela parte mais séria e cognitiva, enquanto a hermenêutica se encarregaria do restante da cultura, ou seja, da parte não cognitiva, isto é, da parte subjetiva. A questão por trás dessa divisão é o desejo da ideia de que o conhecimento deva possuir um fundamento que só pode ser descoberto mediante o método de comensuração. Ora, 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 desígnio da epistemologia e, principalmente, tudo aquilo que a epistemologia não consegue comensurar torna-se condenado como algo puramente subjetivo.

Segundo Rorty, os defensores da hermenêutica deveriam responder aqueles que defende a ciência unificada, cuja existência deriva de procedimentos para traduzir uma linguagem única, uma linguagem própria da ciência unificada, que não existe “uma linguagem da ciência unificada”. Por conseguinte, a partir da abordagem pragmática do conhecimento, aludida pelo behaviorismo epistemológico, é possível construir linhas entre os discursos comensuráveis e não comensuráveis, ou seja, entre os discursos “normal” e o “anormal”. Tal distinção, generaliza a posição de Kuhn. No entendimento de Rorty, não há uma ruptura entre ciência normal e ciência revolucionária, pois enquanto a ciência normal é a prática da resolução de problemas dentro de um consenso previamente estabelecido, a ciência revolucionária é a introdução de um novo paradigma, ou seja, um novo conjunto de problemas. Rorty elucida e aponta qual seria o discurso voltado para a hermenêutica. Desse modo:

[...] 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 o que acontece quando se junta ao discurso alguém que seja ignorante a respeito dessas conversões ou as coloque de lado [...] (RORTY, 1994, p. 316).

Nesse sentido, pode-se compreender que o discurso normal é aquele voltada à racionalidade e concordância, é àquele que pode, segundo Rorty (1994), abarcar qualquer coisa desde uma abordagem do senso comum à uma revolução intelectual. Portanto, para o filósofo:

[...] a hermenêutica é o estudo de um discurso anormal desde o ponto de vista de algum discurso normal – a tentativa de tirar algum sentido do está ocorrendo num estágio em que ainda estamos por demais inseguros a respeito para descrevê-lo, e assim começar um relato epistemológico sobre o mesmo. (RORTY, 1994, p. 316).

Rorty argumenta que os domínios da epistemologia e da hermenêutica não são questões sobre a diferença entre “ciências da natureza” e “ciências do homem”, nem entre fato e valor, ou ainda saber teórico e saber prático. A diferença é de familiaridade. Isso quer dizer que “seremos epistemológicos onde compreendemos perfeitamente bem o que está acontecendo, mas queremos codificá-lo de modo a estendê-lo, ou fortalece-lo, ou ensiná-lo, ou embasá-lo” (RORTY, 1994, p. 317). Do mesmo modo, precisamos ser hermenêuticos em situações que não compreendemos, desde que sejamos honesto o suficiente para admiti-lo em vez de apenas ruidosamente falarmos a respeito. De acordo com sua perspectiva:

Isso significa que apenas podemos conseguir a 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 “normal”. Podemos consegui-la não porque tenhamos descoberto algo sobre “a natureza do conhecimento humano”, mas simplesmente porque quando uma prática perdurou por tempo suficiente, as convenções que a tornam possível - e que permeia um consenso sobre como dividi-la em partes - são relativamente fáceis de isolar (RORTY, 1994, p. 317).

O esforço de Rorty é querer demonstrar que não precisamos de “dados reais”, no sentido positivistas, que pudéssemos chegar até eles embasados numa escolha racional. Portanto, o nosso autor argumenta que seu objetivo é mostrar a hermenêutica como um discurso sobre o incomensurável, um discurso que não tem conexão com o lado da mente do dualismo cartesiano, nem o lado constituinte da distinção kantiana a faculdade da espontaneidade e a receptividade, muito menos se associa à pretensão de usar um método para descobrir a verdade de sentenças. Mas tem, sobretudo, a ver com o conjunto das nossas práticas sociais desenvolvidas no âmbito da contingência. Por esse motivo, “ao rejeitar a epistemologia, Rorty opta pelo método hermenêutico, no qual o conhecimento é visto como um conjunto de descrições ou narrativas que são adequadas ou não aos nossos propósitos sociais” (NASCIMENTO, 2014, p. 112).

Portanto, ao admitir que a justificação do conhecimento se dê em práticas sociais efetivas, Rorty esclarece que a tradição clássica da filosofia com representação exata da realidade é inadequada e anacrônica. Depois da virada linguística na filosofia, não há lugar para uma filosofia representacionista. Para Rorty, é necessário que se tenha o que ele chama de

*conversação* entre pessoas, a partir de um jogo de linguagem, para se tentar buscar e justificar algo e avaliar seu desempenho em relação às explicações alternativas diferentes das suas.

Rorty mostra 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 contraposta, já que em muitas teorias estudadas contemporaneamente esta noção tem sido devidamente questionada. A noção de ciência normal e revolucionária são noções, de que a própria noção de epistemologia nos modelos tradicionais, pode tornar-se opcional, restando dessa forma uma concepção mais ampla, ou seja, o método da hermenêutica como possibilidade de interpretação holística da realidade, que envolve as diversas áreas constituintes da cultura.

### **3.4 A filosofia e o vocabulário rortyano: uma redescritção**

Compreende-se que a forma como a filosofia caminhou ao longo dos séculos nos mostrou que ela sempre esteve vestida de uma roupagem puramente “metafísica”, “essencialista”, sobretudo na busca por um caminho seguro para a ciência. Rorty tentou minar esse pensamento argumentando que a filosofia deveria ser vista como “edificante” e para que chegasse a esse tipo, deveria alinhar-se a “moldes” diferentes daqueles impostos pela filosofia tradicional dominante. Embora considere autores que contribuíram para a elaboração de novos mapas do terreno em termos filosóficos, Rorty constata que filosofia ainda está amarrada às noções kantianas de tornar comensuráveis todas as afirmações de conhecimento, que é muito difícil pensá-la sem a epistemologia.

Portanto, para Rorty (1994, p. 351), “a dificuldade se origina de uma noção partilhada por platônicos, kantianos e positivistas: que o homem tem uma essência - a saber, descobrir essências”. Há, de maneira hegemônica, uma ideia de que a nossa principal tarefa é espelhar com precisão à realidade. De Demócrito a Descartes, a noção de essência especular concebeu o universo como constituído de coisas simples, clara e distintamente cognoscível. Um conhecimento que a partir de um vocabulário mestre poderia comensurar todos os discursos.

Opondo-se à tradição, Rorty nos convida a colocar de lado a filosofia centrada na epistemologia e adota a hermenêutica como uma tentativa de auxiliar nesse projeto. Rorty (1994, p. 352) investiga em *Verdade e Método*, de Gadamer, “a redescritção do homem que tenta colocar o retrato clássico dentro de um maior e, assim, antes de ‘distanciar’ a problemática filosófica- padrão do que oferecer um conjunto de soluções às mesmas”. Gadamer consegue



afastar a noção romântica de homem autocriativo, trocando pela a noção de conhecimento por auto formação (*Bildung*) no qual “o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades” (1994, p. 353). Dessa forma, Rorty afirma que a hermenêutica é vista como componente da educação, mas só é possível se nos colocarmos em outro ponto de vista, assim sendo, se colocando em um processo de “aculturação”. Segundo seu ponto de vista:

[...] a educação- mesmo a educação do revolucionário ou do profeta – precisa começar pela aculturação e pela conformidade apenas para proporcionar um complemento admonitório à afirmação “existencialista” de que a participação normal no discurso normal é simplesmente um projeto, um modo de estar no mundo. A cautela resume-se a dizer que o discurso anormal e “existencial” é sempre parasítico em relação ao discurso normal, que a possibilidade de hermenêutica é sempre parasítico em relação à possibilidade (e talvez em relação à efetividade) da epistemologia, e que a edificação sempre emprega materiais proporcionados pela cultura da época (RORTY, 1994, p. 359).

Rorty justifica a utilização do termo “filosofia edificante” porque não quis usar “educação” por ser um termo prosaico demais, e também não usou “Bildung” por considerá-lo estrangeiro demais. O termo “edificação” representa a maneira de encontrar novos modos mais fecundos de falar. Portanto, a tentativa de edificar sugere uma atividade hermenêutica que constrói conexões com os diversos vocabulários da conversação. Uma tentativa de reinterpretar e reescrever os termos de forma construtiva. O discurso edificante é cooperativo, nos tira do /lugar comum da epistemologia pelo poder da estranheza, para nos ajudar a sermos novos seres.

Rorty faz uma distinção entre a filosofia sistemática e a filosofia edificante. O filósofo chama os edificantes como sendo “periféricos, pragmáticos, são principalmente céticos em relação à filosofia sistemática, em relação ao projeto inteiro da comensuração universal”. Para Rorty, filósofos como Dewey, Heidegger e Wittgenstein são pensadores edificantes porque não levaram a sério a noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências.

Tais autores têm em comum o fato de não concordarem com a noção de representação acurada da realidade. Portanto, não haveria mais lugar para uma filosofia que fique gravitando em torno de respostas cartesianas às ofensivas céticas. Deve ser abandonada também a noção de mente como algo interno ou de uma teoria do conhecimento. Cada um deles se livrou das concepções ligadas a uma filosofia fundacional e dedicaram-se a prevenir-nos contra as tentações de realizar esse tipo de filosofia. Mas, ao contrário deles, os filósofos sistemáticos proporcionam argumentos como os cientistas, erguem-se para a eternidade e desejam colocar suas ideias na trilha segura de uma ciência. Já os filósofos edificantes:

[...] são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismas. Sabem que seu trabalho perde o propósito quando o período contra o qual estão reagindo já terminou. São intencionalmente periféricos e destroem em benefício de sua própria geração. Desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas podem causar às vezes (RORTY, 1994, p. 363).

Diante disso, o filósofo edificante nega ter a possibilidade de qualquer verdade objetiva, comensurável e que possa ser alvo de um critério sistemático. Entretanto, segundo Rorty (1994, p. 363), “a noção de um filósofo edificante é um paradoxo”, pois Platão dizia que um filósofo era oposição ao poeta e que deveria argumentar, dar razão, assim, esses filósofos sistemáticos diziam, por exemplo, que Nietzsche e Heidegger não eram filósofos.

Dewey, Wittgenstein e Heidegger são tidos como pensadores “edificantes” porque são filósofos que “zombam da imagem clássica do homem, a imagem que contém a filosofia sistemática, a busca pela comensuração universal num vocabulário final” (RORTY, 1994, p. 362). Entretanto, segundo Rorty, a distinção entre filósofos sistemáticos e edificantes não é a mesma que entre filósofos normais e filósofos revolucionários. Existem filósofos que são revolucionários, mas não são edificantes. Husserl, Russell, Descartes e Kant são filósofos revolucionários, pois constituíram novas escolas, dentro das quais a filosofia normal, pudesse ser exercitada, mas não são edificantes. Rorty (1994, p. 362) cita que para a filosofia tradicional: “Os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos”, contrasta Rorty, enquanto que “os filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos”.

De tal modo, Rorty (1994, p. 364) afirma que “o problema para o filósofo edificante é que ele está em um negócio de oferecer argumentos, todavia, oferecem apenas outros tipos de termos sem dizer que são representações redescobertas de essências”. O filósofo edificante é aquele que está no caminho da conversação, buscando a não frustração que conseqüentemente resulta de acreditarmos em nós mesmo julgando-nos em conhecer um conjunto de fatos objetivos.

Rorty elucida tal questão, a partir de uma pergunta sobre a distinção de um filósofo revolucionário para um filósofo edificante, respondendo que enquanto que revolucionários menos pretenciosos podem arcar em ter pontos de vista sobre muitas coisas, sobre que seus predecessores tinham, os filósofos edificantes precisam desacreditar da própria noção de ter um ponto de vista, enquanto evitam ter um ponto de vista sobre ter pontos de vista (RORTY, 1994, p. 364).

Dessa maneira, a linguagem representa um papel importante dentro dessa filosofia edificante, Rorty cita Wittgenstein como um filósofo que trabalha a linguagem a partir de

modos diferentes. A conversação e a perspectiva redescritiva recebem dimensões enormes na proposta de Rorty. Pois, participar de uma conversação não diz que estamos colaborando para uma verificação ou inquirição como ele chama.

O segundo Wittgenstein, das *Investigações filosóficas*, mostrou, segundo Rorty, que a linguagem, antes de ser algo privado, é uma interação social, que implica uma comunidade na qual contraímos nossos costumes, hábitos linguísticos, no qual o significado não é um instituto psíquico, mas um atributo de nosso comportamento e determinado pelo uso que fazemos das palavras: “não é finalidade das palavras despertar representações” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 18). São os “jogos de linguagem” com os quais jogamos é que formam os significados das palavras. Esses jogos constituem “a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). Segundo Rorty, o pragmatismo nos leva a pensar que:

[...] o processo de jogar vocabulários e culturas uns contra os outros, produzimos novas e melhores maneiras de falar e de agir – melhores não por referência a um padrão previamente conhecido, mas melhores apenas no sentido em que vêm a parecer claramente melhores do que as precedentes (RORTY, 1982, p. 39).

Esse jogo de linguagem promove descrições, vocabulários alternativos que estão distantes dessa noção de enunciados enrijecidos, comensuráveis e objetivos, no qual pressupõe noções “verdadeiras” da realidade. Para Rorty (1994, p. 370), a meta da filosofia edificante “é manter a conversação fluindo que encontrar a verdade objetiva”. Tal verdade está no sentido do discurso tido normal, porém, de acordo com o pensamento de Rorty (1994, p. 370), o filósofo edificante “não é apenas anormal, mas reativa, tendo sentido apenas como um protesto contra tentativas de encerrar a conversação com propostas de comensuração universal através da hipostasiação de algum conjunto privilegiado de descrições”.

Dessa maneira, partindo das ideias apresentadas, Rorty adverte que o filósofo edificante receia que possa haver o risco de que os vocabulários dados possam fazer com que as pessoas pensem que todo discurso poderia ou deveria ser um discurso normal, e assim, “o congelamento resultante da cultura seria, aos olhos dos filósofos edificantes, a desumanização dos seres humanos” (RORTY, 1994, p. 370). Em suma, há a necessidade que a sociedade de se transforme em algo mais rico que possa redescrever a si próprio.

Um modo de ver a filosofia edificante como o amor a sabedoria é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de

pesquisa. Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia, mas podem ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência (RORTY, 1994, p. 366).

Portanto, Rorty busca uma filosofia que fuja da tentativa de correspondência, comensuração e objetividade, de tal forma que seja preciso ser um filósofo edificante com o objetivo de nos aconselhar do risco que algum vocabulário oferecido, poderia com facilidade enganá-los. Nesse sentido, Rorty diz que é preciso deixar para trás toda a pretensão tradicional de “comensuração universal” em benefício da possibilidade de uma “conversação contínua” entre pessoas.

## 4 A FILOSOFIA COMO POLÍTICA SOCIAL E CULTURAL: UM CAMINHO PARA A CONVERSAÇÃO

O esforço rortyano em produzir uma análise filosófica da tradição, sobretudo, a ideia de uma teoria do conhecimento que se funda na busca pela objetividade (enquanto critério de verdade), o fez deduzir que tal intento além de produzir pseudos problemas filosóficos, coloca a filosofia como supostamente uma área disciplinar com a palavra final sobre todo e qualquer aspecto da cultura em geral.

Rorty argumentou que o desejo de uma teoria do conhecimento é um desejo de restrição e, como tal, é um desejo de encontrar “fundamentos”. Nesse sentido, ele irá se opor à ideia da epistemologia cuja concordância com realidade deva se dar em um terreno comum de racionalidade. Para isso, ele rejeita estas pressuposições e apresenta a ideia de que conhecimento, verdade, essência, são termos de um vocabulário já desgastado. Nesse sentido, Rorty argumenta que ao invés de ficarmos presos à objetividade devemos discutir e aprofundar a solidariedade, passando a desenvolver uma nova forma de fazer filosofia, que deve preocupar-se muito mais com a esperança social que com a objetividade do mundo.

Neste capítulo, será apresentado a maneira neopragmatista de fazer filosofia, o papel que o ironista liberal enquanto filósofo desempenha em um mundo marcado por complexas relações sociais, políticas, étnicas. O ponto principal da redescrição rortyana é mostrar como sair da objetividade para a solidariedade, como a contingência da linguagem abre caminho para a autocriação e de que forma podemos construir uma perspectiva humana fundada na esperança social.

### 4.1 Objetividade, solidariedade e ciência como solidariedade

Em seu livro *Objetivismo, relativismo e verdade* (1997), Rorty discute no primeiro ensaio o tema “Solidariedade e Objetividade” com o objetivo de demonstrar que a racionalidade objetivista nos distancia da solidariedade, daí a ideia de que um outro vocabulário, baseado na imaginação seja desenvolvido. O autor substitui a defesa da objetividade, objeto da epistemologia, por outra forma de fundamentação, ou seja, pela intersubjetividade. Essa traduzida em solidariedade representa o abandono da neutralidade, do projeto iluminista que sonhou com uma racionalidade científica, não cultural ou ainda com a “natureza intrínseca” da realidade.

Este desejo de objetividade, segundo Rorty, está presente na tradição cultural como forma de abandono da solidariedade e da comunidade. Consequentemente, esta noção de objetividade está relacionada com busca da verdade, como se fosse possível conseguir um afastamento da história, da comunidade, por um mecanismo de transcendência. Se quis com isto obter um estado de neutralidade e imparcialidade acerca da apreensão fidedigna da realidade.

Rorty discute o modo como nós (seres humanos) atribuímos sentido às nossas vidas, para concluir que esse modo deve ser o mesmo que damos sentido à uma comunidade, seja ela a comunidade histórica atual ou outra comunidade atual, distante no tempo e no espaço, ou até mesmo uma comunidade imaginária. Estaremos buscando, portanto, a solidariedade, já que estamos dispostos a nos relacionar com outras pessoas. Mas, se atribuímos sentido a partir das descrições de si mesmo como estando em uma realidade imediata ou em realidade “não-humana”, estaremos buscando a objetividade.

Rorty critica a forma de fazer filosofia presente na tradição no qual perpassa desde os dualismos platônicos entre conhecimento e opinião, aparência e realidade, à matematização da natureza com Descartes, que esteve também presente no pensamento social do iluminismo e entre os realistas do século XX. Essa ideia nos remete à imagem do homem reflexivo que afastado da contingência de sua comunidade quer ter acesso, por via intelectual e direta, ao verdadeiro conhecimento. Nesse sentido, Rorty escreve:

A tradição da cultura ocidental, centrada na noção de busca pela verdade, a tradição que corre desde os filósofos gregos e atravessa o iluminismo, é o exemplo mais claro da tentativa de encontrar um sentido para a existência a partir do abandono da solidariedade em direção à objetividade (RORTY, 1997, p. 37).

Rorty (1997, p. 38) declara que “somos os herdeiros dessa tradição objetivista, centrada na assunção de que nós precisamos nos manter fora da sociedade, o tempo que for necessário, para examiná-la, sob a luz de algo que transcenda [...]”. Assim, para clarear tais conceitos, Rorty faz uma caracterização interessante, desse modo ele chama de “realistas” aqueles que desejam fundar a solidariedade a partir da objetividade e desse modo, partem em busca de uma metafísica segunda a qual é preciso haver uma relação entre crenças e objetos para que haja correspondência. De maneira que crenças, consideradas verdadeiras, são aquelas que correspondem ao objeto e crenças falsas não correspondem. Tais personagens precisam também de uma epistemologia com capacidade de justificação não apenas social, mas, sobretudo, natural (RORTY, 1997, p. 39).

Em contraposição a este modelo, Rorty explica que existem autores que querem reduzir a objetividade à solidariedade, esses autores são os “pragmáticos”. Eles compreendem que verdade e conhecimento não são algo que corresponde a uma misteriosa natureza intrínseca, mas parafraseado James, prefere afirmar que verdadeiro é bom para acreditarmos ou dizendo de outro modo, é a melhor explicação possível.

O ponto de vista desenvolvido aqui não apresenta uma cisão entre verdade e justificação, nem parte de uma ideia de absolutos em termos de crenças, nem em verdades a-históricas ou em um ponto de vista transcultural e natural, mas antes de tudo pelo grau de concordância e intersubjetividade que se pode obter. Pode-se dizer que, nessa perspectiva, um conhecimento seria aceito ou justificado pelo nível de concordância com ele.

A posição pragmatista defendida por Rorty revela que não será preciso a utilização de uma base metafísica, nem epistemológica, mas sim de uma base ética fundada na ideia do diálogo. O problema consiste em explicar a diversidade de crenças frente à diversidade cultural e como podemos produzir um diálogo de modo a ajustar nossas discordâncias com outras crenças que abraçamos. Nessa perspectiva, o autor explica que:

Do ponto de vista pragmático, dizer que se a crença se apresenta agora para nós como racional não precisa ser *verdadeira* é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma ideia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que uma nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário (RORTY, 1997, p. 39, grifo do autor).

É nesse sentido que os pragmáticos desejam chegar a um maior limite de concordância intersubjetiva possível. Segundo Rorty (1997), atualmente nossa sociedade é culturalmente determinada pela a noção de ciência, racionalidade, objetividade e verdade em um processo de conexão. Partindo desse pensamento, os cientistas, físicos, matemáticos, por sua vez, estão dentro desse parâmetro de cientificidade. Já aqueles ditos por humanistas como, por exemplo, filósofos, teólogos, historiadores e críticos literários, têm que tomar o cuidado em saber se eles estão sendo científicos, pois a ação pela busca da verdade está relacionada ao uso da razão e da objetividade, nos moldes pensado nas ciências naturais, ou seja, como paradigma de racionalidade.

Quando Rorty aponta o pragmatismo, ele ressalta que tal concepção não diz respeito a uma teoria positiva da verdade, ou seja, a algo que se refere ou corresponde a outra coisa, mas como uma teoria moral, cujo propósito é abandonar as distinções tradicionais entre conhecimento e opinião, entre verdade e justificação. Nessa perspectiva, por consequência,

“uma investigação sobre a natureza do conhecimento só pode ser, segundo seu ponto de vista, uma avaliação histórico-social de como pessoas variadas tentaram alcançar concordância sobre aquilo em que acreditam” (RORTY, 1997, p. 41).

Rorty afirma que qualquer disciplina acadêmica que “almeje um lugar ao sol, mas é incapaz de oferecer as predicções e a tecnologia fornecidas pelas ciências naturais, precisa pretender imitar a ciência ou encontrar algum meio de encontrar um *status cognitivo*” (RORTY, 1997, p. 56, grifo do autor). Assim, as distinções entre objetivo e subjetivo, valores flexíveis e sólidos acabam por dividir a cultura, criando mais dificuldades do que resoluções. Dessa maneira, ele acredita que é necessário criar um outro vocabulário, porém, “para fazer isso, temos de primeiro encontrar um novo modo de descrição das ciências naturais” (RORTY, 1997, p.56).

Do mesmo modo, Rorty faz a distinção de dois sentidos de racionalidade, primeiro ele diz que há a definição de que ser racional é ser metódico, colocando alguns exemplos que mostram a disparidade em relação ao critério racionalidade. A exemplo disso, ele afirma que:

Nós pensamos nos poetas e pintores como usando outra faculdade que não a “razão” em suas obras, porque por sua própria confissão, eles não estão certos do que querem fazer antes de terem feito. Por contraste, pensamos nos juizes como sabendo antecipadamente que critérios um depoimento terá de satisfazer para evocar uma decisão favorável, bem como nos homens de negócios como instaurando metas bem definidas e sendo julgados pelo sucesso em empreendê-las. Leis e negócios não bons exemplos de racionalidade, mas o cientista sabendo antecipadamente o que é suficiente para retirar a confirmação de suas hipóteses e estando preparado para abandoná-las como resultado do efeito desfavorável de um experimento singular, parece um exemplo verdadeiramente heroico (RORTY, 1997, p. 57).

Dessa maneira, compreende-se que o juízo crítico da racionalidade equivale a definir formas e critérios antecipadamente, colocado assim a ciência natural com o “paradigma da racionalidade. Entretanto, para Rorty, a partir dessa noção de racionalidade as humanidades jamais serão consideradas como atividade racionais. Ele afirma que “se as humanidades devem ser vistas como atividades racionais, a racionalidade deve ser pensada como algo diverso da satisfação de critérios passíveis de ser estabelecidos antecipadamente” (RORTY, 1997, p. 57).

De acordo com Rorty (1997, p. 57), o segundo sentido de racional, é o que ele chama de obtenível, “nesse sentido, a palavra significa algo como ‘sadio’ ou ‘razoável’, mais do que como “metódico”. Nesse sentido, essa palavra classifica várias outras atribuições ao termo racional, em um conjunto de virtudes morais, como por exemplo “tolerância, respeito pelas



opiniões daqueles que estão à nossa volta, disposição para escutar, confiança na persuasão mais do que na força” (RORTY, 1997, p. 57-58).

Tendo em vista o termo racional no segundo sentido, Rorty acredita que a sociedade se torna mais “civilizada” e, sobretudo, evitando a distinção entre as artes e a ciência, permite que ser racional seja “simplesmente discutir qualquer tópico- religioso, literário ou científico - de um ponto de vista que evita o dogmatismo” (RORTY, 1997, p. 58). Nesse sentido, Kuhn torna-se presente nessa discussão (já que ele sofreu ataques por estar sendo “irracionalista”), contribuindo para a discussão entre ciência e não ciência. Conforme Rorty, ele;

Perguntou se efetivamente ajuda “imaginar que há alguma avaliação plena da natureza objetiva e verdadeira, e que a medida própria do empreendimento científico é a extensão com a qual ele nos traz mais para perto dessa meta derradeira”. Nós, pragmáticos, citamos incessantemente essas passagens no curso de nossos esforços por alistar Kuhn em nossas campanhas para driblar completamente a distinção entre objetivo e subjetivo (RORTY, 1997, p. 59).

Segundo Rorty, Dewey acreditava que a prevalência persistente das opiniões entre mente e mundo, aparência e realidade, sujeito e objeto, verdade e prazer que nos impedia ver que a ciência moderna era uma nova e promissora intenção, um modo de vida que não havia antes e precisava ser encorajado. Partindo desse pensamento, Rorty (1997, p. 67) faz o seguinte questionamento: “como seria a retórica da cultura e em particular das humanidades?”. Em decorrência, ele responde da seguinte forma:

Presumivelmente, ela seria mais kuhniana, no sentido que ela mencionaria mais os empreendimentos concretos particulares- paradigmas – e menos o “método”. Haveria menos conversa sobre rigor e mais originalidade. A imagem do grande cientista não seria a de alguém que apreendeu 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 razão (RORTY, 1997, p. 67).

Dessa maneira, as distinções entre arte e ciência desapareceriam, cada uma das disciplinas não precisaria se preocupar com fundamentações sólidas, status cognitivo, havendo “poucas razões para ser autoconsciente da natureza e do *status* de cada uma dessas disciplinas”. Haveria a lealdade para uma comunidade mais ampla, “essa comunidade não serviria a nenhum fim elevado do que a sua própria preservação e auto aperfeiçoamento” (RORTY, 1997, p. 67).

Rorty começa por contrapor a solidariedade à objetividade como as duas formas principais mediante as quais seres humanos reflexivos tentam, enquadrando as suas vidas num contexto maior, dar sentido a essas vidas. Os indivíduos que dão sentido a sua vida, através da solidariedade, fazem-no a partir de sua contribuição para uma comunidade. E os que dão sentido a sua vida através da objetividade, estão numa relação imediata com uma realidade não humana.

Dentro dessa perspectiva, de busca pela solidariedade, a partir das nossas relações sociais e em comunidade, é de grande importância destacar o conceito justiça e lealdade trabalhado por Rorty no qual nos mostra que a Justiça não poderia ser outra coisa senão uma lealdade ampliada. Rorty, expõe alguns exemplos em que uma ou mais pessoas podem colocar sob questão, a partir de situações conflitantes, aspectos relacionados à justiça e a lealdade nos dando a possibilidade de nos fazer leis a grupos cada vez maiores. Desse modo, veja um desses exemplos:

Todos nós esperaríamos ser ajudados se, uma vez perseguidos pela polícia, pedíssemos para que nossa família nos escondesse. A maioria de nós concederia tal ajuda mesmo sabendo que nossos filhos ou pais são culpados de um crime sórdido. Muitos ficariam motivados em mentir sob juramento no sentido de fornecer a tais filhos ou pais um falso álibi. Mas se uma pessoa inocente é erradamente condenada como um resultado de nosso perjúrio, a maioria de nós fica dilacerada por um conflito entre lealdade e justiça (RORTY, 2008, p. 1).

Visto isso, compreendemos que, para Rorty, tal conflito só constituirá sentido à medida que nós nos identificarmos com o outro semelhante, tratando-o assim. De tal modo, que seja necessário haver um certo sentido em que se possa ver o semelhante como “um de nós”, antes de começarmos a ficar preocupados pela questão de fazer ou não a coisa correta quando se comete um falso juramento. Rorty argumenta que diante deste conflito de fazer a coisa certa, o mesmo será mais o menos intenso dependendo na medida em que nos identificamos com a pessoa inocente a quem causamos danos. Ele realiza este exercício para defender o princípio da lealdade expandida.

Rorty afirma que devemos ter a obrigação moral de desenvolver a solidariedade com todos os outros seres humanos, para tanto, sustenta tal afirmação, apontando a análise de Wilfrid Sellars sobre a obrigação moral em termos de “intenções-do-nós”. Assim, vemos que essa análise:

[...] considera que a noção explicativa básica nessa área é “um de nós”- a ideia invocada em locuções como “gente de nosso tipo” (em contraste com comerciantes e criados), “um camarada do movimento [radical], um “grego como nós” (em oposição

a um bárbaro), ou um “correligionário católico” (em oposição a protestante, judeu ou ateu) (RORTY, 2007, p. 313).

Rorty quer nos dizer que devemos pensar no outro não como “eles”, como algo contrário ao que é ser humano, mas como o nosso semelhante. Assim, faz um questionamento no qual interroga: “deveríamos contrair o círculo por razões de lealdade ou expandi-lo por razões de justiça?” (RORTY, 2008, p. 2). Neste sentido, Rorty não quer separar ambas as razões de lealdade e justiça como forma de aplicação diferenciada, mas compreender que a concepção de justiça, como um senso de lealdade a ser ampliada, poderá nos oferecer a oportunidade de pensar uma comunidade humana, desde ampliação dos círculos de lealdade até a abrangência total dos seres humano.

Enquanto a solidariedade sugere que haja um envolvimento do indivíduo com a comunidade, a objetividade assinala para um distanciamento. Dessa oposição, Rorty afirma que rejeitando qualquer semelhança entre crenças e objetos, a solidariedade do pragmatista sugere, uma reapreciação do conceito de objetividade e da distinção entre conhecimento e opinião. O intelectual pragmatista é aquele que, através de seus *ethos*, consegue dialogar com a diferença; não de maneira apenas relativista (se abstendo de tomar posições morais) nem optando por um etnocentrismo cego e chulo, mas buscando a concordância de ambas as partes do diálogo.

#### **4.2 A contingência da linguagem e da identidade: um caminho para a redescritção e autocriação**

No livro *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1988), há a constatação da incomensurabilidade entre o público e o privado. O debate inicial proposto Rorty consiste em demonstrar que a metafísica e o próprio cristianismo tentaram conjugar que o sentido relativo a uma comunidade ideal passa pelo reconhecimento da condição humana. Nesse sentido, há um esforço de fundir o público e privado, de maneira que o que é importante para cada um de nós é aquilo que temos em comum com os outros. Essa narrativa faz supor que a satisfação privada e a solidariedade humana são as mesmas coisas. Rorty demonstra que o ponto principal dessas teorias foi produzir a ideia de que existe uma “natureza humana” universal e válida em todos os tempos. Mesmo filósofos céticos como Nietzsche e Freud que insistiram em negar a metafísica e a teologia defenderam também que há algo comum a todos os seres humanos, a vontade de poder ou os impulsos da libido, por exemplo.

No entanto, desde Hegel, pensadores historicistas tentaram ultrapassar esse conhecido impasse negando que exista uma “natureza humana”, insistindo ao contrário, que a socialização derivada das circunstâncias históricas representa tudo. A pergunta, “o que é o ser humano”? precisa ser substituída por perguntas do tipo: “o que é habitar uma sociedade democrática e rica na atual contingência?” Ou, como poderá um habitante desta sociedade ser ator de si mesmo, sem um argumento previamente definido? Ou seja, como pode haver nestes sujeitos uma autocriação?

Tal virada historicista pode contribuir para nos libertar da tentativa de encontrar respostas transcendentais e a-históricas. São redescrições da filosofia que ajudaram a substituir a verdade pela liberdade. Entretanto, esta substituição não é suficiente para superar a tensão entre o público e o privado. Rorty apresenta dois grupos de historicistas nos quais predomina o desejo de autocriação e autonomia privada. Heidegger e Foucault ainda veem a socialização como antagonica a algo de profundo que há dentro de nós. Dewey e Habermas, acreditam e desejam uma comunidade humana mais justa e livre, mas continuam a ter inclinação para ver o desejo de perfeição pessoal como estando contaminado de “irracionalismo” e “esteticismo”.

Rorty avalia que muitos autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov são exemplares de que é possível uma vida humana autocriada e autónoma. Contudo, Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls são cidadãos como nós. Estão empenhados em tornar nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis. Rorty pensa em uma perspectiva filosófica de maior grau de compreensão que nos permitisse abarcar a autocriação e a justiça, a perfeição privada e a solidariedade humana numa única visão, mas o filósofo acredita que isto é impossível. O que podemos é a partir da ideia de sociedade justa e livre, permitir que os seus cidadãos sejam, de modo privado, tão “irracionalistas” e esteticistas quanto quiserem ser, desde que o façam na devida altura, sem prejudicar ninguém, sem fazer mal a outro e sem utilizar, para tanto, dos recursos de que necessitam os menos favorecidos (RORTY, 2007, p. 16).

Nesse contexto mencionado, Rorty explica que é possível superar a visão clássica de fusão entre o público e o privado, ou seja, o indivíduo e sociedade, e pensar em um novo vocabulário, um novo processo de conhecer a si mesmo, confrontando as próprias contingências. Nesse esforço, Rorty discute a tese de uma “sociedade liberal utópica”, composta por indivíduos com características de um “ironista liberal”. Conforme Sousa:

O termo liberal diz respeito àquele que possui aversão a todo tipo de crueldade, enquanto ironista seria aquele indivíduo desapegado das crenças numa verdade estacionária. E é este “ironista liberal” que deverá percorrer o aparentemente insólito caminho da consciência da contingência, em sua tarefa de “redescrever” seus próprios passos, tornando-se autor de si (SOUSA, 2011, p. 128).

Portanto, diante de tal pensamento, para que possamos compreender tal união, entendemos que “o vocabulário da autocriação é necessariamente privado, não compartilhado e impróprio para a argumentação. O vocabulário da justiça é necessariamente público e compartilhado como um meio para intercâmbio argumentativo” (RORTY, 2007, p. 17). Na visão rortyana não há a possibilidade de harmonizar o privado e o público, mas ele vê a possibilidade de ambos andarem lado a lado, como “bons vizinhos”. Rorty faz a separação entre o público e privado, já que o público está no aspecto pragmático e tem a preocupação com o bem-estar social, a relevância pública e fatores sociais coletivos, e o privado por sua vez, remete ao romântico, poeta e ironista, assim o indivíduo se desvincula da comunidade e preocupa-se com a criação do próprio *self* e sua solidão.

Rorty pretendeu buscar novos caminhos a partir daqueles já existentes, por isso é herdeiro dos revolucionários europeus do século XVIII, bem como dos poetas românticos, uma vez que através deles está presente a ideia de “redescrição” em sua obra. Rorty, na condição de pensador que apostou na utopia como possibilidade, em virtude do seu tempo, transgrediu a ordem social e culturalmente constituída, com a ideia de que a verdade é produzida, e não descoberta e que a arte é criação, e não imitação. Tendo em vista esta compreensão, sabe-se que a concepção rortyana de filosofia diz respeito às descrições sobre a realidade que são produzidas por nós e não descobertas a partir de uma natureza intrínseca.

Dentro dessa compreensão, Rorty (2007) destaca que há alguns anos o juízo de que a verdade era produzida e não descoberta, começou a tomar conta do imaginário Europeu. Entretanto, muitos filósofos iluminista “continuaram a se identificar com a causa da ciência”, sobretudo, com a ideia recorrente que a ciência natural “descobre a verdade” em vez de cria-la.

Contudo, Rorty se identificará com aqueles que veem a ciência como mais uma das atividades humanas e os cientistas como aqueles que inventam descrições do mundo que serão úteis no sentido de previsão e controle do que acontece. Portanto, teriam o mesmo papel dos poetas e os pensadores políticos que inventam outras descrições. Com essa caracterização, pode-se dizer o melhor seria rejeita a ideia de verdade como representação da realidade. Dessa maneira, ao invés de se buscar a natureza intrínseca dos seres ou uma verdade extraída da natureza, Rorty explica que o que temos são descrições na medida em que somos seres

linguísticos (2007, p. 26). Segundo Rorty, os autores aos quais ele se identifica com relação ao que foi exposto acima veem:

[...] a antiga luta entre ciência e a religião, a razão e a irracionalidade, como um processo ainda em andamento que agora assumiu a forma de uma luta entre a razão e todas as forças intraculturais que pensam na verdade como algo construído e não encontrado. Esses filósofos consideram que a ciência é a atividade humana paradigmática e insistem em que a ciência natural descobre a verdade em vez de criá-la (RORTY, 2007, p. 26).

De tal modo, compreende-se que a verdade é algo de fabricação e criação no mundo, e para isso será necessário que a linguagem, dentro de seus jogos, que atue confrontando as contingências existentes. Assim, no domínio da contingência da linguagem, devemos distinguir afirmações como de que o mundo está dado e a de que a verdade está dada. Pois, dizer que o mundo existe sem a criação humana, corresponde a dizer que a maior parte das coisas no espaço e no tempo é feita de causas que não contém os estados mentais humanos.

Desse modo, Rorty relaciona a verdade com as descrições feitas por nós sobre o mundo, de tal modo que mencionar que a verdade não está dada é dizer que “onde não há frases, não há verdade, que as frases são componentes das línguas humanas, e que as línguas são criações humanas” (RORTY, 2007, p. 28). Logo:

A verdade não pode ser estar dada- não pode existir independente da mente humana- porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, as não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si- sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos- não pode sê-lo (RORTY, 2007, p. 28).

Em virtude disso, a preocupação principal de Rorty, nesse processo de redescrição, é nos fazer entender o que significa a “contingência da linguagem”, isso porque é por meio da linguagem que o “ironista liberal” conseguirá obter êxito em sua tarefa de redescrição de si e do mundo. Para Rorty, não conseguimos ter acesso ao mundo, a não ser por meio de uma determinada descrição linguística que nós fazemos sobre ele. Rorty exemplifica descrições sobre o mundo que foram validadas como verdadeiras, mas advertindo que estas, podem ser confrontadas por outras a ponto de serem substituídas por descrições mais novas e mais adequadas. São exemplos deste raciocínio tanto a física Aristotélica quanto a mecânica de Newton. De tal modo que:

[...] é fácil juntar o fato de que o mundo contém as causas de ser lícito sustentarmos uma convicção com a afirmação de que algum estado não linguístico do mundo é, em si mesmo, um exemplo de verdade, ou de que um estado dessa ordem “torna verdadeira uma convicção”, por “corresponder” a ela, mas a coisa não é tão simples quando passamos de frases isoladas para vocabulários inteiros. Ao considerarmos exemplos de jogos de linguagem alternativos – o vocabulário da antiga política ateniense versus o de Jefferson, o vocabulário moral de São Paulo versus o de Freud, o jargão de Newton versus o de Aristóteles, o idioma de Blake versus o de Dryden-, é difícil pensar que o mundo torna um deles melhor do que o outro, decide entre eles. (RORTY, 2007, p. 29).

O fato de que o vocabulário de Newton permitisse antecipar acontecimento no mundo mais facilmente que de Aristóteles não constitui que o mundo pense newtoniano, talvez se possa dizer que naquele momento fosse a fala mais adequada e que correspondesse as demandas da época. Assim sendo, Rorty acrescenta;

[...] se um dia pudermos conciliar-nos com a ideia de que a maior parte da realidade é indiferente a nossas descrições dela, e de que o eu humano é criado pelo uso de um vocabulário, e não por expressar adequada ou inadequadamente num vocabulário, teremos ao menos assimilado o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é construída, e não encontrada. (RORTY, 2007, p. 31).

Rorty afirma que o mundo não fala conosco, mas somos nós que falamos sobre o mundo, de tal modo que “o que há de verdadeiro nessa afirmação é apenas que as linguagens são feitas, e não descobertas, e que a verdade é uma propriedade de entidades linguísticas” (RORTY, 2007, p. 31). O filósofo argumenta que a ciência é verdadeira porque tem seu sucesso em lidar com o mundo e não porque corresponda ou diga exatamente como o mundo é. Por exemplo, observamos que teorias científicas são constantemente abandonadas, mas não porque são falsas, mas porque não tem mais utilidade, assim, ao ser reescrita, os vocabulários mudam de sentido em contextos diferentes.

Rorty pretende defender um tipo de filosofia que esteja arraigada na contingência da linguagem, com isso ele cita Donald Davidson tendo como objetivo de abandonar a ideia de uma natureza intrínseca. Rorty acredita que a partir dessa contingência pode haver a possibilidade da contingência da consciência, levando a um progresso intelectual e moral como uma história de metáforas cada vez mais uteis.

A abordagem davidsoniana da verdade combina-se com seu tratamento do aprendizado da linguagem e da metáfora, para formar a primeira abordagem sistemática da linguagem que rompe por completo com a ideia da linguagem como algo que pode ser adequado ou inadequado ao mundo ou ao eu. É que Davidson rompe com a ideia de que a linguagem seja um meio- um meio de representar ou de expressão (RORTY, 2007, p. 36).

Dessa maneira, Rorty (2007) afirma que, segundo a concepção tradicional da situação humana, nós seres humanos, não somos uma rede de crenças e desejos, mas que possuímos tais crenças e desejos. Assim, existe um “eu” central capaz de analisar tais crenças e desejos, determinar, usar e se expressar por meio delas. Rorty criticou a posição que consistiu na tentativa de pôr a “linguagem” no lugar da “mente” ou da “consciência” como meio a partir do qual as crenças e desejos são construídos. Essa visão é ineficaz, não há progresso, no qual estaremos utilizando novamente a imagem de sujeito-objeto e voltaremos com os problemas referente ao ceticismo, realismo e idealismo.

De acordo Rorty (2007), Davidson procura minar a concepção tradicional sobre a linguagem na qual é vista como um meio entre o eu e a realidade, ele faz uma afirmação onde expõe que as metáforas não têm significados. Do mesmo modo, para Davidson fazer perguntas que nos levam a uma “adaptação ao mundo” ou “ser fiel à verdadeira natureza do eu” coloca a linguagem como mais um elemento que mantém a relação com o eu e o mundo. Ele esclarece que se “aceitamos a ideia de que existem coisas não linguísticas chamadas ‘significados’, as quais é tarefa da linguagem expressar, bem como a ideia de que há coisas não linguísticas chamadas ‘fatos’, as quais é tarefa da linguagem representar” (RORTY, 2007, p. 41) estaremos usando a linguagem como meio.

Rorty cita um artigo de Davidson, intitulado “Uma bela desordem de epítáfios”, no qual afirma que devemos pensar a teoria como uma teoria passageira. Dessa maneira, é colocado como um exemplo esse tipo de teoria, onde um nativo esteja em uma cultura totalmente diferente daquela onde ele já conhecia e tivesse que se comunicar com os outros nativos da comunidade. Assim sendo, Rorty (2007, p. 43) afirma, “dizer que passaremos a falar a mesma língua é dizer, na formulação de Davidson, que “tenderemos a convergir para teorias passageiras”.

Segundo Rorty (2007), para Davidson, o sentido metafórico é diferenciado do literal não por haver um significado distinto, mas por ser um uso diferente. O uso literal seria o uso familiar, aquele que possui uma função fixa na linguagem. Já o uso metafórico seria um uso não familiar, não tendo um lugar fixo na linguagem. O uso da metáfora pode ser inútil, no entanto, se tiver uso e assentimento social poderá adquirir algum tipo de utilidade e a possibilidade de desenvolver novos pensamentos por meio de um uso não familiar de nossos vocabulários, por isso a linguagem, passa a ser somente uma construção humana contingente. De acordo com a citação de Davidson citada por Rorty:



Devemos perceber que não só abandonamos a ideia comum de linguagem, como também apagamos a diferença entre saber uma linguagem e saber circular no mundo em geral. É que não existe regras para se chegar a teorias passageiras que funcionem [...]. É tão pequena a probabilidade de regularizar ou ensinar esse processo quanto a de regularizar ou ensinar o processo de criar novas teorias para lidar com novos dados - pois é isso que tal processo envolve [...] (DAVIDSON, 1986, p. 446 *apud* RORTY, 2007, p. 43-44)

Diante dessa perspectiva:

Não existe linguagem, pelo menos se a linguagem for parecida com o que supuseram os filósofos. Portanto, não há nada a ser aprendido ou dominado. Devemos a ideia de uma estrutura comum, claramente definida que os usuários da linguagem dominem e depois apliquem ao caos [...]. Devemos abrir mão da tentativa de esclarecer como nos comunicamos mediante o apelo a convenções (DAVIDSON, 1986, p. 446 *apud* RORTY, 2007, p. 43-44).

Assim sendo, Rorty esclarece que a troca de um vocabulário por outro, não depende de um ato de vontade ou por jogos de poder, mas que se dá na prática da conversação onde se constrói novos vocabulários, substituindo aqueles que não possui mais utilidade e formando novos na comunicação incessante dentro da comunidade.

Essa nova concepção de uso é totalmente contrária à concepção essencialista da linguagem. Uma vez que a significação é construída pelo uso, modificando-se a cada uso que delas fazemos, ela não traz em si uma essência invariável. Dessa forma, Wittgenstein repudia toda e qualquer concepção que pretenda atribuir ao conceito de significação uma espécie de fundamentação ontológica que permaneça atrelada a ele. Não existem, segundo as Investigações, essências que transcendam os signos (CONDÉ, 1998, p. 90).

De acordo com as ideias do segundo Wittgenstein, nas posições de Davidson e dos filósofos da ciência pós-positivista, Rorty (2007, p. 44) defende a tese de “abandonar a ideia de linguagens como representações e ser totalmente wittgensteiniano na nossa abordagem da linguagem seria desdivinizar o mundo”. Ao conseguir fazer esse processo de desdivinizar o mundo (resultado da constatação da contingência da linguagem) permitiria incluir a ideia de que a verdade é uma propriedade de frases, uma vez que as frases, para existirem, dependem de vocabulários, que são feitos pelos seres humanos e não encontrados.

Dentre essa compreensão linguística, o progresso ético só se torna viável quando existe a união de grupos de pessoas, a partir da ruptura com uma estrutura linguística historicamente construída e dispensável ao desenvolvimento individual e social. Assim, o sujeito passa a não ser mais classificado como um ser que possui um núcleo rigoroso de crenças. Ao contrário, ele passa a ser formado por crenças linguísticas que poderão ser redescritas a todo instante. Desse

modo, com a redescritção abre as possibilidades de falas, a metáfora como a principal ferramenta disponível é o instrumento para recriar os vocabulários.

Dito isso, é válido colocar como exemplo, considerando a relação de tomada de decisão sobre o rompimento com crenças estabelecidas e validadas, a ideia de mulher na sociedade contemporânea. De tal modo, durante anos vê-se a luta constante por igualdade de direitos entre homens e mulheres. Contudo, ainda é muito comum convivermos com uma sociedade machista e misógina. Assim, as mulheres unem-se por uma autoridade linguística, na qual, na conversação e persuasão, buscam-se a obter o separatismo de gênero e assim conseguir a sonhada igualdade entre homens e mulheres e romper uma estrutura discursiva machista.

Nesse sentido, portanto, Rorty (2007, p. 43-44) desenvolve tal pensamento defendendo a tese “de que o mundo não nos proporciona qualquer critério de escolha entre metáforas alternativas, que apenas podemos comparar linguagens ou metáforas umas com as outras, e não com algo situado para lá da linguagem muito a algo que chamamos ‘fato’.

### **4.3 O ironismo em Richard Rorty como possibilidade de esperança social**

Como já foi reiterado neste trabalho, Rorty argumentou que a forma como compreendemos as ideias acerca da realidade, ou seja, do mundo em que vivemos, com base na epistemologia tradicional, nos legou como a concepção da realidade (como espelhando da natureza), ao contrário dessa ideia, não há uma realidade intrínseca no qual podemos chegar através de interiorização universal com o objetivo de se obter uma verdade absoluta. Nesse sentido, compreendemos que dispomos de uma capacidade linguística e que é através dela que podemos oferecer a possibilidade de construir descrições sobre o mundo, descrições estas que podem ser modificadas ao longo dos anos dentro de uma dimensão histórica-temporal.

Ao contrário do caráter objetivista da ciência e sua pretensão de verdade, Rorty aborda a questão do poeta como obtendo um importante papel para a filosofia, pois é a partir da autocriação, dentro de um campo contingente de reconhecimento, que podemos encontrar o nosso autoconhecimento, nossa identidade. Para Rorty (2007), filósofos de significância do século XX foram aqueles que tentaram dar continuidade aos poetas românticos, rompendo assim com Platão e tendo a liberdade como reconhecimento da contingência. Desse modo, “são esses filósofos que procuram desvincular a insistência de Hegel na historicidade do idealismo panteísta hegeliano” (RORTY, 2007, p. 61). Dessa maneira, compreende-se que para essa visão tradicional o objetivo a ser alcançado era sobretudo o encontro pela a verdade imprescindível.

Pela concepção tradicional, as contingências particulares das vidas humanas não são importantes. Rorty (2007, p. 62) diz que segundo essa visão, “o erro dos poetas está em desperdiçar palavras em idiossincrasias, em contingências - em da aparência acidental e não da realidade essencial”, assim, aqueles poetas que não estariam zelando pela verdade nos “distraem dessa tarefa paradigmaticamente humana, e por isso nos degradam” (RORTY, 2007, p. 63).

De acordo com Rorty (2007, p. 133), “todos os seres humanos carregam um conjunto de palavras que empregam para justificar seus atos, suas crenças ou convicções e sua vida”. Essas palavras formam o que ele denomina de “vocabulário final”, uma realização poética feita pelo indivíduo sem que ele tenha que seguir um critério prévio. Portanto, o neopragmatista faz uma distinção entre indivíduos ironistas e metafísicos, para ele o ironista é “um tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais” (RORTY, 2007, p. 17). O ironista é uma pessoa historicista e nominalista que não acredita que as ideias e crenças estejam reguladas por algo para além do tempo e do espaço. Com esse desejo, ele elimina a noção de uma verdade primeira a ser descoberta. Rorty define o ironista como alguém que:

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

O ironista busca fazer um jogo entre o velho e um novo vocabulário, se distanciando de um metavocabulário neutro e universal, rejeitando qualquer tentativa de criação de critérios e de formulas para compor um vocabulário final, pois estes sempre estarão conscientes de contingência (RORTY, 2007, p. 136). Assim sendo, os ironistas:

[...] não veem a busca de um vocabulário final como sendo (nem mesmo em parte) um modo de entender corretamente algo distinto desse vocabulário. Não consideram que a ideia do pensamento discursivo seja *conhecer* em nenhum sentido passível de ser explicado por noções como “realidade”, “essência real”, “ponto de vista objetivo” e “a correspondência da linguagem da realidade” (RORTY, 2007, p. 137, grifo do autor).

Os ironistas não acreditam que exista um vocabulário que represente a realidade exata, tal qual ela é, regida de critérios. Em contraposição, para Rorty, o oposto do ironista é o senso comum, uma vez que dentro do vocabulário do senso comum há uma generalização de regras

de jogos de linguagem que já estão acostumados a usar, não formulando ou criando um novo conjunto de regras e jogos de linguagens. Em relação à caracterização dos metafísicos, é importante destacar que “o metafísico está preso ao senso comum, na medida que não questiona os chavões que envolvem o uso de um dado vocabulário final e, em particular o chavão que diz existir uma realidade permanece a ser descoberta por trás das muitas aparências temporárias” (RORTY, 2007, p. 135-136).

O metafísico, em contraposição a esse tipo de vocabulário, chama o vocabulário ironista de relativista, pois o importante da linguagem não é o uso, mas aquilo que é correto.

Os metafísicos pensam que por natureza, os seres humanos desejam saber. Pensam-no porque o vocabulário que herdaram, seu senso comum, fornece-lhes uma imagem do saber com uma relação entre os seres humanos e a “realidade”, bem como a ideia de que temos a necessidade e também o dever de estabelecer essa relação. Essa imagem também nos diz que a “realidade”, se adequadamente questionada, nos ajudará a determinar qual deve ser nosso vocabulário final (RORTY, 2007, p. 136).

À vista disso, os metafísicos não acreditam que algo como ser justo possa ser redescrito, mas que existe algo “fora”, algo “externo”, alguma coisa que deve ser descoberto, e que eles estejam dispostos a ajudar-nos a descobrir. Os metafísicos acreditam que exista um dever intelectual supremo, argumentos lógicos, já os ironistas acreditam que esses argumentos lógicos sejam bons à sua maneira, mas não passam de argumentos no quais as pessoas possam mudar suas práticas.

Segundo Rorty, há uma forma de argumentação e metodológica do ironista, logo “a forma preferida de argumentação o ironista é dialética, no sentido que ele toma a unidade de persuasão como um vocabulário, e não uma proposição. Seu método é mais a redescricao do que a inferência” (RORTY, 2007, p. 141). A dialética, nesse sentido, é um experimento de “jogar um vocabulário contra o outro”.

Sobre o uso da argumentação dialética, Rorty tomou como base fundamental, ideias a partir da fenomenologia de Hegel “como o início do fim da tradição platônica-kantiana e como paradigma da capacidade ironista de explorar as possibilidades da redescricao” (RORTY, 2007, p. 142). Nessa perspectiva, “o método dialético de Hegel não é um processo argumentativo nem uma forma de unificar o sujeito e o objeto, mas uma simples habilidade literária” (RORTY, 2007, p. 142).

Rorty pretende defender o ironismo a partir de uma crítica literária como a disciplina intelectual preponderante de polêmicas como a de Habermas, sendo que o principal objetivo de

Rorty é fundar uma separação rigorosa entre o público e o privado. Sabe-se que para Habermas, filósofos como: Hegel, Foucault, Derrida, possuem um pensamento destrutivo para com a esperança social. Porém, Rorty acredita que tais filósofos não têm nenhuma relevância em matéria de política, mas tem “valor inestimável em nossa tentativa de formar uma autoimagem privada” (RORTY, 2007, p. 149).

Segundo Rorty (2007, p. 149), Habermas, como também outros metafísicos, “desconfiam de uma concepção meramente “literária” da filosofia acham que as liberdades políticas liberais requerem um certo consenso sobre o que é universalmente humano”. Rorty afirma que os ironistas, que também são liberais, não precisam de um consenso quanto a liberdade, apenas a sua própria liberdade. Dessa maneira, tais ideias, aplicadas a uma comunidade livre, ele as chamam de “cultura literária”.

Os críticos literários e culturais assumem o trabalho decisivo de movimentar questões de valores morais. Eles ganham essa importância, não por terem acesso especial a verdades morais, mas simplesmente por supostamente contarem com um repertório bastante amplo de conhecimentos sobre narrativas, uma vez que seus vocabulários nunca estariam presos a uma só obra ou a um só autor. Rorty afirma que “o ironismo redescritivo, ao ameaçar o vocabulário final de uma pessoa e, com isso, sua capacidade de compreender si mesma em seus próprios termos, e não nos dele, sugere que o eu e o mundo da pessoa são fúteis, obsoletos, impotentes” (RORTY, 2007, p. 162).

Sobre os românticos que afirmavam a importância da imaginação sobre a razão, Rorty declara que a capacidade humana principal é a propensão de articular diversas formas de imaginação sobre o mundo e assim transformá-lo. A linguagem adquire uma função essencial nesse conjunto entre ciência, filosofia e ética, de maneira que todas estas áreas podem ser transformadas em gêneros literários e a literatura, assim como a literatura pode ser um gênero de investigação.

À título de exemplo sobre a abordagem narrativa em relação aos gêneros literários, Rorty, no esforço de discutir a questão da crueldade, usa obras de Nabokov e Orwell, respectivamente *Lolita* e *A revolução dos bichos*, no livro *Contingencia, ironia e solidariedade*, em dois capítulos: “O barbeiro de Kasbeam: Nabokov sobre a crueldade” e “O último intelectual da Europa: Orwell sobre a crueldade”. Tais obras, expõem a nós, a capacidade de sermos cruéis quando estamos atraídos na pretensão de obtermos nossa autonomia. Nabokov, em *Lolita*, apresenta a perspectiva interna da crueldade, a dimensão privada, através das personagens Humbert, enquanto que Orwell, em *A revolução dos bichos*, discute a dor e

humilhação provocadas por instituições sociais, ou seja, o âmbito da vida pública que se enquadra na perspectiva externa dessa crueldade.

Durante a análise dessas obras, Rorty afirma que o fato de sermos seres humanos por si só, não nos leva a laços fortes o bastante para garantir que não sejamos cruéis. Para ele, o fato de termos a capacidade de sentirmos dor, sensação experimentada também por outras espécies de animais, nos tornam capazes de compartilhar tal sensação. Por isso, tais obras nos servem para nos aproximar da dor do outro, a partir da imaginação. Desse modo, o autor nos ensina que entre textos e entre narrativas distantes, a identidade moral dos ironistas se amplia conjuntamente com o vocabulário final presente. Portanto, percebe-se que para Rorty quanto mais formos envolvidos com leituras, com livros que descrevam pessoas e comunidades diversas mais ampliaremos nosso senso moral.

Rorty, por exemplo, afirma que Nabokov acreditava que a arte é definida pela curiosidade, ternura, bondade e êxtase, sendo a curiosidade a mais importante, assim como Kundera, ele crê que a capacidade imaginária da literatura, do romance, mostra como é fundamental “ter curiosidade pelo outro e a tentar compreender verdades que diferem das suas” (KUNDERA, 1994, p. 7).

O romance não examina a realidade, mas sim a existência. A existência não é o que aconteceu, a existência é o campo de possibilidades humanas, tudo aquilo que o homem pode tornar-se, tudo aquilo de que é capaz. Os romancistas desenham o mapa da existência descobrindo essa ou aquela possibilidade humana [...] e assim nos fazem ver o que somos, de que somos capazes. (KUNDERA, 1988, p. 42).

A ideia de literatura é ampliada para além dos romances e poesia, sendo que qualquer livro, seja ele de filosofia, seja poesia ou sociologia, é considerado como literatura. Mesmo na tentativa de dividir os livros a partir de sua proposta, o crítico literário não encontra barreiras para aproximar ou distanciar esses vários gêneros.

O ironista liberal não quer ser dependente do poder de outro. Por isso, coloca em dúvida qualquer descrição hegemônica do mundo. O ironista rortyano não se deixa dominar pelo vocabulário de outros, isso porque o juiz dos seus vocabulários é ele mesmo.

A tarefa genérica do ironista é aquela que Coleridge recomendou ao poeta que é grande e original: criar o gosto pelo qual ele será julgado, mas o juiz que o ironista terá em mente é ele mesmo. Ele quer poder resumir sua vida em seus próprios termos. A vida perfeita será aquela que se encerra na certeza de que o último de seus vocabulários finais, pelo menos, terá sido realmente todo seu (RORTY, 2007, p. 171).

Rorty afirma que o ironista não apresenta qualquer garantia semelhante com o metafísico. O ironista: “Tem que dizer que nossas chances de liberdade dependem de contingência históricas que só ocasionalmente são influenciadas por nossas redescrições de nós mesmos” (RORTY, 2007, p. 161). Assim, o ironista não acredita que seu próprio vocabulário forneça todas as respostas para suas dúvidas como se fosse superior aos demais vocabulários. Segundo Rorty, os ironistas seriam pessoas conscientes da contingência de seu próprio vocabulário. Pessoalmente, ele afirma que:

Para meus objetivos privados, posso redescrever você e todas as outras pessoas em termos que nada tem a ver com a minha postura perante seu sofrimento real ou possível. Meus objetivos privados e a parte de meu vocabulário final que é pertinente a esses atos exige que eu me conscientize de todas as várias maneiras em que outros seres humanos sobre os quais eu aja podem ser humilhados. Portanto, o ironista liberal precisa de toda a familiaridade imaginativa possível com vocabulários finais alternativos, não só para sua própria edificação, mas para compreender a humilhação real e potencial das pessoas que usam esses vocabulários finais alternativos (RORTY, 2007, p. 163).

O ironista acredita que a liberdade e a igualdade se conquista pela luta política e pelo acaso. Desse modo, não se consola no sentido de que não oferece muitas garantias para vencer as forças que suprimem a liberdade e igualdade. De acordo com Souza (2009, p. 7), a hipótese de uma sociedade em que prevaleçam pessoas com estas características, “os cidadãos teriam abertura para a participação no debate público, desde que fizessem a distinção entre o interesse público e o interesse privado.

Em contrapartida ao ironista, o “metafísico também reescreve seu mundo, embora o faça em nome da razão, e não da imaginação” (RORTY, 2007, p. 160). De tal modo que, para Rorty, a redescricao e o poder tem uma ligação, no qual a redescricao correta possa nos libertar. O motivo literário, por sua natureza intrinsecamente unida à estética, consiste em uma forma de razão sensível, capaz de provocar sentimentos solidários, como por exemplo: a compaixão.

Rorty discorda dos metafísicos, pois eles tentaram unir vários vocabulários em nome dessa verdade, ou seja, em nome de um vocabulário final estático. O filósofo idealiza, dessa maneira, o vocabulário final como uma “realização poética” feita pelo indivíduo, sem que este tenha seguido qualquer critério prévio. Assim, “o metafísico liberal, em contraste, quer um vocabulário final que tenha uma estrutura interna e orgânica, que não seja dividido ao meio por uma distinção público e privado, que não seja apenas uma colcha de retalhos” (RORTY, 2007, p. 163).

Para Rorty, é pouco provável que a filosofia ironista dará grandes contribuições às discussões incluídas como relevantes como temáticas da liberdade e da igualdade, em termos de universalidade, isso porque tal filosofia é fundamentalmente privada. Contudo, Rorty aceita que os vocabulários, ainda que privados, possam ser depositários das esperanças compartilhadas, quando se percebe que nossa sensibilidade à humilhação e à dor são nosso vínculo social consistindo na ideia de solidariedade.

Dentro dessa ideia rortyana de redescrição e autocriação, como forma de emancipação do indivíduo, o filósofo propõe que seria mais útil que as instituições da sociedade liberal tenham um vocabulário de reflexões que evitem as distinções ao invés de um vocabulário que as conserve. Conforme o pensamento rortyano, o racionalismo iluminista apesar de que há alguns anos mostrou-se essencial à democracia liberal, hoje tornou-se uma barreira a preservação e ao progresso desta mesma sociedade.

O ironista descrito por Rorty, é o sujeito moral que se apropria, reescrevendo-o com objetivos a suas pretensões políticas utópicas. É desse modo que surge a metáfora do ironista liberal, ou seja, de uma pessoa que tem a capacidade de ajustar a contingência de seu próprio vocabulário empenhando-se na diminuição do sofrimento, um compromisso com o combate à crueldade. Em virtude disso, o ironismo nasceu como uma reação às tentativas metafísicas de fundamentação da realidade, ou seja, uma reação à ideia de que a verdade é descoberta e não feita. Com isso, a noção de fundamentos filosóficos desaparece quando também desaparece o vocabulário iluminista. Assim, a cultura liberal necessita mais de redescrição do que de fundamentos:

A ideia de que ela precisa ter fundamentos resultou do cientificismo iluminista, o qual, por sua vez, foi um remanescente da necessidade religiosa de que os projetos humanos sejam subscritos por uma autoridade não humana. Era natural que o pensamento político liberal do século XVIII procurou-se associar-se ao avanço cultural mais promissor da época – as ciências naturais (RORTY, 2007, p. 102).

Rorty procura redescrever os vocabulários que embasam as metas e práticas da democracia, propondo reformular as esperanças da sociedade liberal de uma maneira não racionalista e universalista. Com isso, ele quer abandonar toda essa ideia que possa haver uma divinização, já que “a cultura do liberalismo seria totalmente esclarecida e secular. Seria uma cultura em que não restasse nenhum vestígio de divindade, quer sob a forma de um mundo divinizado, quer sob a de um eu divinizado” (RORTY, 2007, p. 90). Dito isso, Rorty almeja dar as costas à busca pela verdade, a santidade e a realização das necessidades mais profundas do



espírito. Compreende-se que ele possui uma visão de uma sociedade liberal, e que a partir dessa sociedade ele procura nos libertar de uma sociedade que necessite da metafísica profunda.

Em síntese, busca-se com essa perspectiva uma cultura liberal em que a questão da crueldade seja algo em que possamos pensar como a pior coisa. Segundo tal pensamento, uma sociedade que prevalece tais atributos necessitaria de uma autodescrição deixando a busca por um conjunto de fundamentos apoiados em princípios gerais. Rorty (2007, p. 103) adverte que: “precisamos de uma redescricao do liberalismo como esperança de que a cultura como um todo possa ser ‘poetizada’, e não como a esperança iluminista de que ela possa ser racionalizada ou ‘cientizada’”. Portanto, pode-se compreender que a nova descrição de sociedade procure clarear aos desafios morais e sociais a partir de valores e crenças contextualizadas à presente realidade.

Conforme Rorty (2007, p. 104), uma política idealmente liberal substituiria a figura do sacerdote, do sábio ou do cientista, defendida pelo Iluminismo, e “seria aquela cujo o herói cultural fosse o ‘poeta forte’ de Harold Bloom” e do revolucionário utópico. A importância desse tipo de sociedade, refletida por Rorty, vai além da busca de fundamentos, isso se dá em virtude da abrangência dos valores de uma sociedade liberal que deveriam encontrar-se justificados exclusivamente no fato de estarem ajustados a comparações históricas com outras formas de organização social.

Foucault que, do mesmo modo que Rorty, concorda que não há um elemento central do “eu”, embora conduz suas reflexões por caminhos distintos. Esse traço permite que Rorty veja tal filósofo como um ironista, pois ele é um autor que defende a busca privada pela autonomia, que oferece uma perspectiva que nos faça pensar e questionar os valores sociais que nos cercam e que nos definem.

Ao acreditar que não existe uma natureza humana comum a todos nós, Foucault pensa que cada ser humano deve buscar uma compreensão de si próprio, autônoma umas das outras. Entretanto, Foucault era contra o liberalismo, pois defendia que este não deixava espaço suficiente para autocriação, para os projetos privados. Ele acreditava que as sociedades liberais modernas não ofereciam mais espaço para os projetos privados de cada indivíduo frente a outras sociedades anteriores. Foucault defendia que o processo de aculturação das sociedades liberais conferiu aos seus membros tipos de condicionalismos jamais pensados anteriormente.

Rorty concorda que a busca pela autonomia está relacionada ao desejo de esperança social. Portanto, a “autonomia não é algo que todos os seres humanos tenham dentro de si e que a sociedade possa liberar, parando de reprimi-los. É algo que alguns seres humanos particulares têm esperança de alcançar através de criação de si, e que poucos efetivamente alcançam”

(RORTY, 2007, p. 123). Dessa maneira, não está relacionado com o modo que uma sociedade liberal deve estruturar-se, já que, as intenções privadas de cada ser humano não precisam ser comuns por todos. Para Rorty, os valores da esfera pública em uma sociedade liberal utópica contêm como aspiração liberal evitar a crueldade e a dor, não tendo nenhuma relação direta com nossas descrições privadas.

Embora acordando com a opinião de que o sujeito humano, que o “eu”, não é algo a ser descoberto a partir de valores intrínsecos e universais, e que cada ser humano é fruto de sua contingência e de sua aculturação, Foucault pensa que o “eu” e “o sujeito humano, é simplesmente o que quer que a aculturação faça dele, Foucault continua a pensar em algo profundo dentro dos seres humanos, que seria deturpado pela aculturação” (RORTY, 2007, p. 122).

Em relação a Habermas, que é um liberal, mas não é um ironista, pois o mesmo considera necessário para uma sociedade democrática, a sustentação de um universalismo e alguma forma de racionalismo do Iluminismo, Rorty ainda encontra pontos de convergência, pois não há uma discordância política entre seu pensamento e o de Habermas. Ambos compartilham opiniões de que é necessária uma reformulação da posição liberal tradicional, concordando que as mudanças institucionais e políticas podem se dar a partir daquilo que Habermas chama de “comunicação sem dominação”. Dessa maneira, Rorty acrescenta que:

[...] a única maneira de evitar a perpetuação da crueldade no âmbito das instituições sociais é maximizar a qualidade da educação, a liberdade de imprensa, a oportunidade educacional, as oportunidades de exercer influências políticas e coisas similares (RORTY, 2007, p. 125).

Assim sendo, Rorty reconhece que algumas de suas ideias são congruentes com a de Habermas, contudo, existe um ponto de discordância entre ambos. É uma divergência caracterizada por Rorty como diferenças “meramente filosóficas”. A crítica consiste na ideia de uma nova “autoimagem de uma sociedade democrática liberal, à retórica que ela deva usar para expressar esperança” (RORTY, 2007, p. 125). Habermas mantém um universalismo para dar sustentação às políticas liberais e de alguma forma o racionalismo iluminista, defendendo que podemos pensar na racionalidade de uma outra maneira, ampliando seu conceito de “razão comunicativa”, buscando construir a razão como sendo a interiorização de normas sociais e não como uma componente interligada do eu humano.

Rorty, no entanto, apresenta uma autoimagem para as instituições democráticas liberais contemporâneas conexa à sua compreensão de contingência da linguagem e do indivíduo, que

coloca em xeque o valor da noção de uma validade universal como algo importante para as nossas relações sociais. Assim, para Rorty (2007, p. 128) se pensarmos na solidariedade humana como “simplesmente uma criação fortuita a afortunada dos tempos modernos, a partir disso não precisaríamos de “uma ideia de razão comunicativa”.

Rorty procura refletir sua cultura poetizada, procurando dar menos prioridade às questões concernentes à validade universal, abrindo lugar para pensarmos nas metáforas para nossas criações e relações sociais. O panorama ideal de uma solidariedade nos padrões reais seria aquele em que a derradeira descoberta sobre a essência humana seria tão evidente que não nos restaria senão respeitá-la. O cenário ideal de uma solidariedade pragmatista seria aquele em que independentemente das nossas discordâncias, teríamos no mínimo uma concordância do respeito mútuo, fundado em nada mais senão a sua própria autorreferenciação valorativa.

A pessoa do ironista foi pensada por Rorty como estratégia que possibilitaria a conciliação do vocabulário final de grupos diferentes. Essa personagem, embora não consiga livrar-se da condição de portar consigo um vocabulário final, para além do qual não há justificativas comunicáveis, manteria o constante trabalho de colocar em questão a validade deste vocabulário.

Tal experiência, pensada por Rorty (que valoriza a atividade da vida prática), poderia abrir espaço para a continuidade do diálogo, o que de certo modo, resultaria em maior e melhor convivência (em termos pragmáticos) entre diferentes comunidades. Para que essa sociedade funcione, nem todos os indivíduos devem ser ironistas, mas o processo de formação das suas instituições deve ter base na liberdade individual de realização, sem detrimento do espaço público de vivência.

O indivíduo ironista é quem acata esta proposição, não por considerar que possa se tratar de uma verdade, mas por estar apoiado na possibilidade da autodescrição como a via pela qual seja possível superar nossas mazelas sem abandonar as coisas boas de nossa tradição. Portanto, seria priorizada a imaginação como capacidade em modificar crenças, hábitos e desejos. Por isso, Rorty considera a comunidade literária excelente estratégia enquanto gêneros que estimulam a imaginação, sensibilizando o outro. Imaginar a dor e o sofrimento do outro é capaz de ampliar o sentimento de solidariedade para assim estender nossos laços de confiança além do círculo de pessoas que convivemos.

Entendo aqui por humanização (já que tenha falado tanto nela) o processo que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento

das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante (CÂNDIDO, 1995, p. 249).

Assim sendo, é por meio das narrativas que somos levados a conhecer nossas diferenças e semelhanças, a literatura apresenta-se como um bem humanizador no sentido que amplia nossa percepção e conhecimento do mundo, nos tornando aptos em tornar nossa existência melhor. Tal esforço (de redescrição rortyana) representa uma abordagem significativa para que possamos sair do âmbito da comensuração que tradição ocidental nos legou, em termos da busca incansável pela natureza intrínseca dos seres ou pelo desejo de objetividade, para nos convidar a pensar como seriam as nossas ideias e crenças se pudéssemos redescrivê-las. Esse trabalho de redescrição é um esforço daquele que pensa na autocriação, na imaginação e numa perspectiva que coloque como centro do debate a solidariedade, por esse caminho configura-se o antirrepresentacionismo de Rorty objeto desta dissertação.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi argumentado ao longo desta Dissertação de Mestrado, a tese principal de Rorty que teve como consequência a produção de uma filosofia caracterizada como neopragmatista e sua adesão às questões da ética e da política, foi a sua insurgência contra o modelo da tradição filosófica fundado na hipertrofia da mente cujo paradigma principal é a ideia de que o conhecimento verdadeiro é aquele que representa de forma fidedigna a realidade, da crença de que é possível construir descrições do mundo que espelhem sua própria natureza, ou seja, que é possível por meio da objetividade epistemológica obter o conhecimento do mundo, tal como ele é em si mesmo. Rorty desenvolveu uma análise do pensamento representacionista como o intuito de mostrar que era possível sair do âmbito da comensuração e adentrar a conversação, produzir uma ‘filosofia sem espelhos’ e com isto oferecer novos mapas do terreno em termos filosóficos.

Esta dissertação de mestrado procedeu a uma análise e interpretação das obras, *Philosophy and The Mirror of Nature* (1979), a obra *Objetivismo, relativismo e verdade* (1997), *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), bem como outros escritos rortyanos. Este percurso visou obter as respostas fruto da problematização inicial, na qual se buscava entender a recusa deste autor em aceitar uma teoria do conhecimento como objeto fundante da filosofia, buscou-se entender em que bases Rorty sustentou sua objeção à ideia de filosofia como espelho da natureza, buscou-se compreender a crítica deste autor a noção de objetividade e em que consiste a ideia de verdadeiro em termos pragmatista. Por último, com base nestes prolegômenos, iniciou a discussão do que representaria uma sociedade liberal fundada na contingência e na figura do ironista liberal como possibilidade de uma utopia em que a lealdade seria expandida e o menos cruel.

A pesquisa foi estruturada com base na seguinte organização: a primeira (1ª) parte intitulada “A crítica de Rorty à teoria do conhecimento como essência especular”, no qual foram discutidos a crítica do autor à filosofia representacionista e os argumentos rortyanos para que a filosofia se liberte do fundacionismo. Desse modo, esse capítulo foi desenvolvido apresentando o legado intelectual de Rorty; em seguida a crítica de Rorty ao dualismo mente *versus* corpo e, por fim, as objeções à teoria do conhecimento como espelhamento.

Desse modo, propomos demonstrar a forma como Rorty tece sua crítica à filosofia tradicional. Esta, por sua vez, buscou formar uma base fundamentadora sobre o conhecimento, considerando que a mente teria o papel principal de examinar dimensões cognitivas internas

representando a realidade de forma fiel. Constatou-se que, por toda a literatura da filosofia clássica, há uma predominância da busca de conhecimento exato, colocando a epistemologia como a esperança de se possa obter uma concordância como um sinal de existência de um terreno comum filosofia representacionista.

Rorty enfrenta duas questões fundamentais que foram hegemônicas na tradição: a questão da dualidade e da identidade da mente e do corpo. Dessa maneira, a ideia de uma teoria do conhecimento, como essência especular, foi a forma encontrada por ele para criticar a teoria do conhecimento objetivista, ancorada numa metáfora da visão. Rorty colocou em questão a teoria do conhecimento, formulada a partir da metáfora da fundamentação, ao fazer objeções a ela, uma vez que essa filosofia foi posta como uma disciplina muito elevada, na qual estava sob o seu poder o mais superior de todos os conhecimentos (mostrando a atividade metafísica da mente).

A segunda (2ª) parte desta pesquisa foi intitulada “A filosofia antirrepresentacionista em Rorty”, o objetivo do capítulo foi realizar uma discussão sobre a ideia de conhecimento sem fundamentos e uma proposta rortyana de adoção da cultura por meio da hermenêutica como alternativa à epistemologia, apresentando a redescrição da filosofia proposta por Rorty. Durante a discussão do capítulo, pode-se perceber a busca de Rorty pela ruptura da filosofia tradicional, sobretudo, a ideia de uma teoria do conhecimento de base epistemológica e metafísica, que assumiria a palavra final para as demais áreas da cultura, uma vez que supostamente este saber se apresentava como aquele capaz de explicar os processos seguros, indubitáveis de descoberta da verdade.

Em contrapartida, nosso filósofo propõe uma ruptura com este modelo a partir de uma filosofia redescritiva, em que nossas crenças, enunciados, devem ser praticadas de forma holísticas, contextualista e assegurada por um campo hermenêutico, como uma tentativa de sair do discurso da comensurabilidade. Assim, ao sair desse discurso, regido sobre um conjunto de regras que nos diga como obter uma aceitação lógica, ele deve adentrar em um discurso que esteja dentro de um determinado contexto histórico espaço-temporal.

Dando sequência as discussões, Rorty faz uma distinção de filósofos edificante sobre filósofos revolucionário, propondo que os filósofos sejam edificantes pois podem encontrar novos modos mais fecundos de falar, estando em uma atividade hermenêutica no qual constrói conexões com os diversos vocabulários da conversação em uma tentativa de reinterpretar e reescrever os termos de forma construtiva.

A terceira (3<sup>a</sup>) parte deste estudo foi intitulada “Filosofia como política social e cultural: um caminho para a conversação”, aqui fora apresentada o modo neopragmatista de fazer filosofia, a constatação da virada linguística como novas possibilidades filosóficas, o fato de que as teorias nada mais são do que descrições contingentes e não verdades absolutas, a apresentação de novos vocabulários e possibilidades redescritiva, e neste cenário o oferecimento de utopias liberais, dentre as quais o ironista liberal enquanto filósofo exerce um papel crítico em mundo marcado por complexas relações sociais, políticas, étnicas.

A questão principal da redescrição rortyana é mostrar como sair da objetividade para a solidariedade, desse modo deve-se abandonar a objetividade e ir em busca da intersubjetividade, na qual poderemos chegar a uma concordância mútua em várias pessoas. Assim como a contingência da linguagem abre caminho para a autocriação, na visão de Rorty com a compreensão linguística, o progresso ético só se torna viável quando existe a união de grupos de pessoas, a partir da ruptura com uma estrutura linguística historicamente construída e dispensável ao desenvolvimento individual e social, pois o sujeito não possui um campo rigoroso de crenças, mas é formado por crenças linguísticas, autocriação, e que poderão ser redescritas a todo instante.

Com a redescrição, abre-se as possibilidades de falas, de vozes, e deste modo, Rorty utiliza a metáfora como a principal ferramenta disponível para recriar os vocabulários, dentro de uma compreensão humana pautada na esperança social. Diante disso, Rorty aborda a questão de ser liberal e ironista. Rorty assim os caracteriza, o liberal como aquele que possui uma aversão a crueldade e o ironista como aquele que duvida sempre de seu próprio vocabulário. Dentro dessa perspectiva ironista, a literatura também foi utilizada como instrumento de redescrição, o objetivo é sobretudo de esperança social, desse modo, a partir da literatura podemos perceber o sofrimento do outro vindo da humilhação, na qual, as falas de muitos daqueles que sofrem podem ser expostos pelo escritor. Logo a literatura contribui para nos sensibilizar perante o sofrimento alheio e alertar para a nossa crueldade.

Portanto, o desejo de Rorty é o de sermos um ironista e pensarmos na filosofia a partir sociedade, do qual ele denomina de “sociedade liberal utópica”, composta por indivíduos com características de um ironista liberal, deste modo, na sua opinião, o liberalismo possui um compromisso com a ampliação das liberdades democráticas em solidariedades políticas abrangentes. A filosofia deve ter a função de comprometimento com a nossa comunidade, desempenhando um papel ético e moral, a tarefa estaria ligada à justiça social, propiciando a sensibilização para o sofrimento dos outros e ampliando nossa capacidade de nos identificarmos

com outros, de pensar nos outros como em nós mesmos em termos moralmente relevantes. Rorty retoma as questões éticas e políticas que sempre preocuparam os grandes filósofos, entretanto, ele o faz sob uma nova perspectiva, a filosofia volta ao debate público, se alia a diversas áreas, não mais aquela área com a pretensão de validar o conhecimento, mas aquela que se dispõe no debate intersubjetivo encontrar novas e melhores formas de vida.

Conclui-se que a filosofia deve ter o papel ético e moral que possa se envolver nos problemas sociais, que estabeleça novas problemáticas e as formule de outro modo. É importante, sobretudo, que esteja em uma conversação com todas as áreas do conhecimento sejam elas: a ciência, a arte, a literatura, a política, debatendo sobretudo questões que estejam relacionada aos indivíduos da contemporaneidade, só assim, poderemos abrir espaços de discursões, tornando-se mais livres e edificantes.



## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Inês Lacerda. Ciência e tecnologia na perspectiva rortyana da justificação. In: ARAÚJO, Inês Lacerda; CASTRO, Susana de (Orgs.). **Richard Rorty: filósofo da cultura**. Curitiba: Champagnat, 2008, p. 37-73.
- BERNSTEIN, Richard J. **The pragamtic turn**. Cambridge: Poly Press, 2011.
- BUCHHOLZ, Kai. **Compreender Wittgenstein**. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. **Vários escritos**. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein: linguagem e mundo**. São Paulo: Annablume, 1998.
- DAVIDSON, Donald. A nice derangement of epitaphs. In: LEPORE, Ernest. Trust and interpretation. Blackwell, 1986. In: RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 105-294.
- DEWEY, John. **A arte como experiência**. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme. São Paulo: Abril Cultura, 1980.
- DEWEY, John. **The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action**. Minton: Balch, 1929.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. Uma nova agenda para a filosofia. In: **Pragmatismo e Política**. Trad. Paulo GhiraldeLLi Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos Novos**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.
- GHIRALDELLI JT, Paulo. **Justiça como lealdade ampliada**. Disponível em: [https://ghiraldeLLi.files.wordpress.com/2008/07/rorty\\_justica.pdf](https://ghiraldeLLi.files.wordpress.com/2008/07/rorty_justica.pdf). Acesso em:
- GHIRALDELLI JR., Paulo. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- GROSS, Neil. **Richard Rorty: La forja de um filósofo americano**. Trad. Juan José Colomina Almiñana e Vicente Raga Rosaleny. Valência, PUV, 2008, p. 42.

JAMES, Willian. **O significado da verdade**. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

JAMES, Willian. **Ensaio do empirismo radical**. Trad. P. R. Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JAMES, Willian. **Pragmatism**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

JAMES, Willian. **Pragmatismo e outros textos**. 2 ed. Trad. Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

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

KUNDERA, Milan. **A arte do romance**. Trad. Teresa Bulhões e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

KUNDERA, Milan. **Os testamentos traídos (ensaio)**. Trad. Teresa B. C. da Fonseca e Maria L. N. Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

HALL, David. **Richard Rorty**. Prophet and Poet of the New Pragmatism. Albany State University of New York Press, 1994.

IBRI, Ivo. **Neopragmatism viewed by pragmatism: a redescription**. New York: Pre-Print Version, 2011.

LAVINE, Thelma Z. America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: LAVINE, Thelma Z. **Rorty & Pragmatism: the philosopher responds to his critics**. Nashville, London: Vanderbilt University Press, 1995.

MENAND, Louis. **El club de los metafísicos: História de las ideas en América**. Barcelona, editora Ariel, 2016.

NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. **Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura**. Teresina: EDUFPI, 2014.

NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. **Pragmatismo: uma filosofia da ação: de Dewey a Paulo Freire**. Teresina: EDUFPI, 2017.

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

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

PEIRCE, Charles S. **Semiótica e Filosofia**. Introdução, seleção e tradução de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo, Cultrix, 1975.

PEIRCE, Charles S. **The collected papers of Charles S. Peirce**. Cambridge, Mass, 1958.

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

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.

RAMBERG, Bjorn. **Richard Rorty**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>, 2001>. Acesso em: 21 out. 2018.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1994.

RORTY, Richard. **Consequências do Pragmatismo**: Ensaios: 1972-1980. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

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

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**: escritos filosóficos 2. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1999.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1997.

RORTY, Richard. **Achieving Our Country**: Leftist thought in twentieth century America. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

RORTY, Richard. Mind-body identity, privacy, and categories. **Review of Metaphysics**, n. 19, p. 26, september, 1965.

RORTY, Richard. **The linguistic turn**: essays in philosophical method. Chicago Press, 1997.

RYLE; QUINE *et al.* **Ensaaios**. Trad. Baltasar Barbosa Filho *et al.* São Paulo: Abril cultural, 1985.

QUINE, W. V. **Dois dogmas do empirismo**. Trad. A. M. de Campos Loparic. 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.

SOUZA, José Elielton de. Ironismo e tradição em Richard Rorty. **Redescrições**, Revista *online* do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana, Rio de Janeiro, ano I, n. 3, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescricoes/article/view/14456/9647>. Acesso em: 15 jan. 2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.