

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MESTRADO

FLÁVIO SILVA DE OLIVEIRA

**DA HISTORICIDADE NO CONCEITO DE ANTIRREPRESENTACIONALISMO DE
RICHARD RORTY: DA EPISTEMOLOGIA À HERMENÊUTICA (1972 – 1979).**

Goiânia-GO

2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MESTRADO

FLÁVIO SILVA DE OLIVEIRA

**DA HISTORICIDADE NO CONCEITO DE ANTIRREPRESENTACIONALISMO DE
RICHARD RORTY: DA EPISTEMOLOGIA À HERMENÊUTICA (1972 – 1979).**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteira e Identidades.

Linha de Pesquisa: Identidades, Culturas e Fronteiras de Migração.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva

Goiânia-GO

2013

Flávio Silva de Oliveira

Da historicidade no conceito de antirrepresentacionalismo de Richard Rorty: da epistemologia à hermenêutica (1972 – 1979).

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História, avaliada em 06 de março de 2013, pela Comissão Examinadora constituída dos seguintes professores.

Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva (UFG)
Presidente

Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins (UnB)
Membro

Prof. Dr. José Gonzalo Armijos Palacios (UFG)
Membro

Prof. Dr. Rafael Saddy Teixeira (UFG)
Suplente

Goiânia-GO

2013

Ao amor pela minha falecida mãe, Valdeci.

À minha esposa Lucy, minha Flor, que faz a paixão brotar todos os dias em meu coração.

Aos meus filhos Douglas Eduardo e Pedro Emanuel, fontes de todo o meu amor pela vida.

Aos meus companheiros e amigos Augusto Seixas e Frederick Alves.

À minha querida amiga Maria Bernadete.

Ao meu estimado professor-orientador Luiz Sérgio Duarte da Silva.

Aos professores Estevão C. de Rezende Martins e José Gonzalo A. Palacios.

A Valdeci,
in memoriam.

“Nada prometo de completo, porque qualquer coisa humana que se suponha completa, deve, por isso mesmo, ser inevitavelmente defeituosa”.

Herman Melville

RESUMO

O objetivo deste trabalho é elaborar uma história intelectual acerca do modo como o filósofo pragmatista americano Richard Rorty lançou o princípio da historicidade como o núcleo do seu conceito de antirrepresentacionalismo durante os anos de 1972 e 1979. A postura antirrepresentacionista rortyana de assunção da historicidade pretendia um confronto direto com os pressupostos de fundamentação epistemológica da filosofia analítica. A historicidade, nesse contexto, nos ajuda a pensar que toda prática (epistêmica, moral, política, etc.) é determinada pela temporalidade e assente em valores culturais cambiáveis (contextuais) – e que todo valor de verdade é associado à comunidade. Para a realização de tal tarefa, Rorty lançou mão de duas tradições: o pragmatismo e a hermenêutica. Comparando e contrastando essas duas matrizes filosóficas, Rorty aspirava abandonar o temário próprio da filosofia analítica em direção a um tipo de pensamento mais afeito à hermenêutica: antes preocupado com a situação histórica do homem que em oferecer fundamentos sólidos e a-históricos para toda prática cultural. Nesse ínterim, Rorty almejava, portanto, um deslocamento axiológico da epistemologia à hermenêutica através da afirmação do princípio da historicidade. Enredar-se nos meandros dessa história é o interesse maior deste trabalho.

Palavras-chave: historicidade, antirrepresentacionalismo, pragmatismo, hermenêutica, Richard Rorty.

ABSTRACT

The objective of this work is to develop an intellectual history about the way the American pragmatist philosopher Richard Rorty threw the principle of historicity as the core of his concept of anti-representationalism during the years 1972 and 1979. Rorty's anti-representationalist attitude of proposition of historicity wanted a direct confrontation with the epistemological foundationalism of the analytic philosophy. In this context, historicity helps us to think that our practices (epistemic, moral, political, etc.) are determined by temporality and based on interchangeable cultural values (context) – and the truth is associated with the community. To execute his aim, Rorty used two traditions: pragmatism and hermeneutics. Comparing and contrasting these two philosophical traditions, Rorty aspired to give up the agenda of analytic philosophy toward a kind of thought closer to hermeneutics: rather worried about the historical situation of the man than to provide solid and a-historical foundations to all cultural practices. Between 1972 and 1979, Rorty craved therefore an axiological displacement from epistemology to hermeneutics through the principle of historicity. Walk through the intricacies of this story is the major interest of this work.

Keywords: historicity, anti-representationalism, pragmatism, hermeneutics, Richard Rorty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
A “VIRADA LINGUÍSTICA”: DECLÍNIO E RENOVAÇÃO DO PRAGMATISMO..	17
1.1. A “virada linguística”: da filosofia da consciência à filosofia da linguagem.....	23
1.2. A filosofia pós-analítica: o holismo linguístico	31
1.3. Richard Rorty: o cavalo de Tróia da filosofia analítica	42
CAPÍTULO II	
PRAGMATISMO E HISTORICIDADE: A EVASÃO DA FILOSOFIA MODERNA EPISTEMOLOGICAMENTE-CENTRADA	52
2.1. Ralph Waldo Emerson: a prefiguração da <i>evasão</i>	56
2.2. William James: a humanização do pragmatismo	63
2.3. A crítica cultural de John Dewey: quebrando a crosta da convenção.....	70
2.4. Richard Rorty: a crítica pragmatista da filosofia-comepistemologia	81
CAPÍTULO III	
A CONSTITUIÇÃO DA HISTORICIDADE PELAS VIAS DA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER E GADAMER.....	92
3.1. A historicidade sob o prisma da hermenêutica da facticidade de Heidegger	95
3.2. A consciência histórico-efeitual de Hans-Georg Gadamer.....	104
3.3. Richard Rorty: [re]contextualizando a hermenêutica	117
CAPÍTULO IV	
A HISTORICIDADE ENQUANTO SÍNTESE DO HOLISMO PRAGMÁTICO E HERMENÊUTICO	131
4.1. A perspectiva holística de Richard Rorty	132
4.2. Rorty e alguns de seus críticos	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155

INTRODUÇÃO

Meu objeto de investigação nesta dissertação é o princípio da historicidade no conceito de antirrepresentacionalismo do filósofo americano Richard Rorty entre 1972 e 1979. Meu objetivo é, a partir da produção de uma História Intelectual, empreender uma investigação acerca do repúdio rortyano à a-historicidade – um repúdio ao cerne da prática desempenhada pelos filósofos anglo-americanos (a filosofia analítica) dos inícios do século XX.

Richard McKay Rorty nasceu em outubro de 1931. Seus pais eram ativistas políticos de esquerda, advogados do socialismo trotskista e opositores de Stalin. O herói filosófico daquela casa era John Dewey: exercendo uma grande influência sobre o jovem Rorty e permanecendo como sua principal fonte de inspiração até seus últimos escritos (RORTY, 1999b). Aos quinze anos, Rorty ingressa como um estudante precoce na Universidade de Chicago – onde Rudolph Carnap se ocupava da tarefa de tornar o positivismo lógico a corrente filosófica dominante na América, substituindo os temas do pragmatismo por uma aproximação científica dos problemas filosóficos e de um programa de fundamentação epistemológica. Nem mesmo Rorty permaneceu incólume ao sentimento de desdém para com o pragmatismo que emanava do positivismo lógico, e durante mais de duas décadas ele adquiriu prestígio como um filósofo analítico regular – sucesso consolidado com a publicação de *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (1967). Mas seu entusiasmo como filósofo analítico termina onde começa sua decepção com aquele projeto de fundamentação a-histórico epistemológico. Decepção que durante toda a década de 1970 lhe serviu como matéria prima para moldar seu novo estilo de escrita: agora pragmaticamente e historicamente orientado.

Durante meus estudos de graduação em História, acabei notando que havia um conceito que centralizava e organizava todo o pensamento de Rorty e seus outros conceitos: o de antirrepresentacionalismo. No meu trabalho monográfico me dediquei a fazer uma história das ideias a fim de compreender como Rorty nos apresentou esse conceito especificamente em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). A conclusão da monografia me fez perceber que mais que desconstruir a tradição representacionista moderna (de Descartes a Kant) que culmina na filosofia analítica, o antirrepresentacionalismo de Rorty esboçava um projeto de confrontação com os pressupostos a-históricos da filosofia-enquanto-epistemologia. Esse confronto se daria a partir da assunção do princípio da historicidade: a ideia de que todo

pensamento, conceito, prática e a própria filosofia não escapam de determinações históricas particulares.

A promoção rortyana da historicidade tem seu início na década de 1970, com a publicação de alguns textos de orientação claramente pragmatista (reunidos no ano de 1982 em uma coletânea sob o título *Consequências do Pragmatismo*). E mais, essa promoção da historicidade assumia uma roupagem bastante específica, pois tomava duas direções: a primeira, a renovação do pragmatismo clássico; e a segunda, um intenso diálogo com o pensamento hermenêutico continental – assim realizando um deslocamento axiológico da epistemologia a um tipo de pensamento mais afeito à hermenêutica. A historicidade, dessa forma, seria tanto o ponto de partida da crítica antirrepresentacionista-pragmatista de Rorty quanto seu destino. Ou seja, para Rorty, esse princípio formava uma espécie de argumentação circular afirmando a temporalidade e o senso da relatividade histórica do conhecimento. A singularidade do pensamento rortyano se assenta, por conseguinte, no fato de avançar criticamente contra os motivos fundacionalistas a-históricos da epistemologia, cujo cerne é a pressuposição da ideia que todo o empreendimento de conhecimento é um fato histórico. Sendo que essa característica, ao invés de dar um fundamento último ao conhecimento, mantém abertas suas possibilidades. O antirrepresentacionismo, guiado pelo princípio da historicidade, portanto, significava para Rorty a manutenção do processo de investigação e interpretação.

Nesse sentido, a epistemologia, sob o ponto de vista de Rorty, é uma empresa notadamente moderna (RORTY, 1979). A criação de toda a sua indústria devemos senão a Descartes: a “mente” como um repositório de certezas, aquelas alcançadas apenas introspectivamente, avaliando as representações dos objetos lá fora. Valendo-se de tal maneira de conceber os novos caminhos da especulação filosófica, os intelectuais do período seiscentista e setecentista fizeram da epistemologia a autoimagem da filosofia, e o representacionismo seu coração: a ideia segundo a qual a mente é povoada por crenças as mais variadas, e nossa tarefa principal é fazer com que nossas crenças representem acuradamente a realidade “tal como ela é” (GUIGNON e HILEY, 2003). Calcada nessa perspectiva, a filosofia encontrou seu ponto de apoio para se tornar um supervisor cultural, capaz de julgar todas as asserções de conhecimento. E mais, um impulso para, de uma só vez,

imunizar-se da história e colocar-se no caminho seguro da ciência – o realizar-se da vontade kantiana¹.

Para Rorty, a epistemologia é eminentemente fundacionalista. Seu pressuposto básico é a existência de marcos de referência, contextos últimos ou representações fundamentais, privilegiadas. Uma epistemologia fundacionalista preocupa-se então em descobrir os fundamentos sobre os quais se assentam os discursos e práticas do resto da cultura. A finalidade é, uma vez adequadamente caracterizados esses fundamentos, mapear possibilidades de finalização da investigação. Programa cuja execução pretendia ser plenamente levado a efeito pelo pensamento lógico-analítico do século XX.

A prática filosófica desempenhada pelos pensadores de tipo analítico floresceu na América do Norte, no período entre as duas grandes Guerras Mundiais (1930), deslocando o pragmatismo do centro da discussão acadêmica. Absorvida pelo ímpeto de “esclarecimento lógico”, a filosofia analítica veio a tornar anacrônico o pragmatismo, pensamento que nasceu no contato com a filosofia alemã, em especial Hegel. Tratando especificamente de John Dewey, “o pragmatismo tomaria, de Hegel, o ‘sentido de história’, que implica que ‘nada, incluindo conceitos *a priori*, está imune ao desenvolvimento cultural’” (SOUZA, 2005, p. 41). O pragmatismo se aproxima do hegelianismo pela consideração essencial que dá a elementos como história, comunidade e cultura, sendo esses elementos expressões de uma intersubjetividade encarnada, únicos fundamentos da racionalidade (SOUZA, 2005). Ou seja, a historicidade como uma problemática que na filosofia hegeliana tem sua maior expressão, penetrando no pensamento americano pelas vias do pragmatismo; recusada, porém, quando da ascensão da filosofia analítica², esta detentora de uma “inabalável certeza de operar sobre um campo estável no tempo” (BORRADORI, 2003, p. 23).

No pragmatismo clássico, a historicidade aparece sob a forma do reconhecimento do condicionamento histórico da própria consciência, o que conduz à necessidade de voltarmos nossa atenção para a situação presente que nos encontramos. Para o pragmatismo, não há um

¹Foi com Kant que a filosofia ganhou contornos claros de sua missão especial, qual seja, determinar os fundamentos do conhecimento, isto é, determinar exatamente o que nos é permitido conhecer. Num sentido explícito de que *fundamentos do conhecimento* são aquelas condições mais básicas que endossam qualquer caso de conhecimento humano. C.f. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduer Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (1787). (Col. Os Pensadores).

²O que fica claro nas palavras de Wolfgang Röd, proferidas em um Seminário na UnB, em 1979: “[...] estou convencido que de que uma filosofia como a de Hegel, mesmo resultando grandiosa como um fenômeno histórico, não concorda com a orientação ou atitude básica do pensamento que hoje consideramos como atual; refiro-me à filosofia analítica”. RÖD, Wolfgang. O hegelianismo hoje – um anacronismo? In: *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Org. Nelson Gonçalves Gomes. Brasília, Ed. UnB, 1981. p. 09 – 20.

meio de escaparmos dessa determinação histórica. Em James e em Dewey a atenção deve se voltar para os fatores históricos do desenvolvimento cultural, a emergência histórica de determinadas formas de pensamento e práticas. Tomar a sério a historicidade, para o pragmatismo, significa a necessidade de reconhecermos a finitude dos princípios orientadores vigentes em determinado período e cultura; e que cada período histórico elabora soluções específicas para problemas também específicos. Daí a ideia pragmatista de que toda crença, conceito ou sistema filosófico deva ter consequências práticas. O pragmatismo caracteriza-se por ser pluralista, contextualista e historicista.

Em sua luta contra as determinações a-históricas da epistemologia fundacionalista, Rorty visualizou na filosofia continental o mesmo empenho que havia percebido no pragmatismo de William James e John Dewey. Em Gadamer e em Heidegger, Rorty reconheceu uma luta obstinada contra as distinções da metafísica moderna. *Verdade e Método I* e *Ser e Tempo* são obras que descortinaram formas alternativas de pensamento que se desviam da maneira moderna centrada em questões epistemológicas: método, subjetividade e distinções metafísicas subjacentes a qualquer teoria do conhecimento. Absolutamente contrária à suposição essencialista que a essência do homem é captar essências no “espelho da natureza”, a hermenêutica de Gadamer, segundo Rorty, nos oferece uma concepção alternativa da inquirição, nos permitindo tomar distância do essencialismo e alocando a busca da verdade em um contexto mais amplo (TARTAGLIA, 2007). Isto é, um contexto onde a edificação antes que o conhecimento é a meta da inquirição. A posse da verdade objetiva como apenas um entre vários modos pelos quais podemos ser edificados. Ao contrário do desejo do epistemólogo de encontrar um contexto último, um ponto final cujo horizonte seja impossível superar, o projeto de tal hermenêutica não objetiva um estágio final. Por contraste, sua mensagem é que não podemos nos lançar para fora ou além de todas as comunidades humanas numa incursão a-histórica não contingente (DAZZANI, 2010).

Em oposição ao desejo de confrontação e restrição da epistemologia, a hermenêutica, um sopro de esperança antifundacionalista e holista, estabelece uma circularidade inescapável na compreensão do mundo – o que institui um fluxo constante entre práticas culturais. Desse modo, a realização definitiva da investigação ou a determinação dos “fundamentos racionais” de nossas práticas torna-se inconcebível. A interpretação e a compreensão do mundo antes como uma questão de conversação que de fundamentação.

A virada rortyana à hermenêutica tem em vista, portanto, um desembaraçar-se de velhos hábitos de pensamento, mas sem inaugurar outros sistemas de fundamentação para a

cultura. Hermenêutica, nesse contexto, não se alinha à metafísica, à epistemologia, ou, em última instância, à noção de Verdade. Seu apelo à hermenêutica é uma afirmação da historicidade, cujo mote é a impossibilidade de ascendermos a um conhecimento que seja livre de pressupostos. Sempre já nos encontramos posicionados no tempo e determinados por ele. Para onde quer que direcionemos nosso olhar lá estarão valores, interesses e expectativas que visam tão-somente lançar luz à nossa situação presente, atribuir sentido aos acometimentos diários.

Nesse contexto, a história assume um *status* especial. Rorty pensa ser a história uma força ativa no presente, uma força que muda a forma como compreendemos a nós mesmos e a realidade – que determina o que somos e o que nos é possível pensar. Essa virada inicia-se pela recuperação da vocação hermenêutica do pragmatismo deweyano em sua confluência com a filosofia continental: a linguisticidade, o aspecto formativo ou edificante e, mais fundamentalmente, a historicidade da experiência. É desse jogo comparativo entre pragmatismo e hermenêutica que Rorty extrai seu contextualismo: a afirmação de que todo objeto sempre já nos aparece contextualizado, sempre condicionado pelo tempo e pelo espaço, objetos que nos são revelados na linguagem – a linguagem cria a possibilidade de o homem compreender o mundo ao falá-lo (DAZZANI, 2010). O que conduz à conclusão que não há um contexto neutro ou algo definível fora de contexto. Afirmações de conhecimento, desejos, práticas, jogos de linguagem e crenças serão aceitos ou não segundo a comunidade de conversação que nos encontramos como partícipes: o privilégio epistêmico deriva antes do que a comunidade nos permite dizer mais que o contrário.

No primeiro capítulo, procurei apresentar a história das mudanças de matrizes intelectuais na América: como a matriz intelectual pragmatista foi substituída na década de 1930 pelos avanços da “Virada Linguística” cristalizada na filosofia analítica: esta guiada por um pressuposto de fundamentação última do conhecimento e da cultura. Mas seu isolamento em relação às outras áreas da cultura e sua forma atomística de pensar passam a ser motivos de críticas desde uma perspectiva holista (Quine, Sellars e Davidson), cujo pressuposto é que a justificação é antes pública, discursiva e baseada em práticas sociais do que fundamentada na capacidade da linguagem representar acuradamente a realidade. Rorty sendo a expressão mais contundente dessa crítica: pensador formado dentro dos muros da análise, mas que se volta contra seus pressupostos antipragmatistas e anti-historicistas. Rorty, na década de 1970, realiza uma mudança em seu estilo de escrita: mais preocupado em oferecer amplos quadros

históricos da cultura filosófica ocidental, assim promovendo uma renovação do pragmatismo enquanto uma prática filosófica de crítica da cultura afirmadora da historicidade.

No segundo capítulo, busquei mapear justamente o pragmatismo como uma prática filosófica de crítica da cultura. Um modo de ser que pretendia desviar-se dos motivos centrais da epistemologia moderna: assente na ideia de que há um fundamento último para todo o empreendimento do conhecimento, e que caberia à epistemologia estabelecer os critérios a partir dos quais todos os outros setores da cultura seriam julgados. O pragmatismo, para fazer frente a esse pressuposto de “busca pela verdade”, dedicou-se à afirmação da historicidade dos sistemas filosóficos; a contingência específica que dá corpo a cada época histórica; e que os problemas filosóficos não são algo distinto do mundo cultural e social. Para tanto, procurei delinear um história do pragmatismo que vai de Emerson a Rorty, e como a pergunta fundamental que um pragmatista faz é pelas condições históricas e culturais que possibilitam determinado sistema de pensamento florescer. Com isso, minha intenção era sublinhar o comprometimento do pragmatismo para com a historicidade e como Rorty se vale da ideia do pragmatismo como crítica da cultura para dar corpo ao seu antirrepresentacionalismo. Dessa forma, pude apresentar os motivos do deslocamento da epistemologia à hermenêutica pretendido por Rorty.

O terceiro capítulo, por sua vez, foi um esforço de caracterização daquilo que Rorty chama de hermenêutica, especialmente em Heidegger e em Gadamer. “Hermenêutica” em Rorty é algo bastante preciso. Trata-se de um tipo de pensamento que enfatiza a situação prática cotidiana; que se preocupa com as determinações históricas e sociais, cortadas pela temporalidade, que possibilitam a investigação; um tipo de pensamento que encara a compreensão não como um método ou um procedimento, mas um modo de ser do homem. A hermenêutica, para Rorty, acima de tudo, é uma afirmação contundente da historicidade, uma crítica do pensamento epistemologizante. Dessa forma, ele vislumbrou os motivos hermenêuticos heideggerianos e gadamerianos como parceiros de uma conversação antirrepresentacionista com o pragmatismo. Nesse sentido, Rorty busca no pensamento hermenêutico elementos para reforçar seu antirrepresentacionalismo enquanto assunção da historicidade. Rorty se lança a esse empreendimento num momento em que a filosofia continental não era vista com bons olhos na América. Mas ele o faz justamente para levar adiante seu projeto de fazer uma crítica da cultura intelectual americana – uma cultura que se guiava pelo ímpeto de escapar da história e encontrar um fundamento sólido para todo o conhecimento. Rorty realiza essa crítica comparando e contrastando pragmatismo e

hermenêutica, recontextualizando um à luz do outro, a fim de ver o que havia de semelhante entre essas duas matrizes intelectuais – e ele acabou percebendo que dos dois lados do Atlântico aprendemos a nos relacionar com a tradição fazendo histórias sobre ela; aprendemos que fazer crítica da cultura, contar histórias, nos ajuda a perceber a historicidade de nossos problemas e soluções, e que a única forma de manter a investigação funcionando é reconhecermos que o futuro está abeto à novidade. Dewey e Heidegger, para Rorty, foram os melhores professores de história que o século XX teve.

No quarto e último capítulo, dediquei-me a expor a postura crítica de alguns comentadores de Rorty. Mas o mais importante foi seguir a hipótese de que essas críticas derivam da singularidade do pensamento rortiano que, em fins da década de 1970, representaria uma síntese do historicismo que deriva do pragmatismo e da hermenêutica de Heidegger e Gadamer. Historicismo explicitamente expresso no holismo que Rorty elabora nesse período, e que nos é apresentado em *Philosophy and the Mirror of Nature*. O holismo em Rorty é sua forma de uma afirmação robusta da historicidade: uma maneira antifundacionalista e historicista de encarar a linguagem e o conhecimento. Uma forma de pensar que dá primazia ao mundo público intersubjetivo, cultural e historicamente determinado. (Não é gratuito, por exemplo, que ele escreva um artigo anos mais tarde com o título *Holismo e Historicismo*). O holismo, dessa forma, para Rorty, seria o golpe fatal por sobre os desígnios a-históricos e dualistas da epistemologia representacionalista. Por um lado, Rorty extrai do pragmatismo um holismo que prioriza o mundo público, o todo situacional, a comunidade e a experiência social; por outro lado, ele busca o holismo do círculo hermenêutico que enfatiza a relação entre a parte e o todo, nossa relação com o passado e afirma a temporalidade do ser-no-mundo.

CAPÍTULO I

A “VIRADA LINGUÍSTICA”: DECLÍNIO E RENOVAÇÃO DO PRAGMATISMO.

O antirrepresentacionalismo de Richard Rorty, a ideia pragmatista segundo a qual “el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad” (RORTY, 1996, p. 15), pode ser interpretado como um esforço de alocar a historicidade tanto como ponto de partida quanto como destino da investigação. Os traços marcantes desse esforço historicista podem ser captados nos escritos de Rorty entre 1972 e 1979. Nesse ínterim, seus trabalhos, sob a forma de uma ampla e sinuosa narrativa histórica da então presente “crise” da filosofia americana, procuraram delinear uma imagem do futuro dessa disciplina e um modo de superar essa “crise” (WEST, 1989). Tal projeto deu-se em função do próprio diagnóstico da mencionada “crise” que tomou de assalto a cultura intelectual americana: uma cultura que sofre de indeterminação de historicidade. Fator que conduziu ao obscurecimento do “que faz presente o passado” (RORTY, 1999, p. 128). Trata-se do esgotamento e isolamento no qual se enredou a filosofia analítica.

Em sua fase analítica, notavelmente profissionalizante, a filosofia americana foi marcada “por um afastamento em relação ao resto da academia e da cultura – uma insistência na autonomia da filosofia” (RORTY, 1999, p. 121), cuja consequência foi o seu encerramento “num esquema a-histórico permanente” (RORTY, 1999, p. 121). Nesse sentido, o antirrepresentacionalismo rortiano, forjado na década de 1970, encerra em si o objetivo de compreender a “história da emergência da cultura intelectual” (RORTY, 1999, p. 121) americana vigente até então. Pois, como escreveu Rorty, “se compreendermos o seu pano de fundo histórico, podemos viver com a sua consequência provável – que a filosofia enquanto assunto técnico acadêmico permanecerá tão remota em relação à cultura intelectual como a paleontologia e a filologia clássica” (RORTY, 1999, p. 124-125). Com isso explicito meu interesse com este trabalho: destacar que a missão que Rorty autoimpõe-se na década de 1970 é, através de seu conceito de antirrepresentacionalismo, promover a assunção da historicidade a partir de uma espécie de crítica da cultura intelectual americana. Projeto que inclui sempre o contraste e a comparação entre a cultura filosófica americana (pragmatismo) e a europeia continental (hermenêutica). O antirrepresentacionalismo de Rorty esboça esse radical comprometimento para com a historicidade afirmando que “embora a filosofia não tenha uma

essência, tem uma história” (RORTY, 1999, p. 121). De onde emerge a ideia que o que resta é interpretar e contar histórias sobre a tradição, e amarrar essas histórias com outras histórias possíveis.

O movimento de abandono da historicidade na América, peculiar à postura lógico-analítica em vigor até 1970, foi característico do período da Segunda Guerra Mundial. Período de um grande impulso de profissionalização da filosofia americana, amplamente conduzido pelo positivismo lógico – emigrantes austríacos e germânicos, fugindo do nazismo, trouxeram para a cena filosófica americana um desígnio de rigor, precisão, pureza e seriedade (WEST, 1989). Projeto que se contrapunha à cena intelectual americana vigente até então, cujo elenco principal era formado pelos adeptos do pragmatismo. As implicações antiprofissionais do pragmatismo foram, sem dúvida, causa mais que suficiente para esse movimento de fascinação pela lógica e um desejo irrestrito de definição profissional da filosofia em relação à matemática e às ciências naturais (RORTY, 1999).

A esse fenômeno deve-se acrescentar a falta de coesão interna e a vocação multidisciplinar do pragmatismo. Uma “doutrina” que contém em si tantas ramificações cuja consequência é a confirmação da perspectiva que encara o pragmatismo como desprovido de uma vocação de sistema. Uma infinidade de correntes que, muitas das vezes contraditórias entre si, encerravam suas convicções filosóficas em um viés antidualista e ressaltando o caráter profundamente social do empreendimento da pesquisa filosófica. Tal pluralismo inscreve-se nos distintos posicionamentos de Emerson, Peirce, James, Dewey e Ferdinand Schiller. Emerson, líder reconhecido do transcendentalismo, celebrava a dignidade espiritual do indivíduo refletindo sobre o escopo dos poderes humanos e contingências sociais, e tomava muito seriamente a interpenetração e inseparabilidade entre teoria e prática, mente e realidade, sujeito e objeto (WEST, 1989). Peirce, considerado o fundador do pragmatismo em 1878 (com artigo intitulado *Como tornar nossas ideias claras*), mantinha seu “pragmatismo” dentro dos limites de uma filosofia da ciência, sendo sua real preocupação desenvolver um método para determinar o significado de conceitos. James foi o responsável por tornar o pragmatismo famoso em todo o mundo, e por redefinir e humanizar a ideia original do pragmatismo elaborada por Peirce. A versão nominalista jamesiana buscou expandir o pragmatismo de modo a recobrir também questões morais, pessoais e religiosas, tornando-o uma maneira de decidir sobre assuntos não meramente teóricos, mas problemas reais da vida prática (WAAL, 2007). Hegeliano em sua juventude, e profundamente influenciado por James, Dewey estendeu sua obra a todos os campos da filosofia (lógica, epistemologia,

estética e ética) e das ciências sociais (psicologia, antropologia, sociologia, pedagogia, etc.); mas sem uma vocação sistemática, Dewey simplesmente traduziu sua postura historicista antidualista a todas as áreas com as quais se ocupou (RODRÍGUEZ, 2003). Schiller, principal embaixador do pragmatismo na Inglaterra, defendia uma espécie de relativismo não cético, sustentando hipóteses de que o conhecimento é, sem exceções, resultado de interesses humanos específicos (WAAL, 2007). Cabe ainda mencionar o rumor provocado pelo grupo *Leonardini*, jovens pragmatistas italianos fortemente inspirados pela linhagem jamesiana-schilleriana, que, nos primeiros anos do século XX, sob a liderança de Giovanni Papini, fundaram a *Revista Leonardo*³.

Concomitante ao processo de difusão do pragmatismo pelo mundo ocorria sua crescente pluralização. Esta última sendo condição impeditiva de sua delimitação enquanto sistema ou movimento filosófico unificado. Dificultando também a sua especificação como uma filosofia profissional. Aos olhos da academia – olhos sedentos por uma unidade epistemológica rigorosa orientadora – o pragmatismo parecia ser mesmo “una filosofia para *diletantes*” (RORTY, 1996, p. 94). Um movimento confuso, “ni suficientemente duro para los positivistas ni suficientemente blando para los estetas, ni suficientemente ateo para los descendentes de Tom Paine ni suficientemente trascendental para los descendientes de Emerson” (RORTY, 1996, p. 94). Como resultado, o pragmatismo foi colocado de lado pela tradição Frege-Russell da filosofia analítica, e passou a ser visto por essa mesma tradição como anacrônico. “Entre os filósofos contemporâneos⁴, o pragmatismo é usualmente olhado como um movimento filosófico ultrapassado – um movimento que floresceu nos primeiros anos deste século numa atmosfera bastante provinciana, e que agora foi ou refutado ou *aufgehoben*” (RORTY, 1999, p. 17).

Para além disso, o pragmatismo era definido como o equivalente intelectual do espírito comercial americano. John Dewey enfrentou esse tipo de acusação em *Pragmatic America*

³Giovanni Papini registrou o pluralismo do pragmatismo como segue: “O pragmatismo é uma coleção de métodos; de um certo ponto de vista, é o método positivo aperfeiçoado, refinado e completo, e eis por que um de seus traços principais é sua *neutralidade armada*. Isso significa que o pragmatismo não decide sobre questões, mas somente diz: dados certos objetivos, sugiro que você use certos meios em vez de outros. Assim, é uma *teoria corredor* – um corredor de um grande hotel onde uma centena de portas abrem uma centena de quartos. Em um desses quartos há um que se ajoelha e um outro que quer recuperar a fé; em outro, há uma mesa e um homem que quer matar toda a metafísica; em um terceiro quarto, há um laboratório e um homem que busca novas “alças” para apreender o futuro. [...] Mas o corredor pertence a todos e todos andam por ele; se de tempos em tempos os hóspedes conversam entre si, nenhum garçom será tão indelicado a ponto de interrompê-los” (PAPINI, *apud* WAAL, 2007, p. 125).

⁴ Nesta passagem, retirada da Introdução de *Consequências do Pragmatismo*, originalmente publicado em 1982, Rorty está a se referir aos filósofos de orientação lógico-analítica.

(1922). Dewey cita Bertrand Russell: “The two qualities which I consider superlatively important are love of truth and love of our neighbour. I find love of truth in America obscured by commercialism of which pragmatism is the philosophy expression [...]” (DEWEY, 1998, p. 29). Sob o ponto de vista de Russell, o pragmatismo sustenta uma posição demasiadamente precária. Ao enfatizar as “consequências práticas” e o “valor em caixa” das ideias, ao pragmatismo caberia apenas o rótulo de apologista do capitalismo americano – senão um mero produto do capitalismo. Esse mesmo tom pode ser observado, segundo Cornelis de Waal, em Max Horkheimer, membro da Escola de Frankfurt. Horkheimer deixou clara sua posição ao ver no “pragmatismo o triunfo dos meios sobre os fins, já que o pragmatismo define todo fim completamente em termos dos meios pelos quais o atingir. [...] É a filosofia de uma sociedade que não tem tempo a gastar com a reflexão ou a meditação” (WAAL, 2007, p. 20-21).

A hostilidade e animosidade para com o pragmatismo não foi algo característico apenas do cenário intelectual americano, mas estendeu-se em várias direções. Uma hostilidade em grande medida derivada do fato de o pragmatismo parecer subordinar a verdade aos interesses humanos, subvertendo, desse modo, a pura e imaculada “investigação intelectual objetiva” (MALACHOWSKI, 2002). Heidegger, ainda procurando dar seus próprios tons à fenomenologia husserliana na década de 1920, ao expor sua ontologia do mundo circundante, apresentava ecos de um efeito indireto do pragmatismo (GADAMER, 2009b); efeitos que foram convertidos em profunda resistência nos anos seguintes, pois o pragmatismo, a seus olhos, transformou-se num mero utilitarismo obscurecedor do Ser:

É quando Dewey começa a ver as *filosofias* – o pensamento de Platão, de Tomás, de Hegel – da mesma maneira que um engenheiro vê regiões metalíferas da terra que Heidegger se retrai. Tratar o pensamento de Hegel como *Weltanschauung* é vê-lo como um objecto de exploração mais do que como uma possível ocasião de revelação. É tratar as filosofias como se fossem meios para o engrandecimento da raça humana. O humanismo de Dewey é, para Heidegger, simplesmente a moderna consciência incarnada, contra a qual não há nenhum interesse em protestar – excepto talvez quando a própria possibilidade do Pensamento é negada, como o é quando esses filósofos que exemplificam o Pensamento são tratados como meios para o ajustamento mútuo de entes a entes. O sentimento heideggeriano da vulgaridade da época – a sua trivialização de tudo que é sagrado – é mais forte quando o que é trivializado é a história da metafísica. Porque essa história é a história do Ser, e converter essa história numa lição útil para o homem moderno é fazer do próprio Ser um instrumento para nosso uso e um objecto de exploração (RORTY, 1999, p. 107).

Com o ocaso dos grandes mitos da filosofia americana, o interesse pela lógica adquiria um novo impulso desde Peirce. Não tardou para que aqueles filósofos imigrados encontrassem solo fértil nos departamentos americanos de filosofia, lançando as bases do tão desejado novo programa de investigação – agora muito mais sólido, rigoroso, especializado e

profissional do que aquele plural e politizado pragmatismo que parecia sucumbir. Julgando-se herdeiros de uma “inabalável certeza de operar sobre um campo estável no tempo e de contornos disciplinares bem delineados” (BORRADORI, 2003, p. 23), os filósofos imigrados (empregando técnicas rigorosas de argumentação e exposição, antes absorvidos pelo ímpeto de “esclarecimento lógico” do que na difusão de amplas visões de mundo) promoveram dois efeitos concomitantes: provocaram o “fim” da era pública e interdisciplinar da filosofia norte-americana e erigiram o chamado “Muro do Atlântico”: a fratura “analítico” e “continental” (BORRADORI, 2003) ⁵.

Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Alfred Tarski, Herbert Feigl e Carl Hempel são os nomes de maior impacto desse movimento: “[...] logical positivism seized the imagination of the most talented young philosophers in the country. Pragmatism appeared to them to be vague and muddleheaded” (WEST, 1989, p. 183). O positivismo lógico era uma extensão da tradição empirista vienense⁶, o chamado “Círculo de Viena”. Desde 1910, Hans Hahn, Phillip Frank e Otto Neurath pretendiam dar uma sólida e rigorosa resposta à necessidade de “uma nova fundamentação epistêmica para as ciências naturais” (BASTOS e CANDIOTTO, 2008, p. 49). Necessidade suscitada após desenvolvimentos na matemática, na lógica e da crise do sistema newtoniano, esta última ocasionada pelas teorias da relatividade e da física quântica com Einstein e Heisenberg⁷.

A doutrina do positivismo lógico era um desdobramento dos novos desenvolvimentos em física teórica e lógica simbólica. Uma de suas suposições básicas era o atomismo sentencial: a correlação de sentenças isoladas com suas possíveis confirmações empíricas. Seu

⁵ Borradori, a respeito do “Muro do Atlântico”, diz que a insurgência do movimento analítico por sobre o complexo da filosofia americana causou, por um lado, um isolamento da filosofia com uma possível interação com a reflexão humanística; por outro lado, ocorreu um desvio de parte dos empenhos filosóficos para outras disciplinas: o ingresso da filosofia continental nos departamentos de Letras e Literatura, principalmente (BORRADORI, 2003, p. 21-23).

⁶ A doutrina positivista-empirista do Círculo de Viena diferencia-se em um aspecto fundamental do empirismo moderno (notadamente John Locke e David Hume), a saber, o método da análise lógica. Orientação lógico-analítica inspirada pelos trabalhos de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. A vertente moderna do empirismo, por outro lado, era muito mais de tendência psicologizante.

⁷ Dentre esses desenvolvimentos podemos citar as descobertas de Cantor, com a sua teoria dos conjuntos, e Dedekind, com sua teoria dos números cardinais. “A teoria dos conjuntos assumida principalmente por esses dois autores conduziu a incertezas e chamou a atenção para a análise de noções *aparentemente* simples, bem como para a estrutura axiomática dos sistemas. No domínio da teoria dos conjuntos, descobriram-se os chamados paradoxos: contradições deduzidas de postulados aparentemente simples e evidentes, mediante demonstrações corretas, o que abalou os fundamentos da matemática e força a aritmética a aproximar-se da lógica, o que implica no desenvolvimento da *lógica matemática*” (BASTOS e CANDIOTTO, 2008, p. 51). É a partir desse pano de fundo que à lógica atribui-se uma nova e premente tarefa: *a fundamentação da matemática*. Missão que a obra de Bertrand Russell (*Principia Mathematica*) pretendia realizar.

objetivo diretor era a análise e clarificação de significados; e a unificação das ciências proporcionando uma descrição de seu modo de operação básico elucidando o papel fundante da lógica. Assim, a análise lógica das proposições e dos conceitos da ciência empírica dava corpo ao *novo método científico de filosofar*⁸. O maior efeito do positivismo lógico, nesse sentido, foi desviar a atenção para longe da consciência histórica e da reflexão social em direção ao formalismo lógico e abstração matemática (WEST, 1989). Um desvio, portanto, das questões próprias do pragmatismo.

Foi, contudo, operando sobre as bases lógico-linguísticas que o pragmatismo se fez respeitável novamente no cenário americano. Trata-se do pensamento “pós-analítico”. Uma fase que, conforme Giovanna Borradori, devemos senão a Quine. “É de fato a Quine que se deve a iniciativa da primeira grande etapa do pensamento pós-analítico: uma releitura do positivismo lógico à base de instâncias americanas de matriz pragmatista e behaviorista” (BORRADORI, 2003, p. 27). Quine sem dúvida é o filósofo de maior influência nessa nova fase da filosofia americana, agora, porém, equipada com as ferramentas conceituais da filosofia analítica, sem abandonar o mesmo ânimo antidualista e naturalista de seus predecessores pragmatistas. Ao nome de Quine podemos somar Wilfrid Sellars, Donald Davidson, Richard Rorty e Hilary Putnam. A originalidade do pensamento de Rorty, todavia, é a realização dessa tarefa à luz de uma forte perspectiva histórica – historicismo que faltava a seus contemporâneos. Fator que o colocou em destaque na cultura intelectual americana recente e estimulou uma série de estudos (inclusive este) a respeito do impacto de seu pensamento.

No que segue, partirei para uma apresentação sumária dos pressupostos básicos da “virada linguística”, especialmente seu viés lógico-analítico. Assim o farei com o objetivo de mapear um campo de inquirição que inaugurou um novo modelo de investigação na cultura filosófica americana: totalmente diferente da denominada “filosofia da consciência moderna” e do próprio pragmatismo, qual seja, a filosofia analítica. Logo em seguida tratarei do momento posterior ao analiticismo, a denominada filosofia pós-analítica (versão holista e pragmatizada da filosofia analítica). Nesse segundo momento voltarei minha atenção a alguns conceitos de Quine, Sellars e Davidson, (conceitos que promoveram uma verdadeira

⁸ O objetivo primordial da análise lógica é a *redução* dos conceitos e proposições: “[...] redução dos conceitos aos conceitos mais fundamentais e das proposições às proposições mais fundamentais” (BASTOS e CANDIOTTO, 2008, p. 75). Nesse sentido, “trata-se sempre de uma questão de tradução dos enunciados sobre aqueles objetos [conceitos ou objetos de conhecimento] (dos níveis mais elevados) para enunciados sobre aqueles objetos de níveis inferiores. Essa é, de forma geral, a perspectiva básica não apenas do positivismo lógico, mas de toda a filosofia analítica no século XX” (DUTRA, 2010, p. 145).

renovação do pragmatismo) por serem, como Rorty mesmo fez questão de afirmar, de fundamental importância para o corpo do seu antirrepresentacionalismo.

1.1. “A virada linguística”: da filosofia da consciência à filosofia da linguagem.

Antes de qualquer definição mais sistemática, o termo “virada linguística” (*linguistic turn*), é, em princípio, o título de uma coleção de ensaios sobre o método de análise linguístico em filosofia organizada pelo próprio Rorty em 1967. Seu pressuposto fundamental era uma tentativa de exibir as razões que, originalmente, levaram os filósofos, tanto na Inglaterra quanto na América, “to adopt linguistic methods, the problems they faced in defending their conception of philosophical inquiry, alternative solutions to these problems, and the situation in which linguistic philosophers now find themselves” (RORTY, 1967, p. i). Trata-se de *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. O termo, contudo, não foi forjado pelo próprio Rorty; o devemos senão ao filósofo austríaco Gustav Bergmann. Nas palavras de Rorty: “the phrase ‘the linguistic turn’ which Bergmann uses here and which I have used as the title of this anthology is, to the best of my knowledge, Bergmann’s own coinage”⁹ (RORTY, 1967, p. 09).

Nesse sentido, a coleção de questões e procedimentos que ficou amplamente conhecida como “virada linguística” pode ser adotada como expressão unânime de caracterização do fenômeno que fascinou a atividade filosófica do século XX. Esse movimento é a progressiva apreciação da linguagem como *objeto e método* da especulação filosófica, cuja marca distinta assenta-se na possibilidade de resolver, dissolver ou reformular todos os problemas vinculados a outros conceitos tradicionais, tais como: ser, ideia, consciência, universal, experiência, realidade, conhecimento, etc. (RODRÍGUEZ, 2003).

O sentido profundamente metafórico no qual o termo “*turn*” está sendo tomado indica uma das mais importantes mudanças de perspectiva cosmológica da história, similar à

⁹ Vejamos a passagem de Bergmann de onde Rorty capta a emergência histórica do célebre termo: “All linguistic philosophers talk about the world by means of talking about a suitable language. This is the linguistic turn, the fundamental gambit as to method, on which ordinary and ideal language philosophers (OLP, ILP) agree. Equally fundamentally, they disagree on what is in this sense a ‘language’ and what makes it ‘suitable.’ Clearly one may execute, the turn. The question is why one should. Why is it not merely a tedious roundabout?” (BERGMANN, *apud* RORTY, 1967, p. 08). Rorty usa como referência aqui o livro *Logic and Reality* de Bergmann, publicado em 1964, porém o próprio Rorty em 1962 publicara um artigo com o seguinte título: *Realism, Categories, and the “Linguistic Turn”*. Dessa forma, não se pode indicar com precisão a obra ou o autor que cunhou o termo; nem determinar seu momento de aparecimento no cenário público. O que se sabe de fato é que a expressão “*Linguistic Turn*” ganhou notoriedade após 1967, justamente com a coletânea compilada por Rorty.

revolução operada por Copérnico. A virada linguística representou uma troca de paradigma na filosofia ocidental, sendo obrigatório desde então uma revisão de todos os pressupostos, problemas, objetivos e métodos; inaugurou diretrizes e linhas de inquirição; obrigando assim uma reestruturação da percepção histórica da própria filosofia, oferecendo novos pontos de vista para a [re]avaliação de seu passado e a formulação de perspectivas de futuro não somente para si mesma, mas também para as Ciências Humanas em geral. As metáforas kuhnianas de troca de “paradigma”, aqui empregadas, seriam mais apropriadas se esse período de “revolução” culminasse em um paradigma unificado – em um período de “ciência normal”¹⁰. O que se pode perceber, no entanto, é o impor-se da *pluralidade*, tanto como ponto de partida como destino. Assim, “el giro lingüístico ha alcanzado a diversas tradiciones, pero no ha logrado integrarlas, o al menos reunir las, en torno a un proyecto común” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 22). Por mais distintas que sejam as atuais correntes filosóficas (hermenêutica, fenomenologia marxismo, sem esquecer a filosofia analítica, origem e eixo central da virada) nenhuma delas escapou da poderosa influência dessa troca de paradigma.

Como movimento nascente no seio da filosofia analítica, a virada linguística rapidamente a superou e se estendeu por diversas tradições (Russell, Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Habermas, Rorty, entre outros). Ferrater Mora é categórico ao afirmar que “a filosofia analítica deu muitas voltas, ao ponto de ser impossível proporcionar-lhe uma descrição que satisfaça todos os seus discípulos” (MORA, 1982, p. 10). Não obstante as peculiaridades típicas de cada linhagem, as semelhanças são notáveis: como projeto comum, para além da focalização na linguagem, temos a crítica e superação da metafísica, o abandono ou reformulação da “filosofia da consciência” moderna e a reavaliação do papel da filosofia frente às outras áreas da cultura. Ou seja, o campo de reflexão aberto pela virada linguística é demasiado dilatado para lhe fazer justiça aqui. Meu objetivo é outro. O que me interessa salientar dessa nova fase da especulação filosófica são aqueles aspectos que lançam luz sobre o posicionamento de Rorty frente a todo o processo referido acima. Para Rorty, a virada linguística aparece como causa indireta da queda do pragmatismo, especialmente porque a especulação filosófica lógico-analítica na América representou o ponto culminante do ímpeto kantiano de colocar a filosofia “no caminho seguro da ciência”, isto é, encontrar um nicho *a priori* onde a filosofia poderia pacificamente coexistir com a ciência empírica e ser praticada

¹⁰ Para mais detalhes sobre as noções de “paradigma”, “revolução” e “ciência normal” Cf.: KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

com a mesma seriedade, vigor e pureza¹¹ – agora, porém, guiada pelo impulso de esclarecimento lógico (TARTAGLIA, 2007). O mesmo fenômeno que obscureceu o pragmatismo foi, para Rorty, a linha divisória entre o pragmatismo clássico e o neopragmatismo, este último emergindo do interior da filosofia pós-analítica.

Por volta do final do século XIX, despontava um novo e original objeto de estudo a fim de suplantar a filosofia da consciência moderna, qual seja: a “linguagem”; pois a “mente” estaria se tornando incrivelmente naturalizada e psicologizada – a naturalização da epistemologia pela psicologia empírica (RORTY, 1979). Para tanto, as tradicionais distinções kantianas entre proposições analíticas e sintéticas, entre conceitos e intuições fizeram-se novamente como a pedra de toque para o vocabulário dos filósofos nascentes naquele período¹²; muito embora esses filósofos argumentassem estar seguindo os passos do empirismo de John Locke (TARTAGLIA, 2007).

Ao invés de abandonar por definitivo a questão de como nossas mentes se relacionam com o mundo externo, enfocando as ideias subjetivas, o novo empirismo linguístico, porém, voltou-se para um *medium* objetivo da representação, daí algo mais facilmente estudado: a linguagem como veículo de expressão de nossos pensamentos (TARTAGLIA, 2007). A marca emblemática dessa nova maneira de filosofar é o uso da noção de “forma lógica”: a análise da forma lógica da linguagem por meio da qual se acreditava dissolver todos os problemas filosóficos. Essa fase “lógica”, “semântica” e epistemologicamente-centrada constitui-se como a espinha dorsal da filosofia analítica, cujos precedentes podem ser encontrados no programa fregeano da atividade filosófica como análise lógico-formal dos significados, na concepção semântica da verdade como correspondência de Alfred Tarski e no programa analítico de Moore chamado *metaética*, programa cujo objetivo era a análise do *status* epistêmico dos significados morais (RODRÍGUEZ, 2003).

Todo esse projeto cristalizou-se na filosofia do atomismo e empirismo lógico, característicos das obras do primeiro Wittgenstein e Bertrand Russell. Russell e os positivistas

¹¹ Nas páginas iniciais de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) Rorty diz: “[...] the kind of philosophy which stems from Russell and Frege is, like classical Husserlian phenomenology, simply one more attempt to put philosophy in the position which Kant wished it to have – that of judging other areas of culture on the basis of its special knowledge of the “foundations” of these areas. “Analytic” philosophy is one more variant of Kantian philosophy, a variant marked principally by thinking of representation as linguistic rather than mental” [...] (RORTY, 1979, p. 08).

¹² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (1787). (Col. Os Pensadores).

lógicos foram os proponentes desse modo (atomístico) de pensar: uma análise exaustiva da linguagem poderia mostrar como todo conhecimento fidedigno estaria fundamentado em componentes elementares (atomísticos) da própria linguagem (ANKERSMIT, 2004). Para Russell, o método de análise lógica das teorias científicas desempenharia um papel fundamental em sua epistemologia. Mediante o pensamento do autor, tudo o que é passível de se conhecer é alcançado ou por meio de um contato direto com os objetos ou por construções lógicas redutíveis (BASTOS e CANDIOTO, 2008). Desse modo, à análise é creditada a possibilidade de esclarecimento na construção do sistema do conhecimento e, ao mesmo tempo, o caráter de instrumento essencial a toda a inquirição epistemológica. “A análise lógica de uma teoria deve poder apresentar o conjunto de suas proposições como formulações em termos de expressões simples que denotem entidades simples e diretamente acessíveis pela experiência” (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 31).

Princípio que estaria de acordo com a exigência máxima lançada por Moritz Schlick e Ernest Mach, a saber, o critério da “verificabilidade”. Segundo tal critério, as proposições concernentes a qualquer ciência poderiam ser demonstradas ou refutadas apenas mediante observações e processos experimentais. Aquelas proposições que indiquem algo sobre a observação devem conter somente termos que se referem a qualidades observáveis da realidade, esta entendida como “um nome para a soma de sensações observáveis e os enunciados científicos, que são enunciados das sensações” (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 28). Ou seja, na esteira da tradição matemática desde Frege, a tarefa da filosofia se encerraria no esclarecimento das descrições científicas através da análise lógico-linguística das proposições, assim determinando a validade, os limites e o sentido dos enunciados: o sentido de toda proposição fica assim subordinado à sua condição de verificação (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 30).

Ainda tratando da filosofia do atomismo lógico de Russell, era assim denominada em virtude do fato que os “átomos” que se pretende chegar, como resultado da análise, são átomos *lógicos*. Ou como diz Russell:

[...] a razão pela qual chamo minha doutrina de atomismo *lógico* é porque os átomos pelos quais desejo chegar como a espécie de último resíduo da análise são átomos lógicos e não átomos físicos. Alguns deles será o que chamo “particulares” – coisas tais como pequenos sinais de cores ou sons, coisas momentâneas –, e alguns deles serão predicados ou relações e assim por diante (RUSSELL, *apud* BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 30).

Dado que para os filósofos analíticos todos os problemas tradicionais qualificados como “filosóficos” são frutos de confusões no uso da linguagem, competiria à filosofia (agora

municipiada com os princípios da filosofia do atomismo lógico) a constituição de uma *linguagem ideal*. Atributo que se somaria à missão tradicional de a atividade filosófica estar a cargo de determinar o que realmente os enunciados da ciência empírica significam e dotar de sentido a totalidade do conhecimento. A compleição de tal *linguagem ideal* seguiria a seguinte dinâmica:

A análise da linguagem em suas proposições elementares ou atômicas, das quais derivam todas as demais, e que possui uma correspondência com dados empíricos e fatos atômicos, deve conduzir: “a linguagem logicamente perfeita, na qual os termos de uma proposição se corresponderiam um a um com os componentes do fato a que se referem” (Russell); é uma linguagem que só possui sintaxe e não possui vocabulário, é uma linguagem que, com o auxílio dos símbolos, aproximaria ao simbolismo da lógica matemática (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 33-34).

Essa teoria encontrar-se-á, no entanto, explicitamente formulada no Wittgenstein do *Tractatus*. É nessa fase do pensamento de Wittgenstein que se torna possível identificar com clareza a continuidade com o projeto filosófico-transcendental kantiano. Salvo a diferença que em Kant seu idealismo perquiria pelos limites do pensamento objetivo, isto é, sua necessidade e concomitante universalidade, ao passo que em Wittgenstein semelhante idealismo configura-se pela busca das condições objetivas sob as quais a linguagem possa expressar algo *com sentido* sobre a realidade (BASTOS e CANDIOTO, 2008).

Em conformidade com o atomismo lógico de Russell, Wittgenstein afirma no *Tractatus* que o mundo é um composto de *fatos*¹³ independentes (WITTGENSTEIN, 2001, p. 135). Afirmação denominada de o “ponto de vista ontológico”, em que o mundo será analisado em suas partes constituintes e articulação interna para, logo em seguida, ser estabelecida sua correlação à linguagem, correlação que ocorre de maneira *isomórfica*. “A análise do mundo será correlativa à da linguagem; e é a natureza *isomórfica* dessa correlação que constitui a teoria da proposição enquanto imagem dos fatos” (MORENO, 2000, p. 19). Segundo essa teoria, os elementos linguísticos possuem algumas propriedades que lhes são comuns (comunidade de propriedades que lhes assegura a condição de pertencerem à *linguagem*). Uma dessas propriedades consiste na condição de que todo elemento da

¹³ Como salienta Arley Moreno, no jogo argumentativo do *Tractatus* os aforismos nos lançam de uma ideia à outra. No caso da definição ontológica, a noção de “mundo” nos reenvia à noção de “estados de coisas” e esta, por sua vez, nos remete à noção de “coisas” ou “objetos”. Os aforismos iniciais atestam que o mundo é determinado por fatos e não por objetos ou coisas. Nesse sentido, “fatos” são estruturas complexas, ao passo que “objetos” são elementos simples. Wittgenstein chama essas “estruturas complexas” de “estados de coisas”. Todos os estados de coisas são estruturas logicamente possíveis. Uma diferença substancial entre um e outro é a condição de que um “fato” diz respeito àquilo que se realiza em efetivo no mundo, enquanto um “estado de coisas” é relativo a algo que apenas possivelmente ocorre, não ocorrendo em efetivo, porém não havendo qualquer impossibilidade lógica de sua ocorrência (MORENO, 2000).

linguagem representa algo (MORENO, 2000). Para que um elemento da linguagem represente algo, duas condições devem ser satisfeitas, a saber: por um lado, uma dissimetria essencial entre aquilo que é representado e aquilo que representa; por outro, uma semelhança essencial entre representado e representação.

No caso, a condição de diferença é necessária para se distinguir elementos com função simbólica de elementos materiais, ou seja, distinguirmos linguagem e fatos. No entanto, a marca profunda da função representativa da linguagem é seu caráter lógico. O caráter lógico da linguagem estabelece um critério de distinção entre conjuntos de elementos cuja relação de representação é lógica (representa a realidade ponto a ponto) daqueles que não o é (não representam a realidade ou representam de forma deficiente). Assim, “a linguagem é o conjunto de *funções* caracterizadas por sua natureza *lógica*” (MORENO, 2000, p. 14). Com efeito, nesse sentido, pode-se dizer que *linguístico* é tudo aquilo que representa logicamente. Daí decorre a teoria, cerne do *Tractatus*, que a proposição é uma imagem dos fatos, ela é uma figuração da realidade (WITTGENSTEIN, 2001, p. 143-147). Por conseguinte, “a proposição deve ter um sentido preciso, uma correspondência isomórfica entre seus elementos e a estrutura dos seus objetos” (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 40). A qualidade fundamental de identidade ou semelhança centra-se na condição da proposição ser uma representação lógica da realidade. É possível que uma proposição exerça sua função representativa (represente um fato) na medida em que ambos, linguagem e realidade, compartilhem uma *forma* comum: a *forma lógica*.

É graças à sua articulação lógica interna que a proposição pode representar os fatos; assim como estes são compostos, assim também as proposições se compõem de elementos mais simples: o nome é o elemento proposicional que corresponde ao mais simples elemento do fato, a saber, o objeto. Só podemos aplicar nomes aos objetos, ou, em outras palavras, os objetos só podem ser nomeados, não podem ser descritos. Isso significa que não podemos aplicar proposições aos objetos, mas apenas aos fatos. A proposição, pois, apresenta sempre uma estrutura, que é uma combinação de nomes e de proposições elementares isomorficamente articulados à estrutura interna dos fatos (MORENO, 2000, p. 23).

Com efeito, em decorrência do fato da figuração lógica da realidade, tudo o que se admite de tal figuração é exatamente o que se pode exprimir através da linguagem. Segundo Stegmüller, as fronteiras do teorizar significativo são afixadas pelo que nos é permitido descrever numa linguagem logicamente perfeita. O programa kantiano de crítica transcendental deve então ser substituído por uma *análise lógica da linguagem* (STEGMÜLLER, *apud* BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 44).

Nesse sentido, a maneira kantiana de pensar, configurando-se por apontar “elementos de natureza transcendental sob a forma de princípios *a priori* da percepção em geral” (MORENO, 2005, p. 18), foi deslocada em detrimento da “idéia de elementos de natureza lógica, relações e propriedades, que permitem organizar *a priori* a experiência, mas sem qualquer intervenção de formas apreensivas fornecidas por um sujeito epistêmico pré-lingüístico” (MORENO, 2005, p. 18). O mais fundamental, e é justamente o que me interessa sublinhar, é o fato de ter ocorrido um traslado da filosofia transcendental kantiana à linguagem.

[...] é o lógico que passa exercer a função transcendental: o *a priori* característico de operações lógicas que constroem as formas do conhecimento analítico substituindo o *a priori* característicos de princípios puros que impõem sua forma a qualquer construção epistêmica que o sujeito possa vir a realizar, especialmente às formas sintético-*a priori*: é a forma lógica, em qualquer de suas variantes, que vem explicar a necessidade presente nas ligações analíticas, e não mais os princípios puros presentes no sujeito epistêmico – deixando de haver lugar a necessidade sintética (MORENO, 2005, p. 18-19).

Por conseguinte, vemos transformar a própria noção de objeto e objetividade. Pensado no interior da maquinaria kantiana – seu “sistema” transcendental –, à percepção sensível era atribuída a tarefa de fornecer as condições para que algo viesse a ser pensado como *objeto*. Ou seja, apenas localizando algo no espaço e no tempo da física newtoniana, enquanto formas *a priori* da sensibilidade, este poderia ser tomado como objeto (KANT, 1999). Com o referido traslado para a concepção de “forma lógica”, a sensibilidade é abandonada como origem em detrimento do simbolismo linguístico: “[...] é a própria expressão lingüística, os usos que fazemos do simbolismo, que torna possível pensar algo enquanto objeto, sem que seja preciso recorrer às supostas formas *a priori* da percepção” (MORENO, 2005, p. 19).

Tal mudança exigia ainda uma nova teoria da representação. Descurrou-se dos princípios formais elementares do conhecimento assentes na percepção, deslocando-os para o simbolismo linguístico. A questão que surge é, nesse caso, como ao simbolismo linguístico é possível não somente atribuir o papel de representar os conteúdos da experiência sensível, mas constituí-los enquanto objetos? Em conformidade com a tese de Arley Moreno, com isso notabiliza-se a transição de uma crítica da razão pura para uma crítica da linguagem pura (MORENO, 2005, p. 19). Transição cujo coroamento foi a elaboração das teorias de Russell (seu atomismo lógico) e do Wittgenstein do *Tractatus*.

Como afirma Ankersmit, não obstante a heterogeneidade e ainda não raras oposições categóricas no interior da virada lingüística, mantém-se uma perspectiva em comum: “la suposición de que el lenguaje es la condición principal de la posibilidad de todo

conocimiento y pensamiento significativo[...]" (ANKERSMIT, 2004, p. 12). Essa nova fase da filosofia, porém, guarda muitas semelhanças com o programa kantiano transcendental de análise das categorias. A análise da linguagem passaria por uma análise lógica a fim de encontrar a matriz lógica de todo o conhecimento do mundo. Esse método gerou a convicção, na filosofia da linguagem contemporânea, de poder investigar as constantes lógicas das proposições, esperando encontrar as condições transcendentais da verdade e do significado (ANKERSMIT, 2004). Programa de pesquisa que, segundo o modo como Rorty o interpreta, foi a necessidade de descobrir algo a respeito do que serem incorrigíveis, isto é, algo imune a qualquer dúvida ou processo de historicização e naturalização; uma busca por representações privilegiadas, reiniciando uma vez mais uma procura incessante por rigor e pureza (RORTY, 1979).

Salvo o que há de peculiar a cada momento da investigação filosófica, seja no espaço-tempo dominado pela “filosofia da consciência” moderna, seja a contemporânea filosofia da linguagem, a ruptura radical pretendida ocorreu apenas de modo hesitante. Não obstante o brilhante apelo à linguagem como fuga aos grilhões da “mente” seiscentista, os filósofos do século XX, notadamente os de tipo analítico, estavam jogando seu jogo filosófico de acordo com as regras impostas por Descartes e Kant. Sendo a tarefa da filosofia proporcionar uma estrutura a-histórica permanente para toda a inquirição. Projeto que seguia rigorosamente um paradigma: “o da ‘coisa’ que possui ou apresenta, propriedades atemporais ou temporalmente fixadas, sem que importe que a coisa em questão seja uma identidade física, uma pessoa, ou um ‘agente’” (MORA, 1982, p. 22). Paradigma cujo corolário é que “toda análise (filosófica) é análise lógica” (MORA, 1982, p. 26). Parafrazeando questões filosóficas tradicionais como questões de “análise lógica”, esperava-se erigir uma sólida e consistente teoria do conhecimento como representação linguística e da verdade como correspondência; a análise linguística parecia, dessa forma, proporcionar as condições irrevogáveis de uma verdade *a priori*.

Foi esse programa que cativou a imaginação da cultura intelectual americana e tornou o pragmatismo anacrônico. O profissionalismo acadêmico triunfou na filosofia e com ele foram marginalizados não somente Dewey, mas os filósofos associados à “Idade de Ouro” da filosofia americana, incluindo Emerson, Peirce, James, Santayana, Royce, Whitehead. Havia talvez um excesso de influência de Dewey nos primeiros anos do século XX. O filósofo de Vermont era uma figura quase ubíqua, polemizando com intelectuais de todas as estirpes. Além disso, sem vocação de sistema o pragmatismo caracterizava-se antes pelo seu

pluralismo interno e vocação multidisciplinar, o que causou um afastamento gradual da discussão estritamente filosófica em direção a um tipo de crítica da cultura. Nesse sentido, o pragmatismo seria mais bem definido como uma tentativa de “evasão da filosofia” (WEST, 1989). A América permaneceu, por muito tempo, arrebatada por essa fascinação humanista de Dewey (BORRADORI, 2003). Nos anos posteriores, contudo, os filósofos estavam já fatigados tanto de Dewey quanto do pragmatismo, e desejosos de algo novo em que cravar sua dentadura filosófica. E eis que o manifesto fregeano por uma filosofia estruturada na análise lógica desvanece os vagos apelos deweyanos de criticismo cultural. A lógica forneceria o rigor e a unidade que o pragmatismo não fornecia, além de inaugurar uma nova fase do programa kantiano de fundamentação filosófica. Apenas vinte anos mais tarde surgiriam no interior da filosofia analítica posições dissidentes. Trata-se da filosofia pós-analítica, pragmatizada e holista.

1.2. A filosofia pós-analítica: o holismo linguístico.

“Pragmatism is getting respectable again” (RORTY, 1961, p. 197). É com essa frase que Rorty inicia seu primeiro artigo *Pragmatism, Categories, and Language*, onde faz uma alusão ao desaparecimento quase que completo no cenário filosófico americano daquele movimento intelectual dos anos anteriores à morte de Dewey em 1952. Alude também ao início de sua recuperação com as contribuições de Quine, figura metamórfica de dupla identidade: “uma cabeça de filósofo analítico, guarnecida das mais sofisticadas filigranas lógicas vienenses, implantada sobre um corpo de pensador americano, pragmático e ligado à contraprova experimental” (BORRADORI, 2003, p. 27). Ele foi o precursor de toda uma geração e é a Quine que se atribui a abertura da primeira etapa do pensamento pós-analítico.

Permanecendo reclusa entre os muros da “análise”, “a filosofia americana teve que esperar mais de duas décadas por aquela pesquisa pós-analítica que, pela primeira vez, ousou interrogar o seu isolamento” (BORRADORI, 2003, p. 26). Com efeito, o movimento analítico do século XX desenvolveu-se de tal maneira que transcendeu e cancelou-se a si mesmo por completo. Nesse processo de autotranscendência são notáveis, sobretudo, os nomes de Quine, Sellars e Davidson. Nas palavras de Rorty: “a filosofia analítica culmina em Quine, no último Wittgenstein, em Sellars, e Davidson – e isto é dizer que ela se transcende e se anula a si mesma” (RORTY, 1999, p. 18). Rorty os imagina obnubilando os padrões mais apreciados

pela tradição da “análise lógica” (as distinções positivistas entre o semântico e o pragmático, o linguístico e o empírico, o analítico e o sintético, a teoria e a observação), reduzindo ao absurdo os axiomas mais fundamentais para a sobrevivência do paradigma analítico (RODRÍGUEZ, 2003). Opostos ao reducionismo e ao atomismo característicos do programa de fundamentação analítico-epistemológico, e em comunhão com o Wittgenstein das *Investigações*, esses filósofos, a partir de uma gradual aceitação de uma visão holista da linguagem e do significado, contribuíram para o esgotamento da filosofia analítica desde uma postura marcadamente pragmatista.

Willard van Orman Quine desembarcou em Viena, ainda no começo da década de 1930, para se dedicar àquela que confiava ser a única filosofia de prestígio, a saber, a lógica matemática. Realizou estudos com Carnap; fez interferências sofisticadas em lógica simbólica; e, por fim, viu-se envolto em formulações pragmatistas tornando o pragmatismo respeitável novamente no cenário acadêmico do pós-guerra. Quine, no início dos anos de 1951, em artigo intitulado *The Two Dogmas of Empiricism*, desenvolveu uma crítica atroz em duas frentes de batalha. A primeira foi uma franca oposição à distinção kantiana entre verdades analíticas e sintéticas (entre o necessário e o contingente) – distinção que recebeu novas cores com Russell e o Círculo de Viena sob a forma “verdade em virtude de significado” e “verdade em virtude da experiência”. Essa primeira crítica é talvez a refutação do argumento de maior centralidade para o discurso vienense: é sobre a distinção analítico/sintético que se concentra o primado epistemológico da análise lógica, e da qual deriva o próprio nome da filosofia analítica (BORRADORI, 2003, p. 28). A segunda crítica foi em direção ao *reducionismo*, a crença que todo enunciado significativo pode ser traduzido em termos que se referem à experiência imediata, em termos observacionais; a noção de que cada sentença isolada pode e deve ser reduzida a alguma parte da evidência ou a algum conjunto de sensações atuais ou possíveis. A crítica quineana pretendia endossar que o abandono dos dois dogmas referidos agregaria para uma “reorientação rumo ao pragmatismo” (QUINE, 1980, p. 231), isto é, a consideração que a justificação é antes social e holista do que fundamentada em representações privilegiadas.

Os dois “dogmas” caracterizados por Quine eram princípios que, somados a outros, centravam e organizavam o cânone do positivismo lógico. A “analiticidade” era a mais cara ideia dos filósofos analíticos, a ideia que uma sentença é verdadeira em virtude de significado e completamente independente dos fatos (WEST, 1989). Ou seja, no interior do discurso vienense, enunciados analíticos do tipo “se está chovendo, então está chovendo”, sendo

despojados de conteúdo empírico, são os únicos capazes de infundir necessidade e objetividade ao conhecimento. Por contraste, enunciados sintéticos do tipo “ontem choveu às 14:00h em Goiânia” são asserções *a posteriori*, portanto dependentes de, além de fatores linguísticos, da porção de realidade externa a que se referem. “A objetividade é assim atribuída apenas à verdade analítica que, não dizendo nada sobre a realidade, baseia-se sobre uma série de propriedades sintático-semânticas da linguagem” (BORRADORI, 2003, p. 28). O que pressuporia demonstrar como a linguagem estrutura a experiência, e daí quais experiências poderiam ser requeridas de modo a confirmar ou não proposições particulares. Quine, contudo, pensa que o quadro elaborado pelos positivistas, aquele em que a linguagem aparece fundamentalmente dividida entre proposições analíticas (oferecendo definições para a estruturação da experiência) e sintéticas (com consequências observacionais estritas), é feito insustentável pelo holismo linguístico (TARTAGLIA, 2007).

Assim, a argumentação crítica de Quine deteve-se em apontar a impossibilidade de uma rígida e nítida distinção entre essas duas ordens lógicas. Muito embora o autor admita a possibilidade de organizarem-se juízos analíticos em sistemas lógicos coerentes, como a matemática e a lógica, a ele parece duvidoso reconhecer a pertença de tais sistemas a uma forma lógica pura (BORRADORI, 2003). Na contramão do positivismo lógico, uma afirmação analítica, para Quine, não corresponde a um enunciado logicamente puro, como o seria “todo x é um x ”. Enquanto a verdade do último resulta do fato de “ x ” não denotar nada, a verdade de enunciações analíticas outras, ao revés, depende do significado dos seus termos constituintes. “Eis então que a noção de analiticidade se traduz na de sinonímia, sobre a qual porém não é possível erigir as mesmas pretensões de absoluta objetividade” (BORRADORI, 2003, p. 29). Nas palavras do próprio Quine:

É obvio que a verdade em geral depende igualmente de fatores linguísticos. O enunciado “Brutus matou César” seria falso se o mundo, em certos aspectos, tivesse sido diferente, mas seria também falso se a palavra ‘matou’ tivesse por acaso o sentido de ‘gerou’. Assim somos levados a supor, em geral, que a verdade de um enunciado é de algum modo passível de ser decomposta em um componente linguístico e um componente fatural. Dada esta suposição, parecerá em seguida razoável que em alguns enunciados o componente fatural seja nulo; e são estes os enunciados analíticos. Mas, por razoável que seja *a priori*, uma fronteira entre os enunciados analíticos e sintéticos não foi ainda traçada. Que tal distinção deva ser feita, afinal, é um dogma dos empiristas, sem qualquer base empírica, um metafísico artigo de fé (QUINE, 1980, p. 242).

Notabiliza-se, portanto, um relato alternativo de conexão entre linguagem e realidade. Antes de pensar que a linguagem constitui-se de uma mera combinação de afirmações analíticas e sintéticas, Quine, ao contrário, pensa ser a linguagem um sistema holístico unitário em que todas as proposições estão respondendo coletivamente à experiência, isto é,

“nossos enunciados sobre o mundo externo enfrentam o tribunal da experiência sensível não individualmente, mas apenas como corpo organizado” (QUINE, 1980, p. 245), tornando, desse modo,

[...] um desatino buscar uma fronteira entre enunciados sintéticos que se baseiam contingentemente na experiência, e enunciados analíticos, válidos aconteça o que acontecer. Qualquer enunciado pode ser considerado verdadeiro aconteça o que acontecer, se realizarmos ajustamentos suficientemente drásticos em outra parte do sistema (QUINE, 1980, p. 246).

O outro “dogma” do empirismo, qual seja, o *reducionismo* (cujo cerne é a crença que todo enunciado significativo pode ser traduzido em um enunciado – falso ou verdadeiro – sobre a experiência imediata) está, como destaca Quine, intimamente relacionado à teoria verificacional do significado, aquela que afirma ser o significado de um enunciado o método de infirmá-lo ou confirmá-lo empiricamente (QUINE, 1980, p. 242). Ideia, aliás, interiormente conectado àquela que postula a distinção analítico/sintético. Segundo Quine, um “dogma” suporta o outro como segue:

Enquanto se considera significante em geral falar de confirmação ou infirmação de um enunciado, parecerá igualmente significante falar de um tipo limite de enunciado que é confirmado vacuamente *ipso facto*, aconteça o que acontecer; e tal enunciado é analítico (QUINE, 1980, p. 245).

Assim sendo, somente onde um dos “dogmas” cresce o outro encontra solo fértil para cravar suas raízes. Do mesmo modo, o perecer de um é o fenecer do outro. O que aconteceu sob o holismo de Quine. Holismo que marcou o início da metamorfose do próprio núcleo da filosofia analítica, transmutando-se no que ficou conhecido como pensamento pós-analítico. O abandono da distinção analítico/sintético por parte de Quine, como destaca Cornell West, seguiu em certa medida o espírito antidualista de James e Dewey. Seu naturalismo rejeita a pretensão de uma “filosofia primeira” subjazendo a ciência. A epistemologia, nesse sentido, não é uma disciplina autônoma que fundamenta as afirmações da ciência empírica; antes, a filosofia é vista como contínua com a ciência e um ramo da psicologia. “Quine evades those Cartesian-inspired philosophers who ‘dreamed of a first philosophy, further than science and servering to justify our knowledge of the external world’” (WEST, 1989, p. 186). É afirmando esse espírito pragmatista que Quine conclui o clássico *The Two Dogmas of Empiricism*:

Carnap, Lewis e outros tomam posição pragmatista na questão da escolha entre formas lingüísticas, ou estruturas científicas, mas seu pragmatismo se detém na fronteira imaginada entre o analítico e o sintético. Repudiando tal fronteira, esposo um pragmatismo mais completo. A cada homem é dada uma herança científica mais um contínuo fogo de barragem de estimulação sensorial; e as considerações que o guiam na urdidura de sua herança científica para ajustar suas contínuas incitações sensoriais são, quando racionais pragmáticas (QUINE, 1980, p. 248).

Wilfrid Sellars, embora estivesse longe de ser um adepto do pragmatismo, contribuiu de maneira decisiva para a renovação desse movimento frente às diretrizes da filosofia analítica. Sellars, em seu célebre *Empiricism and the Philosophy of Mind*, originalmente publicado em 1956, aponta seu arsenal crítico contra o que ele mesmo define por o “Dado” (*Givenness*), ou contra mais uma distinção kantiana essencial à prática da filosofia analítica, a saber: a distinção entre intuições e conceitos (aquilo que é “dado à mente” e o que é “adicionado pela mente”). Fundamentalmente, a crítica sellarseana recai sobre a concepção empirista (que, do mesmo modo que a distinção analítico/sintético, também recebeu novos timbres pelo movimento analítico) cujo mote é que o conhecimento conceitual deve ser estruturado a partir de experiências pré-conceituais e não inferenciais.

O projeto crítico de Sellars visava atacar “the entire framework of givenness” (SELLARS, 1997, p. 14). Para Sellars, a estrutura do “dado” pode ser compreendida a partir da ideia de “imediateidade”, cujo pressuposto é negar que exista qualquer diferença entre *inferir* que alguma coisa é o caso e, por exemplo, *ver (ter a sensação)* que isso é o caso (SELLARS, 1997, p. 13). A maior e mais significativa inovação de Descartes foi redefinir a “mente” em termos epistêmicos: transparência e incorrigibilidade, isto é, estarmos em determinado estado mental implica a competência de sermos capazes de introspectivamente avaliar quão genuíno é esse estado. A mente torna-se o espaço translúcido onde captamos representações imediatamente cognoscíveis. “The mind is the realm of what is known *immediately*, not just in the sense of noninferentially, but in the stronger sense that its goings-on are *given* to us in a way that banishes the possibility both of ignorance and of error” (BRANDOM, 1997, p. 121). O “dado”, segundo a perspectiva sellarseana, postula a existência de um determinado tipo de consciência com duas características: 1) ela implica certo modelo de conhecimento, cuja pessoa que o possui apenas o possui em virtude de estar naquele estado (transparência e incorrigibilidade); 2) ela implica que a capacidade de ter aquele tipo de consciência, estar naquele estado epistêmico, não pressupõe a aquisição de conceitos, isto é, alguém pode obter conhecimento (estar consciente de algo, ter algo em mente) independentemente de manipular ou compreender conceitos – aprender a usar uma linguagem (BRANDOM, 1997).

Sellars assegura que o “dado” é originalmente fruto de uma confusão entre a aquisição de conhecimento e a justificação de conhecimento – uma confusão entre relatos empírico-causais de como chegamos a ter determinada crença e postulados filosóficos de como justificamos ter essa crença. Trata-se, afinal, de uma confusão entre o que “causa” uma crença

e o que “justifica” uma crença. Confusão que, segundo Rorty, forma o alicerce da psicologia empírica desde John Locke e que lançou o fundamento da epistemologia moderna (RORTY, 1979, p. 139).

O antifundacionalismo de Sellars em epistemologia minou as tentativas de invocar elementos de experiência autojustificáveis como intrinsecamente confiáveis e não inferenciais que forneçam os fundamentos de outras afirmações de conhecimento e sirvam como recurso final para justificação de cadeias de asserções epistêmicas. A noção sellarseana fundamental, no entanto, é que o conhecimento começa com a habilidade de justificar, a habilidade de usar palavras; e desde que a linguagem é pública e intersubjetiva todo elemento “dado” na experiência, que supostamente fundamenta o conhecimento, é uma questão de prática social. É isso que se denomina o “nominalismo psicológico” de Sellars (WEST, 1989, p. 192).

O corolário dessa crítica já nos é bastante familiar em razão da afirmação de T. H. Green que os empiristas (tais como Locke) confundiram causação com justificação. Argumento que nos foi apresentado por Rorty ao fazer uma comparação à crítica de Sellars ao “dado”. Rorty então compara as seguintes passagens. A primeira é de Green:

The fundamental confusion, on which all empirical psychology rests, between two distinct questions – one metaphysical, What is the simplest element of knowledge? the other physiological, What are the conditions in the individual human organism in virtue of which it becomes a vehicle of knowledge? (GREEN, *apud* RORTY, 1979, p. 140-141).

A segunda é de Sellars:

In characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says. (SELLARS, *apud* RORTY, 1979, p. 141).

Dessa comparação, Rorty pretendia extrair o mote metafilosófico cuja consequência seria, a partir da distinção entre “elementos do conhecimento” e “condições do organismo”, uma afirmação de que “conhecimento” raramente é caso de recurso ao funcionamento adequado de nosso organismo como uma *justificação*; conhecimento é, antes, uma afirmação de uma crença justificada. O recurso a percepções empíricas pode sim às vezes servir como princípio de justificação de crenças, porém não nos diz nada sobre relações entre proposições. Assim, conhecer é situar-se no espaço lógico das razões (RORTY, 1979, p. 141).

Para Sellars os sentidos não compreendem fatos, nem mesmo aqueles fatos simples tais como alguma coisa ser vermelha e triangular (SELLARS, 1997, p. 22). Segundo Tartaglia, o ponto seminal dessa afirmação é que uma coisa é termos uma sensação de um triângulo vermelho, outra completamente diferente é compreendermos isso como tal, e é

apenas a última que tem relevância epistêmica (TARTAGLIA, 2007, p. 117). O diagnóstico de Sellars, então, é que o empirismo tem combinado duas noções distintas: a noção de sensações como processos internos naturais e sensações como instâncias de imediaticidade, conhecimento não inferencial. O empirismo necessita, nesse caso, de habilidades não adquiridas (habilidades que podemos compartilhar com crianças pré-linguísticas e animais não linguísticos, habilidades que necessitamos a fim de sustentar afirmações de conhecimento sobre os impactos crus do ambiente) e realizações conceituais (habilidades linguísticas adquiridas, habilidades que possam fornecer fundamentos para conhecimentos mais complexos). O empirismo guia-se por esses dois tipos de sensações, não obstante estarem em conflito e serem incompatíveis (TARTAGLIA, 2007).

O nominalismo psicológico de Sellars lançou novas luzes sobre a crítica ao “Dado”, todavia sua originalidade foi fazê-la sob as bases de uma abordagem holista do conhecimento, em conformidade com a perspectiva de Dewey. “Experiential ideas are not given as atomic units, for Dewey, but are rather taken up from a unified whole, an activity which presupposes interests, projects, and pre-formed conceptual abilities” (TARTAGLIA, 2007, p. 118). Holismo que em Sellars aparece da seguinte forma: “one can have the concept of green only by having a whole battery of concepts of which it is one element” (SELLARS, 1997, p. 44). Holismo que lhe permite um distanciamento do atomismo lógico, cerne da filosofia analítica. “I have arrived at a stage in my argument which is, at least prima facie, out of step with the basic presuppositions of logical atomism” (SELLARS, 1997, p. 44).

Desse modo, a ideia subjacente ao programa lógico-empirista de que devemos distinguir entre o dado e o postulado (entre intuições e conceitos) foi triunfantemente suplantado pelo “nominalismo psicológico” de Sellars, a visão segundo a qual

[...] *all* awareness of *sorts, resemblances, facts, etc.*, in short, all awareness of abstract entities – indeed, all awareness of particulars – is a linguistic affair. According to it, not even the awareness of such sorts, resemblances, and facts as pertain to so-called immediate experience is presupposed by the process of acquiring the use of a language (SELLARS, 1997, p. 63).

Uma vez abandonada a ideia que há um nível básico em que conhecimento é alguma coisa que nos ocorre apenas quando temos uma *sensação*, ou que descobrimos tão logo refletimos, estamos, segundo Rorty, aptos a retornar ao nominalismo psicológico de Sellars e pensar que toda consciência é um fato linguístico (RORTY, 1979). E linguagem aqui é pensada como um meio através do qual nos tornamos conscientes das coisas, relacionando umas as outras no interior de uma teia de significados constituída holística e intersubjetivamente, e não como algum código abstrato superadicionado a uma consciência

pré-linguística. Sellars, ao postular que a consciência de nossos estados é nada mais que um fato linguístico, colocou o conhecimento em uma posição diametralmente oposta àquela oferecida pelo “Espelho da Natureza” (TARTAGLIA, 2007, p. 119).

Dado que as distinções analítico/sintético e conceitos/intuições formavam os princípios elementares de possibilidade da filosofia analítica, e mesmo para dar continuidade ao projeto de fundamentação epistemológica iniciado no século XVII, a questão, para Rorty, é se faz sentido a busca pelos fundamentos últimos do conhecimento. Portanto, em sua perspectiva, a busca por representações privilegiadas tornam-se algo trivial – e na mesma intensidade a própria filosofia como uma disciplina que se julga especial porque lida com um assunto especial. Como Rorty mesmo disse em introdução à nova edição de *Empiricism and the Philosophy of Mind* de Sellars:

Whereas Quine’s “Two Dogmas” had helped destroy the rationalist form of foundationalism by attacking the distinction between analytic and synthetic truths, “Empiricism and the Philosophy of Mind” helped destroy the empiricist form of foundationalism by attacking the distinction between what is “given to the mind” and what is “added by the mind”. Sellars’s attack on the Myth of Given was a decisive move in turning analytic philosophy away from the foundationalist motives of the logical empiricists. It raised doubts about the very idea of “epistemology”, about the reality of the problems which philosophers had discussed under that heading (RORTY, 1997, p. 05).

Um avanço substancial na crítica aos princípios do empirismo lógico, e em íntima conexão com a postura de Quine, foi-nos ofertada por Donald Davidson. Davidson é um herdeiro direto de Quine, mas foi muito além de seu mestre e primeiro demolidor das bases do empirismo. Se devemos a Quine a força destrutiva da fronteira entre a “arquitetura do pensamento” (enunciados analíticos) e seu “conteúdo” (enunciados sintéticos), devemos reconhecer que ele deixou intocada a legitimidade do sujeito epistêmico que antecede o mundo – noção que é compartilhada por Quine e pelos empiristas. Neles, portanto, “sobrevive uma tendência cartesiana que consiste em crer que cada um de nós pode ‘construir’ o mundo tal como ele se apresenta aos sentidos perceptivos” (BORRADORI, 2003, p. 62). O pressuposto tácito dessa convicção é que ou a “mente” ou a “linguagem” são capazes de “organizar” a realidade dos sentidos segundo “esquemas conceituais”, isto é, “a noção de ‘condições necessárias para a constituição da experiência, enquanto opostos a conceitos cuja aplicação é necessária para controlar ou prever a experiência’” (RORTY, 1999, p. 57). Trata-se, portanto, da distinção esquema/conteúdo.

Essa distinção seria, segundo Davidson, uma espécie de terceiro “dogma” do empirismo: o dualismo de esquema e conteúdo, “of organizing system and something waiting

to be organized, cannot be made intelligible and defensible. It is itself a dogma of empiricism, the third dogma” (DAVIDSON, 2001, p. 189). É justamente esse “terceiro dogma” que Davidson quer dismantelar e em substituição inserir o tema da intersubjetividade. Para ele, “nem a linguagem nem a mente organizam a realidade perceptiva segundo determinados esquemas conceituais, já que ambos fazem parte, com o mundo, de um único esquema conceitual de matriz e desenvolvimento intersubjetivo” (BORRADORI, 2003, p. 31). Por conseguinte, o que está na base do conhecimento, para Davidson, não é a percepção (aquele solipsismo perceptivo da mente), mas a intersubjetividade e sua interpretação. A estrutura do conhecimento não é a capacidade da mente reter percepções subjetivas e então organizar a multiplicidade das sensações em uma moldura mental. Tudo depende de uma estrutura triangular comunicativa, isto é, tudo é “evento”, cuja dependência está no fato de “estarmos em constante comunicação com outras pessoas, indivíduos ou objetos com os quais interagimos no mesmo contexto de significação” (BORRADORI, 2003, p. 63). A intersubjetividade, para Davidson, “representa a esfera em que cada um de nós utiliza os seus pensamentos para dar sentido aos pensamentos dos outros” (DAVIDSON, 2003, p. 76).

Pela proposta davidsoniana, a linguagem, intersubjetivamente construída, fornece as condições para a significação. O corolário da tese de Davidson, para tanto, é seu holismo radical, isto é, “as atribuições de significação não se efetuam frase por frase. Uma frase só é compreendida a partir do conjunto de frases que os falantes têm por verdadeiras na linguagem” (SPARANO, 2003, p. 22). Com efeito, Davidson atribui à linguagem um papel ordenador e primordial. Tal função lhe permite avançar numa abordagem antissubjetivista da mente e do significado redefinindo a subjetividade (eventos mentais) em termos linguísticos, pois os sujeitos encontram-se sempre já em uma relação fundamentalmente intersubjetiva: “uma linguagem é pública, ancorada em um mundo externo compartilhado; assim, dessa maneira, são os pensamentos que ela expressa” (SPARANO, 2003, p. 52). De onde se extrai três teses centrais para a postura holista de Davidson: 1) todos os conteúdos são conteúdos linguísticos; 2) o meio social tem função decisiva sobre o conteúdo dos estados mentais; 3) a linguagem é essencialmente pública e comunitária (SPARANO, 2003).

A partir dessas teses deriva-se a teoria da interpretação de Davidson, cerne de sua teoria da significação. Davidson, segundo Waldomiro Silva Filho, registrou o imperativo filosófico “da interpretação da fala do outro para, com isso, entender a natureza do significado e das atitudes proposicionais (crenças, desejos, intenções) e compreender a nossa posição epistêmica com respeito às nossas próprias mentes, à mente dos outros e ao mundo ao nosso

redor” (SILVA FILHO, 2004, p. 11). A teoria da interpretação de Davidson focaliza o caráter distintivamente público dos significados na linguagem. Retomando a guinada pragmático-lingüística de Wittgenstein e Quine, em Davidson a compreensão que temos do mundo não está apartada das nossas crenças e significados na linguagem, não sendo “significado” e “linguagem” outra coisa senão “significado público” e “linguagem pública”. “O interprete do fenômeno humano não pode mais assumir uma perspectiva objetivante (um ponto de vista ‘de lugar nenhum’ ou do ‘Olho de Deus’) que se suponha externa ao domínio da existência histórica, social e lingüística” (SILVA FILHO, 2004, p.73).

O diálogo torna-se o contexto da objetividade. A objetividade nasce daquela triangulação onde o conteúdo do pensamento de uma pessoa depende das relações que ela entabula com outras pessoas e com suas relações causais com o mundo. Diálogo cujo centro é a interpretação: para conseguirmos explicar por que e o que alguém disse ou por que agiu de determinada forma necessitamos interpretar as crenças, os desejos, objetivos e razões que aquele falante abraça. O interprete davidsoniano é aquele que se esforça em perceber relações entre o que está sendo dito pelo seu interlocutor e as coisas que compõem o mundo objetivo circundante – os impulsos físico-causais de suas crenças (SILVA FILHO, 2004).

Grande parte da filosofia da linguagem do século XX foi uma tentativa mal conduzida de tentar levar a “justificação” para fora dos domínios sociais, transformando-a em alguma referência a-histórica para os filósofos. Nesse sentido, a filosofia analítica foi um golpe neokantiano por sobre o holismo e o historicismo característicos da filosofia em fins do século XIX. “Philosophy of language is the attempt to retain Kant’s picture of philosophy as providing a permanent ahistorical framework for inquiry in the form of a theory of knowledge” (RORTY, 1979, p. 257). As considerações de Davidson, para Rorty, especialmente sua teoria da significação, contribuíram para um paulatino abandono das origens kantianas¹⁴ promovendo uma reorientação do pensamento rumo ao holismo.

Para tanto, Davidson lançou mão da teoria da verdade elaborada por Alfred Tarski para formar a base da sua teoria do significado. O objetivo principal de Tarski foi mostrar como a verdade poderia ser definida em uma linguagem particular. Sua definição de verdade funda-se na denominada “convenção T”: “uma frase verdadeira é uma frase que exprime que

¹⁴ Nas palavras de Rorty: “Kant had taught that the only way in which a priori knowledge could be possible was if it were knowledge of our contribution – the contribution of our faculty of spontaneity – to the constitution of the object of knowledge. Rephrased by Bertrand Russell and C. I. Lewis, this became the view that every true statement contained our contribution (in the form of the meanings of the component terms) as well as the world’s (in the form of the facts of sense-perception)” (RORTY, 1979, p. 258-259).

as coisas são assim e as coisas são efetivamente como ela o diz” (SPARANO, 2003, p. 147). A “convenção T” afirma que uma definição satisfatória do predicado de verdade para certa linguagem implica equivalências da seguinte forma para todas as sentenças daquela linguagem: “a sentença ‘a neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca”. A consequência é que se temos uma definição da verdade para aquela linguagem então implica equivalência para todas as sentenças daquela linguagem. Tarski, nas palavras de Davidson, “não definiu o conceito de verdade, mesmo quando aplicado a sentenças. Tarski demonstrou como definir um predicado-de-verdade para cada número de linguagens bem estabelecidas, mas suas definições não nos dizem, é claro, o que estes predicados têm em comum” (DAVIDSON, 2002, p. 55).

O essencial para Davidson é converter as condições de verdade estabelecidas pela “convenção T” por meio de equivalências a fim de estruturar sua teoria da significação. Sua sugestão é que a maioria dessas condições de verdade que compilamos e sistematicamente relacionamos umas as outras tornará a teoria mais substancial até, finalmente, captar o significado de sentenças individuais. Por exemplo, se conhecemos as condições sob as quais a sentença “a neve é branca” é verdadeira, assim como essa sentença se conecta com outras sentenças e outras sentenças, a conclusão seria que conheceríamos tudo que há para se conhecer sobre o significado de “a neve é branca” (TARTAGLIA, 2007). O fundamental da teoria do significado de Davidson é que sentenças singulares não nos fornecem as condições para compreender qualquer palavra que ocorra naquela linguagem, apenas o todo daquelas sentenças nos contará algo que há para saber sobre os significados da linguagem. “Davidsonian semantics is thus essentially holistic, since it attempts to build up a theory of meaning by analysing the inferential connections between large numbers of sentences, rather than by directly analysing individual sentences or their component words” (TARTAGLIA, 2007, p. 154). O significado de expressões simples e/ou de frases de determinada linguagem é intimamente dependente do significado de outras expressões e frases, senão de todas as expressões e frases que compõem o todo daquela linguagem.

O holismo de Davidson evita, dessa forma, os problemas epistemológicos do empirismo lógico de tentar mostrar como linguagem e mundo se encaixam ao dividir sentenças em seus componentes atômicos e então relacionar o significado desses átomos com o mundo em si – como o empirismo faria com o significado de “branco” na frase “a neve é branca”, procurando demonstrar como o significado de “branco” é causado por objetos físicos brancos. O holismo davidsoniano nos desobriga de tal necessidade, pois não apela aos

impactos causais de nada que esteja fora das conexões inferenciais que dão significado às sentenças. Segundo Rorty, “if we press Quine’s and Davidson’s criticisms of the language-fact and scheme-content distinctions far enough, we no longer have dialectical room to state no issue concerning ‘how language hooks onto the world’” (RORTY, 1979, p. 265).

Essa postura, segundo James Tartaglia, evita a confusão entre o que causa uma crença e o que justifica uma crença – confusão típica do empirismo. A justificação é, segundo o holismo de Davidson, um assunto que depende de práticas sociais. (TARTAGLIA, 2007). O trabalho de Davidson pode ser compreendido como que avançando por entre o caminho aberto pela dissolução quineana da distinção entre questões de significado e questões de fato, um ataque contra o modo linguístico-analítico de reinterpretar a distinção kantiana entre a receptividade dos sentidos e a estrutura conceitual *a priori* da espontaneidade (RORTY, 1979). Para Rorty, Davidson está a nos dizer que se renunciarmos seriamente a um conhecimento *a priori* do significado (os esquemas conceituais que organizam o conteúdo dos sentidos) então a teoria do significado se tornará uma teoria empírica, isto é, “the attempt to find ways of describing sentences which help to explain *how those sentences are used*” (RORTY, 1979, p. 261, grifo nosso). Uma teoria do significado seria, dessa forma, uma simples descrição de relações entre partes de uma prática social (o uso de determinadas sentenças) e suas outras partes constituintes (o uso de outras sentenças).

O cerne do pensamento pós-analítico, portanto, sinaliza para uma direção que é a renovação das questões mais centrais do pragmatismo: a assunção do caráter público da linguagem e do significado, uma profunda desconfiança para com os dualismos da filosofia moderna vestidos em roupagem linguística, o abandono do princípio metafísico da “subjetividade” e uma defesa do conhecimento como mais uma prática social. A renovação do pragmatismo e sua difusão mundial como movimento filosófico vigoroso devem-se senão aos esforços do filho bastardo da filosofia analítica, Richard Rorty.

1.3. Richard Rorty: o cavalo de Tróia da filosofia analítica.

A década de 1970 ficou marcada na cena filosófica americana como o momento de revitalização do pragmatismo. A filosofia analítica, enquanto um projeto profissional e rigoroso que busca demonstrar “como a linguagem se relaciona com o mundo”, foi suplantada pelo holismo derivado especialmente de Quine e Davidson. Tal holismo é frontalmente

oposto ao pressuposto fundamental da análise linguística: “que as frases verdadeiras se dividem num parte superior e noutra inferior – as frases que correspondem a alguma coisa e aquelas que são ‘verdadeiras’ apenas por cortesia ou convenção” (RORTY, 1999, p. 18). Esse holismo encerra em si uma nova maneira de conceber a linguagem: antes como parte do nosso comportamento do que “como um *tertium quid* entre Sujeito e Objeto, nem como um *medium* no qual tentamos formar representações da realidade” (RORTY, 1999, p. 19). Segundo o ponto de vista holista, a capacidade distintivamente humana de emitir frases é uma das coisas que nós seres humanos fazemos para lidar com o ambiente a nossa volta. Assim, aquilo que Gustav Bergmann denominou de “*Linguistic Turn*” afastou-se de modo substancial do ideal lógico-positivista inicial, isto é, a “linguagem” “como tornando-nos capazes de fazer perguntas kantianas sem ter que invadir o relevo dos psicologistas falando, com Kant, acerca de ‘experiência’ ou ‘consciência’” (RORTY, 1999, p. 22). Esse motivo kantiano inicial da “virada” foi, graças ao holismo e ao pragmatismo inerentes aos autores citados, transcendido em virtude de “uma atitude naturalista e behaviorista para com a linguagem” (RORTY, 1999, p. 22); conduzindo para uma verdadeira pragmatização da filosofia analítica.

Os esforços mais substanciais para essa revitalização do pragmatismo foram, sem dúvida, os de Rorty, esforços sistematicamente apresentados em *Philosophy and the Mirror Nature* (1979). A ressurgência do pragmatismo como a contribuição filosófica americana ao mundo é largamente atribuída aos trabalhos do “cavalo de Tróia da filosofia analítica”. O movimento de afastamento do modelo das ciências naturais típico da primeira fase da filosofia analítica em direção às formas de análise mais compatíveis com a hermenêutica e a história foi, para James Kloppenberg, uma reorientação do pensamento rumo ao pragmatismo amplamente difundida por Rorty (KLOPPENBERG, 2000), cuja fonte é sua própria origem intelectual. “Rorty’s historicism¹⁵ has had such explosive force because he attacked the citadel of philosophy from within” (KLOPPENBERG, 2000, p. 27). Ao empregar métodos analíticos para minar as bases da filosofia analítica, Rorty acabou jogando a filosofia contra si mesma.

¹⁵ O uso de termos como “historicismo” ou mesmo “historicista” causa certo desconforto a alguns historiadores em grande medida devido à polissemia dos termos destacada por Karl Popper. Em *A miséria do historicismo* Popper usa “historicismo” para indicar aquelas teorias da história que se dispunham a estabelecer predições de futuro para os eventos humanos por meio de leis gerais. Por outro lado, o que aqui entendo por “historicismo” não remete à Escola Histórica Alemã, datada do século XIX: “época do desenvolvimento da ciência histórica, na qual esta se constituiu, como ciência humana compreensiva, sob a forma de uma especificidade acadêmica” (MARTINS, 2002, p. 02). A forma historicista do pensamento rortiano deve ser compreendida em sentido lato, isto é: “the theory that social and cultural phenomena are historically determined and that each period in history has its own values that are not directly applicable to other epochs. In philosophy that implies that philosophical issues find their place, importance, and definition in a specific cultural milieu” (KLOPPENBERG, 2000, p. 53).

Seu mérito foi usar a história da filosofia como um argumento para demonstrar a descontinuidade dessa mesma história (TARTAGLIA, 2007).

Rorty, no entanto, primeiramente estabeleceu suas credenciais como filósofo de nome com artigos discutindo tópicos em filosofia analítica. *Pragmatism, Categories, and Language* (1961); *The Limits of Reductionism* (1961); *Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn'* (1962); *Empiricism, Extensionalism, and Reductionism* (1963); *Matter and Event* (1963); *The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn* (1963); *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories* (1965); a coletânea *The Linguistic Turn* (1967); *Incorrigibility as the Mark of the Mental* (1970); *In Defense of Eliminative Materialism* (1970). Todos esses artigos, dentre outros, são considerados contribuições diretas ao núcleo duro da filosofia analítica, especialmente para a filosofia analítica da mente. Nesses textos, Rorty procurou extrair consequências de uma teoria fiscalista em filosofia da mente, visão segundo a qual tudo o que existe é físico, que sensações mentais como “dor” não existem de fato, apenas enquanto estimulações nervosas no cérebro. A “mente”, segundo essa postura, nada mais é que o cérebro – um objeto cinzento dentro de um crânio, isto é, a consciência subjetiva é, em última instância, apenas outra parte da realidade física objetiva. Esse tipo de fisicalismo, em Rorty, assumiu o nome de “materialismo eliminativo”, posicionamento que representou uma regular contribuição à filosofia analítica da mente (TARTAGLIA, 2007).

Foi na década de 1970, já aos quarenta anos, que Rorty deu um novo rumo ao seu pensamento, cuja forma é mais difundida e familiar. Como ele mesmo disse: “I have spent 40 years looking for a coherent and convincing way of formulating my worries about what, if anything, philosophy is good for” (RORTY, 1999b, p. 11). Foi já como professor na Universidade de Princeton (palácio da filosofia analítica) que Rorty redescobriu o pragmatismo, principalmente a versão naturalizada do historicismo hegeliano de Dewey: “I found myself being led back to Dewey. Dewey now seemed to me a philosopher who had learned all that Hegel had to teach about how to eschew certainty and eternity, while immunizing himself against pantheism by taking Darwin seriously” (RORTY, 1999b, p. 12). Esse novo formato de seu pensamento, Rorty nos apresentou em uma coletânea de artigos intitulada *Consequências do Pragmatismo*, originalmente compilada em 1982.

Os ensaios que compõem essa coletânea começaram a ser publicados no ano de 1972, com *The World Well Lost*. Nesse texto, Rorty apresenta um intrincado argumento amarrando em uma única teia as ideias de Quine, Sellars e em particular as de Davidson com a versão naturalista do historicismo de Hegel elaborada por Dewey. Para Rorty, o holismo de

Davidson, que mina 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 comparando-as com o “mundo em si”: “sem as noções de ‘o dado’ e de ‘o *a priori*’ não pode haver noção de ‘constituição da experiência’. Portanto não pode haver noção de experiências alternativas, ou de mundos alternativos, a serem constituídos pela adoção de novos conceitos *a priori*” (RORTY, 1999, p. 57). Essa noção realista é, para Rorty, “uma obsessão mais do que uma intuição” (RORTY, 1999, p. 66), daí a ideia que perdemos o “mundo em si” kantiano (que sustenta a escrita da filosofia analítica) em favor de um conceito de mundo mais pragmático. 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, 1999, p. 69).

Dessa forma, *The World Well Lost* inaugura o plano rortiano de desconstruir a filosofia analítica com seus próprios argumentos (TARTAGLIA, 2007), e prepara a renovação do pragmatismo. Esse texto manifestava já um aspecto determinante do antirrepresentacionalismo de Rorty que me interessa destacar, qual seja, “acute historical awareness combined with an opportunistic eye on new developments” (MALACHOWSKI, 2002, p. 69). Plano cuja meta é “recapturar a versão ‘naturalizada’ do historicismo hegeliano que Dewey nos deu” (RORTY, 1999, p. 69). É justamente essa aguda consciência histórica que converto em chave de leitura da obra de Rorty. Um historicismo cujas raízes estão fincadas no pragmatismo de Dewey. *The World Well Lost* tem como corolário plantar dúvidas sobre a noção realista-idealista de verdade, e deixar um amplo espaço aberto para o pragmatismo ao considerar a verdade como algo emergente antes de práticas sociais do que de nossa capacidade de reter representações de uma realidade independente.

Demonstrando um desconforto intenso com o caráter profundamente a-histórico da filosofia analítica, Rorty passa a definir seu estilo a partir de amplos estudos históricos com o objetivo de destacar a contingência própria do pensamento filosófico. Em suma, houve uma mudança substancial em sua escrita: de um estilo técnico argumentativo para uma espécie de comentário ou crítica cultural bem humorada (WEST, 1989). *The World Well Lost* inaugura, dessa forma, um estilo que será a marca registrada de Rorty, qual seja, “broad historical studies that paint a clear and lucid picture of what’s at stake philosophically and how it relates

to the different currents of thought in the past and present” (WEST, 1989, p. 197). Essa mudança de estilo, devemos atribuir, segundo Cornel West, ao momento em que Rorty reencontra a magistral reconstrução histórica da filosofia de Dewey, um encontro que libertou Rorty do jargão acadêmico abrindo espaço para um estilo mais humanista. Tanto na forma como no conteúdo, a versão naturalizada do historicismo hegeliano de Dewey “was broad enough to subsume and coalesce Quine’s holism, Goodman’s pluralism, and Sellars’ antifoundationalism in a creative (though tension-ridden) perspective” (WEST, 1989, p. 197).

Após 1972, Dewey passou a compor o núcleo dos escritos de Rorty, como bem podemos notar em *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* (1974) e em *Dewey’s Metaphysics* (1975). A promoção de Dewey por Rorty foi motivada principalmente pelo seu ambicioso projeto de revitalizar o pragmatismo no cenário filosófico americano. Projeto cujo clímax foi atingido em 1979, com a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*; livro bem ao estilo deweyano, isto é, a história que Rorty nos legou alí constitui-se como “the first major effort of analytic philosophers to engage critically in historical reflection and interpretation of themselves and their discipline” (WEST, 1989, p. 199). Rorty, no entanto, optara por um Dewey wittgensteinianamente filtrado.

O Wittgenstein das *Investigações* nos ensinou, segundo Rorty, que a linguagem, antes de ser algo privado, é uma interação social, que pressupõe uma comunidade na qual adquirimos nossos hábitos linguísticos; que o significado não é uma entidade psíquica, mas uma propriedade 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” que jogamos 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). A linguagem torna-se o meio onde vivemos e damos continuidade a nossas práticas sociais: “falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). Dessa forma, Wittgenstein desempenhou, de acordo com Rorty, o papel do pragmatista em filosofia da linguagem, contribuindo para “destrancendentalizar, desprofissionalizar, dessublimar a filosofia” (RORTY, 2003, p. 150).

A maior lição que Rorty aprendeu do holismo, que deriva de Wittgenstein passa por Quine e culmina em Davidson, foi recusar o privilégio de *um* jogo de linguagem, de *uma* comunidade ou regra moral sobre qualquer outra apenas apelando para critérios filosóficos não contextualizáveis. A tentativa filosófica de procurar critérios neutros e a-históricos é, para

Rorty, mais uma variante da tradição metafísica de pensar que o mundo, a sociedade, a linguagem ou o ego possuem propriedades intrínsecas ou uma essência. A procura por esse tipo de critério é apenas a tentativa “to eternalize a certain contemporary language-game, social practice, or self-image” (RORTY, 1979, p. 10). O pragmatismo derivado de Wittgenstein nos permite ver a verdade como propriedade de sentenças, e a linguagem antes feita que descoberta, ou seja, apelar a critérios filosóficos é apenas um recurso retórico que usamos para justificar nossas crenças. “In case of conflict and disagreement, we should either support our prevailing practices, reform them, or put forward realizable alternatives to them, without appealing to ahistorical philosophical discourse as the privileged mode of resolving intellectual disagreements” (WEST, 1989, p. 201).

Todo esse contexto intelectual de rompimento com as barreiras da análise linguística serviu de solo fértil para a retomada da sensibilidade histórica do pragmatismo. Movimento que contou com a substantiva contribuição de Thomas Kuhn e Paul Feyerabend. *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) de Kuhn, uma mistura de história das ciências com filosofia da ciência, abalou a visão realista de progresso científico. Kuhn buscou demonstrar que os desenvolvimentos científicos poderiam ser bem compreendidos apenas dentro de seu contexto histórico¹⁶. Nesse sentido, a ciência não seria diferente das outras áreas da cultura (TARTAGLIA, 2007, p. 185). Kuhn historicizou e sociologizou a ciência natural derrubando qualquer diferença profunda entre ciência e não ciência. Após a difusão das teses de Kuhn e “da obra de Feyerabend, ela [a filosofia da ciência] começou a indicar algo diferente, ou seja, a dissolução da distinção entre ciência e não-ciência, a tentativa de repensar a natureza da ciência em si e por si, e não num sentido diferencial” (RORTY, 2003, p. 163).

Rorty, colega de Kuhn na década de 1970 em Princeton, não deixaria de ver nas análises historicistas que Kuhn elaborou (contra o padrão de objetividade requerido pela filosofia da ciência) uma contribuição definitiva para o pragmatismo: “Kuhn’s lessons from the history of science suggested that controversy within the physical science was rather more like ordinary conversation” (RORTY, 1979, p. 322). Ao invés de critérios a-históricos de justificação e verdade, essa sensibilidade histórica de orientação pragmatista e kuhniana

¹⁶ Muito embora as teses de Thomas Kuhn tenham ganhado notoriedade no cenário público, Georg F. Kneller antecipou várias de suas críticas à ideia de progresso científico. Em seus estudos, cujo início se deu na década de 1940, Kneller estabeleceu uma relação tênue entre a atividade científica e a criatividade humana (a relação do indivíduo com o meio social e histórico) – abalando os princípios objetivistas progressistas que dominavam a teoria científica até então. Em uma missiva de 1993, George F. Kneller, referindo-se a Rorty e aos pós-modernos, concorda que “knowledge [...] is simply what a particular community believes to be true at a certain time” (KNELLER, 1994, p. 184). Cf.: KNELLER, George F. *Educationists and their vanities: one hundred missives to my colleagues*. Caddo Gap Press - San Francisco, California. 1994.

refere-se às mudanças nos padrões culturais (ou trocas revolucionárias de paradigmas), à incomensurabilidade das formas de vida culturais e à inescapabilidade de nossos preconceitos.

O caminho traçado por Rorty – desde sua profissionalização como filósofo analítico até suas tentativas de revitalização do pragmatismo sobre bases linguísticas – não agradou a todos seus contemporâneos. Jürgen Habermas mesmo é um dos quais considera que muito embora Rorty seja “um dos mais eminentes pensadores analíticos” (HABERMAS, 2004, p. 229), seu projeto de jogar a filosofia contra si mesma “provém mais da melancolia de um metafísico decepcionado, impelido pelo aguilhão nominalista, do que da autocrítica de um analítico esclarecido, que quis levar a virada linguística até seu termo pragmático” (HABERMAS, 2004, p. 229). A isso Habermas denominou de “antiplatonismo por impulso platônico”.

Habermas está mesmo disposto a concordar com Rorty quanto à necessidade de se dar cabo da filosofia da consciência incorporando os avanços da virada linguística. O problema, segundo Habermas, é o desejo rortiano de radicalizar uma virada linguística ainda inacabada por vias de uma variante do pragmatismo declaradamente antirrealista e fortemente contextualista. “A mim [Habermas] interessa perguntar se Rorty procede de maneira correta à radicalização pragmática da virada linguística” (HABERMAS, 2004, p. 234). Pois, para Habermas, o contextualismo forte que Rorty extrai de sua virada pragmática esvazia conceitos importantes como “realidade” e “verdade”. Não podemos “perder o mundo” como critério último de fundamentação de nossas crenças, e verdade não pode ser equiparada à justificação (HABERMAS, 2004). Rorty, segundo Habermas, confundiu contextualismo com dúvida epistemológica cética tornado impossível qualquer conciliação entre enunciados verdadeiros e fatos, pois considera que “todo tipo de representação de algo no mundo objetivo é uma ilusão” (HABERMAS, 2004, p. 235). Sendo bem conduzida, a virada pragmática, de acordo com Habermas, “não deixa espaço para a dúvida sobre existência de um mundo independente de nossas descrições” (HABERMAS, 2004, p. 241). Habermas, nesse sentido, se sentiria muito mais disposto a aceitar o “realismo interno” de Hilary Putnam do que o “antirrealismo” de Rorty.

Putnam também é considerado como um dos maiores revitalizadores do pragmatismo na América, fazendo-o, contudo, sobre outras bases, o que ele mesmo denominou de “realismo interno” ou “realismo pragmático”, assim definido:

la “verdad” es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) – una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias –

y no una correspondencia con “estados de cosas” independientes de la mente o del discurso (PUTNAM, 2006, p. 59).

O realismo interno de Putnam tem por meta uma reinterpretação do realismo pelas vias do pragmatismo (especialmente sob o prisma de William James¹⁷), o que o conduziu para fora das barreiras da filosofia analítica. Herdeiro em grande medida do holismo de Quine, Putnam é frequentemente incluído entre os neopragmatistas, pois em sua obra podemos notar uma forte presença de pragmatistas clássicos como Peirce, James, Dewey e Wittgenstein. Fato que faz suscitar muitas semelhanças entre ele e Rorty. Ambos estão de acordo quanto ao combate do atomismo empirista em virtude de uma postura mais holista: o procedimento de construção de teorias científicas “no puede analizarse correctamente como un procedimiento de verificación de teorías científicas *oración por oración*. Estoy suponiendo que la verificación científica es una cuestión holística” (PUTNAM, 2006, p. 137). O método científico, para Putnam, não possui nenhuma função especial quando o assunto é a distinção fatos/valores ou a determinação da verdade das teorias científicas. Aliás, para Putnam, “esta apelación al ‘método científico’ es vacía. Mi propia concepción [...] es que no hay cosa como *el método científico*” (PUTNAM, 1994, p. 139). Sua postura professa um falibilismo e pluralismo declaradamente pragmatista, sendo um crítico fervoroso da ideia de “fundamentação” (RODRÍGUEZ, 2003).

As semelhanças findam onde as diferenças aparecem. Putnam acusa Rorty de se distanciar perigosamente do realismo, do racionalismo e do objetivismo que seu “realismo interno” implica. O fundamental para Putnam é que ser pragmatista não supõe de maneira alguma abandonar as noções de verdade, objetividade e representação, muito menos abdicar da concepção realista em favor de um antirrepresentacionalismo que, no fundo, mascara uma postura relativista:

si el tipo de realismo metafísico que postula ‘cosas en sí mismas’ con una ‘naturaleza intrínseca’ no tiene sentido, entonces, concluye Rorty, tampoco tiene la noción de *objetividad*. Deberíamos suprimir todo el discurso sobre objetividad [...] Deberíamos convertirnos todos em relativistas culturales. Éste es un punto de vista que encuentro catastrófico (PUTNAM, 1994, p. 12-13).

A defesa de Putnam da objetividade e da verdade como noções relacionadas ao “mundo” ou a algum tipo de “representação” assevera que essas noções são produtos historicamente datados, produtos de contextos históricos e cambiáveis segundo as condições de cada situação; assevera que são noções cujo sentido está atado à teoria ou ao contexto; que

¹⁷ Cf. PUTNAM, Hilary. Pragmatism and Realism. In: *The Revival of Pragmatism*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. P. 37-53.

elas refletem nossos valores e interesses (por isso “realismo interno”), e que estão inter-relacionadas com todos os critérios e padrões que compõem o todo de nossa comunidade e cultura, o que permite pensar em critérios de verdade e objetividade melhores e piores, ou seja, esse tipo de holismo permite Putnam sustentar certo transcendentalismo de herança kantiana (RODRÍGUEZ, 2003). A diferença em relação a Rorty seria que, para Putnam, a verdade e a objetividade ainda seguiriam sendo metas a se alcançar ou ideias normativas: “de lo que debe ser un intelecto justo, despierto y equilibrado, y que creemos que hay medios para ponderar cómo y por qué ciertos pensadores no alcanzaram ese ideal” (PUTNAM, 2006, p. 165). Rorty, por outro lado, não defende qualquer noção de verdade ou objetividade, seja interna ou contextual, simplesmente propõe que devemos abandonar essas noções.

Putnam e Habermas, dessa forma, alinham-se como defensores de uma posição moderadamente racionalista e realista de tons kantianos. Enquanto herdeiros de Kant, ambos buscam sustentar seu quase-transcendentalismo fundamentando-o na noção holista de comunidade interpretativa ideal, e tomam as noções de verdade e objetividade como ideias normativas. E é justamente em função desse conservadorismo kantiano-transcendental que Rorty afasta-se de Putnam e Habermas. Putnam, tal como Habermas, dedica-se a reter a força crítica, transcendental e regulativa de noções como verdade, razão e justiça (RORTY, 1999c, p. 100). Rorty pensa, contudo, que Putnam “teria feito melhor se tivesse abandonado as sentenças verdadeiras como representações da realidade, e parado de tentar predicar a idéia de ‘verdade’ com o que chama de significado ‘normativo’” (RORTY, 1999c, p. 100).

O debate entre esses autores formou uma densa massa textual, tão complexa quanto penetrante. Não é de meu interesse aqui dar conta de toda a discussão¹⁸. Minha pretensão é apenas apontar para a disputa entorno do modo como Rorty realizou a revitalização do pragmatismo na década de 1970. O que se pode notar aqui é que Hilary Putnam e Jürgen Habermas não se sentiam satisfeitos com a maneira como Rorty levou adiante o pragmatismo clássico. Rorty, segundo Putnam, notabilizou uma determinada interpretação do pragmatismo tornando peculiar qualquer outro ponto de vista sobre aquele movimento. Nas palavras do autor: “I expect this question [James’ realism] to seem peculiar, because James’ pragmatism is often thought of (especially by those who have accepted Richard Rorty as their guide to pragmatist ways of thinking) as a species of *antirealism*” (PUTNAM, 1998, p. 37).

¹⁸ Para mais detalhes da contenda entre Habermas e Rorty Cf. Capítulo IV, tópico 4.2 desta dissertação.

No próximo capítulo dedicar-me-ei à conquista de um horizonte mais claro sobre o próprio pragmatismo, não no sentido de ratificar uma ou outra interpretação sobre o mesmo ou dizer quem tem o direito de ocupar o posto de “verdadeiro renovador do pragmatismo”. Meu objetivo será, ao invés disso, o de identificar a peculiaridade desse movimento marcadamente americano e a maneira como Rorty o usou para a composição de seu antirrepresentacionalismo enquanto uma asserção da historicidade.

CAPÍTULO II

PRAGMATISMO E HISTORICIDADE: A EVASÃO DA FILOSOFIA MODERNA EPISTEMOLOGICAMENTE-CENTRADA

Se no capítulo anterior obtive sucesso, então atingi meu objetivo e creio ter explicitado quanto o ideal inicial lógico-positivista da virada linguística (ideal epistemológico-fundacionalista de estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento empírico, retirando essas mesmas condições de possibilidade da experiência imediata à mente alocando-as na análise lógico-semântica da linguagem) representou uma radical e profunda mudança de perspectiva no cenário filosófico americano. As noções de “linguagem” e “significado”, no início do século XX, pareciam ser completamente imunes a qualquer processo de naturalização e historicização. Munidos desse pressuposto, Frege, Russell e o primeiro Wittgenstein “argued that language could at last provide foundation through which philosophy could specify an ultimate court of appeal for truth claims” (KOOPMAN, 2009, p. 92). Foi justamente esse apelo profissional e rigoroso que veio a substituir o plural, assistemático, antiprofissional, contextual e historicista pragmatismo. Nota-se, no entanto, segundo minha exposição precedente, que tão logo foi radicalizada a virada linguística, o projeto kantiano inicial de colocar a filosofia na “trilha segura de uma ciência” começou a parecer desapontador. A segunda geração da filosofia analítica (o último Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson e Rorty) iniciou um programa experimental de enlaçar a “linguagem” ao antifundacionalismo do pragmatismo de James e Dewey, cuja conclusão foi que a “linguagem”, tal como a “experiência”, só é dignamente compreendida quando a naturalizamos e a historicizamos. Nesse sentido, a virada pragmático-linguística da década de 1970 nos mostrou que não precisamos ir além de nossas práticas sociais para fundamentar o conhecimento; que devemos reconhecer “that knowledge is justified by nothing deeper than just more knowledge as it develops over time in the field of sociolinguistic practice” (KOOPMAN, 2009, p. 95). Dessa forma, o pragmatismo representa uma fuga a qualquer projeto epistemológico de fundamentação última e a-histórica em direção a uma profunda asserção da historicidade sobre a qual se assenta toda prática humana.

De Emerson a Rorty, o pragmatismo, promovendo uma espécie de evasão da filosofia moderna epistemologicamente-centrada, resulta em uma prática filosófica cuja concepção é, antes, uma forma de crítica cultural. O pragmatismo, nesse sentido, é menos uma tradição

filosófica *stricto sensu* (em busca de soluções duradouras para problemas perenes na conversação filosófica ocidental iniciada por Platão), e muito mais um movimento instigador de comentários culturais, um promovedor de interpretações particulares para momentos históricos também particulares (WEST, 1989).

Sob esse ponto de vista, “o” pragmatismo não existe. Muito pelo contrário, existem apenas pragmatistas, unidos não em razão de uma doutrina comum, mas sim por causa de uma história, cultura e semelhanças de família (ALLEN, 2000). Essas semelhanças de família comportam um modo de pensar que subordina conhecimento a poder, tradição à inventividade/criatividade, instrução à provocação, problemas imediatos a possibilidades sempre abertas de futuro; um modo de pensar cuja obsessão é a contingência, a transitividade e a temporalidade (WEST, 1989/KOOPMAN, 2009). O pragmatismo representa um profundo desgosto para com a imagem da filosofia como uma forma de investigação transcendental, como um tribunal da razão com a missão especial de julgar e fundamentar toda e qualquer prática cultural. Como afirma Cornel West, “the disenchantment with transcendental conceptions of philosophy has led [pragmatism] to a preoccupation with the relation of knowledge and power, cognition and control, discourse and politics” (WEST, 1989, p. 03).

O pragmatismo converte-se então em uma prática filosófica cujas preocupações centram-se em crítica cultural e historiografia. O motivo filosófico da “busca da certeza”, sob o prisma do pragmatismo, é um remanescente fútil e equivocado da desgastada metafísica, “and they take the new, contingent, human-centered world as source of opportunity and possibility” (DICKSTEIN, 1998, p. 05). Ou seja, o pragmatismo considera o programa metafísico de “busca da certeza” como uma concepção que sobreviveu à sua relevância social. A verdade, para os pragmatistas, é provisória, fundamentada na história e no fluxo da experiência, não algo estabelecido na natureza intrínseca e incorruptível das coisas. O pragmatismo representa, portanto, uma contundente ênfase na história e na historicidade; ele oferece a pluralidade e abertura como respostas possíveis às exauridas ideias passadas de autoridade. Essa ênfase histórico-pragmatista promove uma evasão radical “from any simple or stable definition of truth, the shift from totalizing systems and unified narratives to a more fragmented plurality of perspectives” (DICKSTEIN, 1998, p. 05).

Esse pluralismo e historicismo fazem do pragmatismo uma filosofia sempre contextual, sempre disposta à consideração do todo situacional. De Emerson a Rorty, o pragmatismo não vê as coisas isoladamente, não as vê como essências existindo em e para si mesmas, mas como pertencendo a contextos que dão forma ao seu valor e significado. As

noções de verdade e significado, para os pragmatistas, são antes *produzidas* do que encontradas: são produtos da criatividade humana em sua relação com o mundo natural e histórico; elas são vistas como sempre em formação, dinâmicas e não estáticas (DICKSTEIN, 1998). A “objetividade”, portanto, não é uma questão de sermos capazes de copiar a realidade com nossas mentes ou palavras, mas de sermos capazes de nos relacionarmos com outros sujeitos, de relacionarmos objetos a outros objetos, práticas a outras práticas; uma questão de justificação, enfim. Conceitos hiperinflacionados pela epistemologia moderna como “experiência”, “linguagem”, “verdade” e “objetividade”, sob a perspectiva pragmatista aqui destacada, são vistos como parte de um procedimento histórico humanamente criado e em processo de evolução. Postura que podemos encontrar na célebre frase de William James: “*acontece* ser a verdade a uma idéia” (JAMES, 1979, p. 72). Às críticas de relativismo e irracionalismo, o pragmatismo responde desenvolvendo uma perspectiva mais intersubjetiva e social do que subjetiva.

O cerne do pragmatismo, ao menos a variante que me interessa destacar, variante à qual Rorty se alia, é uma profunda preocupação com a historicidade. Postura que está em franca oposição aos princípios diretores do positivismo lógico e conseqüentemente da filosofia analítica. Essa variante do pragmatismo (deweyana) coloca como núcleo problemático a contingência do pensamento e a história como horizonte possível de compreensão (não a “análise” ou mesmo a “dissolução”) dos problemas filosóficos e sociais. Variante cujas motivações eram, antes, muito mais morais e concretas que normativas e abstratas; mais éticas e políticas que ontológicas e epistemológicas (RODRÍGUEZ, 2003). Enfim, estabelecendo pontos de convergência entre filosofia e ciência, arte e religião, o pragmatismo almejava um rompimento com a tradição metafísica e epistemológica ocidental moderna, isto é, uma tentativa de evadir-se da filosofia (WEST, 1989).

No que segue, preocupei-me em elencar alguns autores e conceitos com o objetivo de explicitar a ideia de que o pragmatismo configura-se como um movimento de afastamento dos motivos epistemológicos dominantes na filosofia moderna afirmando-se como uma prática de crítica cultural intensamente preocupada com a historicidade. Serão destacados quatro autores aqui, a saber, Emerson, James, Dewey e Rorty. Minha escolha por incluir Emerson nessa história deu-se em virtude do meu interesse em salientar que o comprometimento pragmatista para com a criatividade humana, seus poderes transformadores e modeladores da realidade, cujo cerne é o indivíduo histórica e socialmente condicionado, demonstram a grande influência que Emerson exerceu sobre o corpo do pragmatismo. Influência que James registrou na

seguinte passagem: “Em nossa vida cognitiva tanto quanto em nossa vida ativa, somos criadores. [...] O mundo permanece realmente maleável, esperando receber os toques finais de nossas mãos” (JAMES, 1979, p. 93). São os temas emersonianos da transitividade, fluxo, contingência, temporalidade e progresso moral individual que prefiguram o temário pragmatista subsequente.

Passarei ao largo, no entanto, da obra de Charles Sanders Peirce, considerado o fundador do pragmatismo em 1878. A marginalização de Peirce neste trabalho justifica-se pela minha escolha de conceituar o pragmatismo como uma *prática filosófica de crítica cultural*. Não compreendo o pragmatismo como uma doutrina, como um programa profissional de pesquisa com regras epistemológicas bem estabelecidas; mas, antes, como uma *prática*. Peirce, bem ao contrário disso, não estava disposto a engajar-se em um projeto de crítica da cultura. Sua postura era demasiadamente profissionalizada para ser considerado um intelectual público ao estilo de Emerson, James, Dewey e Rorty. Em contraste com esses autores, Peirce estava mais preocupado com a noção filosófica de verdade em si do que em promover comentários de crítica cultural sobre o papel que a verdade assume em nossas vidas ordinárias (KOOPMAN, 2009). Peirce vislumbrou no conceito de verdade noções como “estabilidade”, “independência” e uma fonte última para uma possível salvação, assim finalizando a investigação. Por contraste, de Emerson a Rorty a verdade é apenas mais um dos nomes de nossa autocriação individual, mais uma instância de conversação livre e fluida, isto é, a verdade “as an achievement that develops in a field of practice whose form is temporal and whose contents are historical” (KOOPMAN, 2009, p. 45). Afirmando um conceito de comunidade bem menos pluralista que Dewey, Peirce, mais enfaticamente que qualquer outro pensador pragmatista, elevou o conceito de comunidade a um significado metafísico (BERNSTEIN, 1998). Avesso a qualquer forma de nominalismo, Peirce via a comunidade como um modo de transcender nossas inclinações individuais – em franca oposição à postura deweyana, que vislumbrava na comunidade as condições e recursos necessários para os indivíduos realizarem plenamente suas capacidades e poderes através da participação política, social e cultural (BERNSTEIN, 1998).

Rorty mesmo buscou apontar a distância entre o estilo profissional de Peirce e os outros pragmatistas, destacando que a contribuição fundamental de Peirce para o pragmatismo foi aquela de ter-lhe dado um nome, e ter incitado James em suas reflexões. Nas palavras de Rorty, “o próprio Peirce permaneceu o mais kantiano dos pensadores – o mais convencido que a filosofia nos dava um contexto anistórico abrangendo tudo no qual se podia atribuir um

lugar e uma hierarquia correctos a todas as outras espécies de discursos” (RORTY, 1999, p. 232). A importância e vigor do pragmatismo de James e Dewey, segundo Rorty, podemos notar em sua reação contra a assunção kantiana da existência de algo como um contexto a-histórico, e que a descoberta de tal contexto é tarefa da epistemologia fundacionalista. James e Dewey “pediram-nos que pensássemos no projecto kantiano de fundamentar o pensamento e a cultura numa matriz a-histórica permanente como sendo *reaccionário*” (RORTY, 1999, p. 232).

Dessa forma, colocar Peirce sob as determinações emersonianas com as quais aqui me ocuparei seria um ato de má fé para com o próprio pragmatismo de Peirce, e para com os meus próprios interesses. Então vamos a eles.

2.1. Ralph Waldo Emerson: a prefiguração da *evasão*.

No que me interessa sublinhar, o pragmatismo efetuou um grande movimento de crítica e evasão da tradição filosófica moderna. Esse movimento tem sua pré-história com Ralph Waldo Emerson, um dos pensadores americanos que maior influência exerceu sobre as gerações ulteriores. Pensador eloquente, Emerson não possuía a mente sistemática e a concentração argumentativa necessárias a um filósofo no sentido kantiano do termo, sendo mais interessado nos homens que na própria filosofia (STROH, 1968, p. 90). Seu idealismo é fundamentalmente romântico: um arguto defensor dos infinitos anseios da mente com a finalidade de romper todas as suas amarras. Rejeitava todo e qualquer “esquema de valores cuja autoridade se baseie em qualquer coisa situada fora da natureza íntima do homem” (STROH, 1968, p. 80); e celebrava a dignidade espiritual do indivíduo. Viu a filosofia como mais um modo através do qual nos é possível obter construções poéticas e contemplações imaginativas da existência. Justamente por isso, Emerson era visto mais como uma figura literária excêntrica que um filósofo; e apenas recentemente, como afirma Rorty, sua obra passou a ser lida como filosofia pelos filósofos (RORTY, 2003).

Vivendo entre os anos de 1803 e 1882, Emerson, iniciando seu trabalho durante o governo de Andrew Jackson, opunha-se ao conservadorismo político, religioso e econômico de seu país, demonstrando um sentimento profundamente democrático, expresso em seu *Boston Hymn* (1863), onde ele anuncia o Anjo da Liberdade tomando o lugar dos reis:

God sad, I am tired of kings,
I suffer them no more;

Up the my ear the morning brings
The outrage of the poor.

Think ye I made this ball
A field of havoc and war,
Where tyrants great and tyrants small
Might harry the weak and poor?

My angel, – his name is Freedom, –
Choose him to be your king;
He shall cut pathways east and west
And fend you with his wing (EMERSON, 1964, p. 437).

Rorty mesmo confessa compactuar com o romantismo de Emerson e com a ideia emersoniana-deweyana de que a democracia não é nem uma forma de governo nem uma conveniência social, mas, antes, uma metafísica das relações do homem e sua experiência na natureza. Metafísica não no sentido de um relato sobre os fundamentos últimos de nossa relação com a realidade, mas num sentido de ter vistas democráticas gloriosas que se distendam indefinidamente para um futuro sempre aberto. (RORTY, 2007). É nesse ambiente democrático, no seio da comunidade, que o indivíduo encontra as condições favoráveis para a sua autocriação e cultivo do *self*. Emerson, e sua atividade de intelectual orgânico, me parece ser de grande importância aqui nem tanto por prefigurar (através de seus conceitos de poder, provocação e indivíduo) os temas dominantes do pragmatismo, mas muito mais porque ele determina um estilo de crítica cultural que encoraja os pragmatistas americanos em sua subsequente atividade. Crítica que deu ensejo a um processo de evasão da filosofia moderna (WEST, 1989). Nesse sentido, não é sem importância que Rorty afirma que “one needs to have read some Emerson in order to understand the source of the ‘instinctive awareness’ which James and Dewey shared” (RORTY, 1999b, p. 26)

Líder reconhecido do transcendentalismo, ou do romantismo, na Nova Inglaterra, Emerson se autoimpôs a tarefa de transmitir aos homens sua própria confiança na imaginação e no gênio poético (STROH, 1968). O termo “transcendentalismo”, Emerson o tomou emprestado de Kant atribuindo-lhe, no entanto, tons completamente novos. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant define “*transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, 1999, p. 65). Nesse sentido, as formas transcendentais kantianas são o correlato das formas puras da intuição. Trata-se das formas puras do “tempo”, “espaço” e as “categorias”. Em Kant denomina-se “puro” aquilo que é “*absolutamente independente de toda a experiência*” (KANT, 1999, p. 54). E mais, as intuições puras são mesmo a condição de possibilidade da experiência: a organização e a inteligibilidade dos

fenômenos dependem dessas formas puras da intuição. Portanto, Kant não reconhecia as intuições puras como conhecimento válido em si. As formas admitidas por Kant, tempo, espaço e categorias eram apenas as condições ativas subjetivas ordenadoras da experiência, e não realidades inteligíveis em si mesmas. Emerson com seu romantismo, todavia, realizou uma verdadeira reformulação da noção de transcendental, tão cara a Kant. “Seguindo a esteira de Coleridge e outros românticos, ele empregou a palavra ‘intuição’ significando a faculdade poética de ver criativamente as coisas, de vê-las com um frescor e uma riqueza como só o mais amplo exercício da imaginação poderia pretender” (STROH, 1968).

O romantismo com o qual Emerson se sentia confortável era, de fato, uma reação ao princípio moderno dualista de separar sujeito e objeto. Tal reação significou uma tentativa de re-humanização do mundo objetivo, isto é: “the Romantics [...] attempted to bridge the chasm separating the two worlds of Descartes by ‘rehumanizing’ the world outside the self” (CROMPHOUT, 1976, p. 54). Toda esse agitação romântica colocava-se a favor da re-humanização do mundo pela acentuação do *self*, não significando, entretanto, uma afirmação despreocupada e simplista de um niilismo indiscriminado e ingênuo. Gustaaf van Cromphout enfatiza esse ponto ao afirmar que o romantismo estava a realizar uma temporalização dos conceitos da filosofia moderna; por exemplo, os conceitos de absoluto e verdade: “it [Romantism] did not destroy the idea of the absolute, but instead made that idea part of the time. Truth, ceasing to be a transcendent structure eternally valid and unchangeable was temporalized [...]” (CROMPHOUT, 1976, p 54).

No caso específico de Emerson, Cromphout nota esse mesmo esforço através de um ponto de vista psicocêntrico de história. Emerson inverteu as teorias modernas sobre a história “to merge history into the individual rather than to merge the individual into the process of history” (CROMPHOUT, 1976, p 54). Emerson repudiava tomar o passado como um fato, mas o exaltava com um *significado*, isto é, apenas na mente do presente o passado poderia atingir uma existência real. Ele assumia o passado como uma criação do presente, como um produto retrospectivamente elaborado pela força criativa e imaginativa da mente do presente. Trata-se efetivamente de um forte perspectivismo histórico familiarizado com a ideia que cada presente tem um passado diferente. O romantismo subjetivista de Emerson, no entanto, estava disposto a ir além desse perspectivismo que enfatiza a “mente do presente”. Seu interesse maior centrava-se antes na mente individual, no *self* mítico ou indivíduo excepcional, do que na “mente presente” como tal (CROMPHOUT, 1976, p 54). Daí a identificação que Emerson faz entre história e biografia em *Biography* (1835): desde que “all

history becomes subjective [...] there is properly no history, only biography” (EMERSON, *apud* CROMPHOUT, 1976, p 54).

Ainda que em obras posteriores Emerson matize seu romantismo subjetivista e extremo individualismo, ele mantém o homem como o centro de seu pensamento. Entre 1835 e 1849, intervalo entre *Biography* e *Representative Men*, Emerson elabora outra perspectiva sobre a história: a grandeza do homem está em sua habilidade de incorporar seu tempo. Com esse ponto de vista mais maduro, Emerson pensa o *self* como um produto da cultura e da sociedade (mesmo que na maior parte das vezes isso permaneça inconsciente para o indivíduo), mas não meramente um reflexo de sua era. O *self* emersoniano passa a ser a sua época histórica em sua mais elevada potencialidade; ele é suficientemente inspirado pela alma de seu tempo para se tornar a encarnação das aspirações e objetivos da cultura à qual ele pertence (CROMPHOUT, 1976).

Em *Representative Men* (1849), Emerson deixou expressa essa nova concepção dialética de *self*: fruto de uma síntese entre elementos separados em que o *self* passa a ser um todo unificado. Emerson, porém, tinha em mente que toda síntese é transitória e provisória, trazendo consigo a semente de sua própria superação. “Every synthesis [...] proves to be nothing more than a new thesis which in due course evokes its antithesis, and out of the, in part, mutually destructive conflict between the two, a new synthesis eventually emerges” (CROMPHOUT, 1976, p 59). Uma síntese certamente pode significar um passo adiante, mas no processo dialético, quando corretamente concebido, nunca é o passo final. Tal compreensão do *self* está contida no modo como Emerson viu Platão:

Platão, como todo grande homem, também absorveu o seu próprio século. Que é um grande homem, senão um homem de grandes afinidades, por quem tôdas as artes, tôdas as ciências, todos os conhecimentos são absorvidos como alimento? Êle não pode prescindir de nada e pode dispor de tudo. O que não é bom para a virtude é bom para a ciência. Daí vem que os seus contemporâneos o acusam de plágio. Apenas o inventor sabe apropriar-se, e é bem fácil à sociedade olvidar os inumeráveis obreiros que auxiliaram com o seu trabalho êsse arquiteto, e ela lhe reserva tôda a sua gratidão (EMERSON, 1960, p. 36).

O romantismo de Emerson tomava muito seriamente a interpenetração das ideias na realidade, e a atualização dos princípios na prática: um tipo de ligação inseparável entre teoria e prática, pensamento e ação, mente e realidade, sujeito e objeto. Um romantismo que encerrava em si uma aguda preocupação com o caráter dinâmico dos sujeitos e das estruturas, a maleabilidade da tradição e o potencial transformador da história humana. De modo similar a Marx, Emerson voltou sua atenção para os efeitos desencadeados pela Revolução Industrial, preocupado em refletir sobre o escopo dos poderes humanos e as contingências sociais

(WEST, 1989). Desse modo, Emerson foi “an organic intellectual primarily preoccupied with the crisis of a moribund religious tradition, a nascent industrial order, and, most important, a postcolonial and imperialist nation unsure of itself” (WEST, 1989, p. 11). Em ensaio intitulado *The American Scholar* (1837), podemos notar a ênfase de Emerson sobre os estranhos recalques que um país recém-saído de uma revolução pela independência se impunha. Recalques tirânicos e supersticiosos que, para Emerson, eram frutos de ouvidos ainda atentos às musas da Europa. A consequência seria que a América padeceria de pouca liberdade de discussão, pouca independência de espírito e escassa confiança em si. Nas palavras de Emerson:

Mr. President and Gentlemen, this confidence in the unsearched might of man belongs, by all motives, by all prophecy, by all preparation, to the American Scholar. We have listened too long to the courtly muse of Europe. The spirit of America freeman is already suspected to be timid, imitative, tame. Public and private avarice make the air we breathe thick and fat. The scholar is decent, indolent, complaisant. See already the tragic consequence. The mind of this country, taught to aim at low objects, eats upon itself. There is no work for any but the decorous and the complaisant. Young men of the fairest promise, who begin life upon our shores, inflated by the mountain winds, shined upon by all the stars of God, find earth below not in unison with these, but the disgust which the principles on which business is managed inspire, and turn drudges or die of disgust, some of them suicides (EMERSON, 1964, p. 67).

Nesse sentido, a formulação emersoniana do conceito de “poder”, e sua obsessão com a interioridade do homem, o *self*, revelam uma profunda inquietação em oferecer respostas às crises de seus dias; revela-nos também o quão infundida de uma perspicaz consciência histórica era sua perspectiva.

O modo como Emerson elabora o conceito de poder foi guiado por uma penetrante consideração da historicidade do *self*. Uma reflexão cujo objetivo era lançar luz sobre a individualidade, sobre o indivíduo excepcional, o *eu* mítico capaz de superar todos os obstáculos e problemas, romper todas as limitações. Em *Nature* (1836), Emerson expressa essa força de superação própria do indivíduo: “Undoubtedly we have no questions to ask which are unanswerable. We must trust the perfection of the creation so far as to believe that whatever curiosity the order of things has awakened in our minds, the order of can satisfy” (EMERSON, 1964, p. 03).

Toda a potencialidade do *self* se concentra, portanto, no fato de este ser permeado pela contingência, pela mudança, pela provocação. Não apenas o *self*, mas a linguagem, a sociedade, a tradição e a natureza são, na mesma intensidade, atravessadas pela contingência. O próprio ser das coisas é contingente, incompleto e em constante fluxo, ser que é o resultado do processo criativo-imaginativo-experimental do *self* (WEST, 1989). Há, conseqüentemente,

em Emerson uma penetrante percepção da historicidade fundante do ser. Essa percepção nos é claramente apresentada nos parágrafos finais de *Nature*:

Nature is not fixed but fluid. Spirit alters, moulds, makes it. The immobility or bruteness of nature is the absence of spirit; to pure spirit it is fluid it is obedient. Every spirit builds itself a house, and beyond its house a world, and beyond its world a heaven. Know then that the world exists for you. For you is the phenomenon perfect. What we are, that only can we see. All that Adam had, all that Caesar could, you have and can do. [...] Built therefore your own world. As fast as you conform your life to the pure idea in your mind, that will unfold its great proportions. A correspondent revolution in things will attend the influx of the spirit (EMERSON, 1964, p. 45-46).

Conectada com essa concepção mítica do indivíduo detentor de poderes quase divinos, detentor de uma visão abrangente e ávido por novidade, está a noção emersoniana de “visão”, desvinculada da política, da sociedade e da materialidade. Uma concepção que prima pelo objetivo de ascender a um ponto de vista privilegiado, uma visão primeira, como se ninguém nunca tivesse visto antes de nós. Esse objetivo, no entanto, não é um desejo de escapar do tempo e da história, não é uma aspiração pela transcendência da historicidade, ao revés, trata-se de um anseio de estar no início de um novo tempo, isto é: “through an Emersonian lens there are only new selves to make, new histories to project, new authorities and traditions to undermine, and new lands and wilderness upon which heroic energies of exceptional individuals [...] are to be expended” (WEST, 1989, p. 19).

No cerne do pensamento de Emerson localiza-se, desse modo, sua ênfase na fluidez, no movimento, na atividade e energia. Seus ensaios são defesas românticas de consagração e enriquecimento da atividade e da energia criadoras. Defesas que são confundidas com uma simples atitude apologética do espírito capitalista e da tecnologia moderna nascente naquele período. Emerson tinha ciência que nos Estados Unidos as concepções de atividade e energia estavam modeladas pela dominação capitalista mercantil. Ele, por sua vez, via nesses conceitos um objetivo mais abrangente que a simples dominação, a saber, a provocação, o estímulo (o que não significa dizer que Emerson era totalmente contrário a esse ambiente nacional mercantil). Nesse sentido, vivendo em um momento de insegurança material, instabilidade social e liquidez imaginativa, condições desencadeadas por aquelas forças mercantis de imprevisibilidade econômica e fracassos financeiros, Emerson usava os conceitos de provocação e estímulo (preenchidos por um forte senso da contingência e um apelo à criação imaginativa) como estratégias retóricas de preservar algum sentido do *self* em meio a esse processo. Conservar o sentido positivo de individualidade difundido por aquelas forças mercantis, depurando-as do egoísmo, dissimulação e desconfiança, isto é: resistir aos

perigos do comercialismo, mas conservar que “the self can be a rather contingent, arbitrary, and instrumental affair, a mobile, performative, and protean entity perennially in process, always on an adventurous pilgrimage” (WEST, 1989, p. 26). Ou seja, em franca oposição à reificação da atividade capitalista, cuja consequência é a coisificação e objetivação dos indivíduos, Emerson lançou os conceitos de provocação e estímulo com o objetivo de subjetivação e humanização de indivíduos únicos e singulares, de modo a preservar o *self* de cada um através da imaginação criadora. Assim, “mutual provocation and reciprocal stimulation are the idea for Emersonian human relations” (WEST, 1989, p. 27).

A sensibilidade romântica de Emerson, cujo tema central era a difusão da doutrina da intuição e da confiança própria dos homens, lhe permitiu escapar das preocupações epistemológicas predominantes na filosofia moderna. Seu transcendentalismo, sustentando interpretações específicas dos conceitos de poder, provocação, experimentação e imaginação, não compartilhava das características específicas da filosofia moderna. René Wellek, em *Emerson and German Philosophy* (1943), nos oferece um interessante panorama da relação de Emerson com a filosofia germânica. Nesse panorama, Wellek explicita o fato de Emerson não estar de fato interessado nas questões próprias do idealismo germânico, isto é: seu método dialético, sua preocupação com o conhecimento e modo de fundamentação epistemológica, sua preocupação com a vida institucional do homem e filosofia da história. O esforço de Emerson era voltado mais para sua busca por suportes para sua fé do que decifrar o processo de pensamento e problemas da filosofia germânica (WELLEK, 1943, p. 60). “He was merely interested in their results [German philosophy], which seemed to him a confirmation of a world-view which contradicted and refuted the materialism of the eighteenth century” (WELLEK, 1943, p. 60-61). Nesse sentido, o transcendentalismo de Emerson não visava a elaboração dos temas centrais da filosofia idealista, mas fundamentar sua fé – profundamente enraizada em sua mente e em seus antepassados espirituais. A confiança emersoniana na intuição é mais evidente em uma filosofia da natureza, na qual a natureza apresenta-se como um símbolo do fluxo interno de nossas mentes e da mente de Deus (WELLEK, 1943).

A rejeição emersoniana da filosofia moderna epistemologicamente-centrada, similarmente a Nietzsche¹⁹, não se deve ao fato de os filósofos modernos manterem posições lógicas insustentáveis, argumentos falsos injustificáveis ou desinteressantes. Antes, essa evasão deu-se em função de a filosofia moderna estar demasiadamente comprometida com

¹⁹ Cf. HUMMEL, Hermann. Emerson and Nietzsche. In: *The New England Quarterly*, Vol. 19, No. 1 (Mar., 1946), pp. 63-84. Disponível em: www.jstor.org/stable/361207. Acessado em: 29/01/2012.

uma busca indiscriminada pela certeza e por fundamentos a-históricos, além de uma forte esperança de profissionalismo.

Unlike European philosophical giants like René Descartes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, and G. W. F. Hegel, Emerson viewed knowledge not as a set of representations to be justified, grounded, or privileged but rather as instrument effects of human will as it is guided by human interests, which are turn produced by transactions with other humans and nature (WEST, 1989, p. 36).

A evasão emersoniana da filosofia moderna é um dos modos pelos quais ele buscou superar a tradição, e um dos modos pelos quais Emerson exercitou sua própria autoconfiança. Emerson não se apoiou em provas incortonáveis ou em argumentos logicamente irrefutáveis. Não sistematizou uma defesa do idealismo, nem formulou refutações às concepções alternativas (STROH, 1968). Foi o primeiro a instigar os americanos a construir seu próprio pensamento filosófico. No parágrafo inicial de *Nature*, Emerson incita perguntando: “Why should not we also enjoy an original relation to the universe? Why should not we have a poetry and philosophy of insight and not of tradition, and a religion by revelation to us, and not the history of theirs?” (EMERSON, 1964, p. 03). Tal modelo de crítica cultural, absorvida por uma forte preocupação com a contingência, a variabilidade e a fluidez, objetivando a expansão dos poderes e a estimulação da provocação para o desenvolvimento moral da personalidade humana, foi de crucial importância para a emergência da sensibilidade e sentimentos do futuro pragmatismo americano.

Como buscarei destacar a seguir, a ênfase romântica emersoniana dos poderes criadores do indivíduo, no fluxo e contingência foi uma fonte inesgotável para a imaginação de pensadores como William James, e sua vertente humanista do pragmatismo.

2.2. William James: a humanização do pragmatismo.

Muito embora Charles Sanders Peirce seja amplamente reconhecido como a figura chave para o desenvolvimento do pensamento filosófico americano (contribuindo para uma definitiva autonomização da pesquisa filosófica nos Estados Unidos e criação do pragmatismo; sendo um dos maiores influenciadores do pensamento americano subsequente), é a William James que se atribui a responsabilidade de ter tornado o pragmatismo famoso em todo o mundo. James foi o primeiro a usar o termo “pragmatismo” em forma impressa, em conferência a 26 de agosto de 1898 – vinte anos após Peirce inaugurar apenas verbalmente o uso daquela palavra (WAAL, 2007). Embora devotasse a Peirce a origem semântica do termo,

mais importante do que essa dívida é o modo radical como James redefiniu e humanizou a ideia original do pragmatismo. Com efeito, a papel de maior importância desempenhado por William James na tradição pragmatista americana “is that of Emersonian individualist, moralist, meliorist” (WEST, 1989, p. 55). James promoveu uma evasão da filosofia epistemologicamente-centrada aplicando os temas emersonianos de contingência e fluidez para nossa vida.

A versão jamesiana do pragmatismo, diferentemente da versão de Peirce, assentava o significado de conceitos em termos de “experiências particulares”. O nominalismo de James, a visão segundo a qual apenas *particulares* são reais, buscava uma conexão mais íntima com nossas vidas práticas. Ao contrário da máxima peirceana, que relaciona o significado de uma ideia com os hábitos que ela ocasiona (que são gerais e não particulares), James moldou o pragmatismo em um tipo de filosofia sempre em mutação e em evolução, uma filosofia do particular e da ação que assim poderia fazer frente aos problemas reais de pessoas reais. O pragmatismo de James tem como característica a diversidade, a individualidade, a concretude e a pluralidade (WEST, 1989, p. 56).

Seu posicionamento pode ser identificado já em 1890, com *The Principles of Psychology*. Nessa obra, James atacou veementemente as concepções racionalistas em psicologia que entendiam a mente como algo puro e separado, completamente distanciado do funcionamento natural do corpo (STROH, 1968). Desde um enfoque naturalista, James acreditava que não tínhamos um conhecimento adequado da mente abstraindo-a do mundo, mas, antes, ela dever ser pensada de forma dinâmica, isto é, como diretamente influenciada pelo mundo e continuamente reagindo a ele. Desse modo, o pensamento, segundo James, está em constante fluxo reagindo à experiência: “a experiência nos remodela a cada momento, e nossa reação mental, em cada coisa dada, é realmente uma resultante de nossa experiência de todo o mundo até aquela data” (JAMES, 1979, p. 128). A mente, segundo essa “psicologia pragmática” de James, não é apenas passiva e receptiva, nem um instrumento puramente teórico, mas em princípio um instrumento prático teleologicamente compelido à ação (STROH, 1968).

Enquanto Peirce restringia seu pragmatismo a um universo limitado de questões²⁰, James buscou expandir o pragmatismo de modo a recobrir também questões morais, pessoais

²⁰ John Dewey deixa claro como Peirce mantinha seu pragmatismo dentro dos muros de uma filosofia da ciência. Nas palavras de Dewey: “As a logician he was interested in the art and technique of real thinking, and especially interested, as far as pragmatic method is concerned, in the art of making concepts clear, or of construing adequate and effective definitions in accord with the spirit of scientific method” (DEWEY, 1998, p. 03).

e religiosas, tornando-o um modo de decidir sobre assuntos não meramente teóricos, mas problemas reais da vida prática. Como ele mesmo disse: “o pragmatismo, embora originalmente nada fosse senão um método, tem-nos forçado a ser condescendentes com a tese pluralista” (JAMES, 1979, p. 59). Pluralismo que afirma o mundo estar aberto à adição humana. Seu interesse funda-se, portanto, em questões humanas vitais. Em sua obra, James deixa claro que sua referência é o indivíduo. Para James, as crenças são sempre crenças de um indivíduo particular. Sendo assim, o teste último da verdade é a conduta que ela inspira, é a virada particular em nossa experiência (WAAL, 2007). Seguindo essa forma nominalista de pensar, James restringiu o significado da verdade a seus efeitos particulares. Ele assim o fez pois “considerava o requisito de que o significado esteja relacionado a experiências particulares uma importante salvaguarda para evitar os abusos dos velhos metafísicos” (WAAL, 2007, p. 62). Os efeitos esperados não estão relacionados aos objetos de nossas crenças, como o seria para Peirce, mas ao indivíduo que, a partir de situações vitais concretas, acredita que aquela crença ou proposição filosófica é verdadeira. Em suas palavras: “a posse da verdade, longe de ser aqui um fim em si, é somente um meio preliminar em direção a outras satisfações vitais” (JAMES, 1979, p. 73). O fundamental é que para James uma proposição filosófica é pragmaticamente relevante se ela tem consequências práticas nas vidas daqueles que creem nela. O valor pragmático de uma crença não está relacionado às consequências práticas decorrentes da crença em si, mas sim às consequências práticas para a vida do indivíduo que crê naquela crença (WAAL, 2007).

Dessa forma, a verdade não é uma propriedade fixa, mas “*acontece* ser a verdade a uma idéia. Esta torna-se verdadeira, é *feita* verdadeira [...] Sua verdade é, de fato, um evento, um processo” (JAMES, 1979, p. 72). A consequência, para James, é uma teoria instrumental da verdade. Na sexta conferência de *Pragmatismo* (1907), James buscou esquadrihar um significado pragmático para o conceito de verdade. Para James, é ponto pacífico que verdade significa acordo com a realidade. As discordâncias entre pragmatistas e racionalistas/empiristas (*intelectualistas* na terminologia jamesiana) surgem quando a questão é determinar o que sejam “acordo” e “realidade”, “quando a realidade é tomada como alguma coisa com a qual nossas idéias devem concordar” (JAMES, 1979, p. 71). A posição intelectualista, conforme James, estriba-se na noção de concordância cujo mote é uma teoria do conhecimento como cópia: nossos pensamentos concordam com a realidade quando são cópias fidedignas dessa mesma realidade, esta última estabelecida pelos intelectualistas como fixa, pronta e completa. Tem-se assim, segundo a concepção intelectualista, que a “verdade

significa essencialmente uma relação inerte. Quando se chega à idéia verdadeira de alguma coisa, chega-se ao fim da questão” (JAMES, 1979, p. 72). A definição de verdade como cópia de uma realidade eterna modulou a imaginação do pensamento científico, tanto racionalista quanto empirista.

O pragmatismo de James, no entanto, não toma como certo que teorias científicas formam uma descrição correta da realidade, mas, antes, como ferramentas com as quais podemos manusear determinados fatos em pensamento, são modos de fazer funcionar aspectos do mundo dentro do fluxo de nossa experiência, ou como James mesmo diz: “são modos mentais de *adaptação* à realidade” (JAMES, 1979, p. 69). Assim, se teorias científicas, antes de ser um esforço sobre-humano para transcrever a realidade tal como ela é, são ferramentas, então a teoria da verdade como cópia e a noção de correspondência a ela subjacente não são suficientemente dinâmicas para explicar o que seja a verdade para James (STROH, 1968). A verdade deve dar conta da “experiência” em seu sentido empírico radical, isto é, em sua dinamicidade, mutabilidade e funcionalidade. “A verdade não pode mais ser vista como uma reflexão distanciada acerca de um mundo já pronto, mas está agora relacionada à ação” (WAAL, 2007, p. 70).

Conceitos, segundo James, foram criados como ferramentas para lidar, de alguma forma, com problemas concretos que encontramos no fluxo da experiência. James promove um abandono da noção de cópia como o único modo que nossos pensamentos podem concordar com a realidade; ele mantém que a verdade é uma espécie de concordância, mas no sentido de ajuste dentro da realidade, uma concordância que nos dê uma direção correta: “‘concordar’ em um mais amplo sentido com a realidade *só pode significar ser guiado diretamente a ela ou aos seus arredores, ou ser colocado em tal relação de trabalho de modo a poder operá-la ou a alguma coisa que lhe esteja ligada*” (JAMES, 1979, p. 76).

O que James recusa, portanto, é a existência de uma realidade independente detentora de uma essência a-histórica que, exatamente por isso, nos compelia a espelhá-la o mais acuradamente possível. Como destaca Émile Durkheim, seguindo a trilha do pragmatismo de James notamos que qualquer dualismo ontológico entre “essência”/“aparência” é abandonado. Não há uma essência profunda que nossos pensamentos devam captar; há apenas “superfície”, isto é, “não há o que procurar sob as aparências [...] importa o que surge da experiência imediata: o pensamento atua sobre um único plano, jamais sobre dois planos distintos” (DURKHEIM, 2004, p. 51). James opunha-se veementemente à ideia de que há algo mais profundo e não humano escondido atrás de nossas experiências.

Um ponto de suma importância para a teoria da verdade de James é que quando dizemos que uma ideia, pensamento ou proposição filosófica é verdadeira estamos, em realidade, introduzindo um novo fato no mundo. É nesse sentido que a verdade *acontece*. Uma ideia ou um fato é *verificado*, ou seja, tornamos um fato verdadeiro ao extrair dele consequências práticas e assim relacionando partes da experiência com outras partes em um processo transitório de concordância com a realidade (concordância no sentido de sermos guiados por entre a realidade, ampliarmos cada vez mais nossas capacidades de lidarmos com ela): “as conexões e transições [da experiência] vêm a nós passo a passo, em caráter progressivo, harmonioso, satisfatório. Essa função de direção agradável é o que entendemos por verificação de uma idéia” (JAMES, 1979, p. 73). Tomados em si mesmos, os fatos não são nem verdadeiros nem falsos. Apenas quando dizemos algo sobre esses fatos lhes cabem ser falsos ou verdadeiros. James, dessa forma, vê o ato humano de atribuir veracidade a algum fato como um processo de *adição* àquele mesmo fato: “embora o fato teimoso que permanece seja o de que *há* um fluxo sensível, o que dele é *verdadeiro* parece de princípio a fim ser amplamente matéria de nossa própria criação” (JAMES, 1979, p. 93). Verdade não significa aqui duplicar uma realidade que nos compele a tal, mas adicionar-lhe propriedades. Como James ele mesmo explicou, “a noção de uma realidade convocando-nos para ‘concordar’ com ela, e isso por nenhuma razão, mas simplesmente porque sua reivindicação é ‘incondicional’ ou ‘transcendente’, é uma que de modo algum posso compreender” (JAMES, 1979, p. 84).

Nem tudo é adição subjetiva aos fatos. James pensa a verdade como uma facilitadora de *transições*. Sendo a experiência um contínuo fluxo, a função da verdade é mediar, casar as velhas opiniões com os fatos novos da experiência, de modo sempre a apresentar um quadro estável com o mínimo de rupturas e descontinuidades. A verdade, nesse sentido, é também fluida e, por isso, aberta à novidade. Uma ideia revolucionária violando nossas concepções antigas e assentadas, jamais seria aceita como verdadeira, fechando o espaço para a novidade. Ao contrário disso, para James, “a nova verdade é sempre um intermediário, um amaciador de transições. Casa a velha opinião ao novo fato, quase sempre para apresentar um mínimo de choque, um máximo de continuidade” (JAMES, 1979, p. 23). Assim, preserva-se o acervo mais velho de verdades com um mínimo de alterações, “estendendo-as o bastante para fazê-las admitir a novidade, mas concebendo tudo em caminhos tão familiares quanto o caso permitir ser possível” (JAMES, 1979, p. 23). Experiências novas conduzem a mudanças nas verdades que temos. A cada passo à frente que damos precisamos de um novo equilíbrio no processo de aprendizagem (WAAL, 2007). As verdades estabelecidas não são atemporais,

mas transformam-se de acordo com as nossas novas experiências. Ao fim e ao cabo, a teoria pragmatista da verdade de James é uma radical afirmação da historicidade, no sentido que ela nos instiga à mediação constante entre passado e presente vislumbrando possibilidades de futuro. Mesmo que assente num empirismo radicalmente conduzido, a verdade em James não deslinda de sua base humana cortada pela temporalidade. Ele não separa “verdade” de “valores”, e insiste que se a verdade tem algum valor pragmático ela deve ter então algum valor humano (STROH, 1968).

Com isso, James ataca o princípio metafísico intelectualista de uma realidade transcendente que subjaz nossas experiências finitas. Para fazer frente a essas determinações, James promoveu um tipo de “pluralismo pragmático”, a ideia segundo a qual a verdade cresce dentro de todas as experiências finitas, experiências que se apoiam mutuamente, mas sem se apoiar em nada – transcendente ou eterno. Esse “coerentismo” incipiente (embora não desenvolvido) em James tem como fundo problemático o indivíduo imerso no fluxo da experiência. Seu objetivo ao opor-se à concepção intelectualista de verdade imutável é opor-se à ideia de realidade fixa enfatizando que o mundo em que vivemos é inacabado em sentido profundo (WAAL, 2007). “O mundo real, ao invés de ser completo ‘eternamente’, como os monistas nos asseguram, pode ser eternamente incompleto, e em todos os tempos sujeito à adição ou capaz de perda” (JAMES, 1979, p. 59)²¹. James faz referência aqui ao nosso futuro ainda aberto. A tradição (nosso repertório de verdades mais antigas) é o princípio que nos serve de base para interpretar a realidade e modificá-la. Com isso James nos impele a pensar que, antes de simplesmente representar a realidade, devemos agir nela, devemos transformá-la. “*Para o racionalismo, a realidade já está pronta e completa desde toda a eternidade, enquanto para o pragmatismo está ainda sendo feita, e espera parte de seu aspecto do futuro*” (JAMES, 1979, p. 93). Seu pragmatismo estriba-se numa concepção humanista da realidade como algo que deve ser constantemente interpretada, o que significa mediar passado e presente de modo a ampliar nossas possibilidades de futuro. Nesse sentido, “experiência” em James é apenas abertura a novas experiências.

²¹ James, pode-se dizer, tem em mente aqui justamente os temas professados por Emerson nos parágrafos finais de *Nature* referidos acima. Citarei novamente a passagem de Emerson à guisa de comparação: “Nature is not fixed but fluid. Spirit alters, moulds, makes it. The immobility or bruteness of nature is the absence of spirit; to pure spirit it is fluid it is obedient. Every spirit builds itself a house, and beyond its house a world, and beyond its world a heaven. Know then that the world exists for you. For you is the phenomenon perfect. What we are, that only can we see. All that Adam had, all that Caesar could, you have and can do. [...] Built therefore your own world. As fast as you conform your life to the pure idea in your mind, that will unfold its great proportions. A correspondent revolution in things will attend the influx of the spirit” (EMERSON, 1964, p. 45-46).

O pluralismo de James e sua teoria da verdade colocam em dúvida os dualismos cartesianos que sustentam a epistemologia moderna, a saber, mente/corpo, sujeito/objeto e consciência imediata/mundo externo. Mais afeito a uma filosofia da linha média, esse pluralismo situa-se entre uma atitude “realista” e uma “irrealista”; pluralismo cujos princípios são abertura, fluidez, contingência e revisibilidade de nossas crenças. Uma filosofia que se assenta nos poderes do indivíduo agente. James, dessa forma, “affirms a pungent Emersonian individualism” (WEST, 1989, p. 57). Profundamente comprometido com esse individualismo de pendor emersoniano, James sublinhou uma espécie de veneração romântica (similar a Emerson) dos poderes criativos do ser humano, transformando-o em uma posição filosófica (pragmática) definida, cuja visão é que nossas circunstâncias vitais não devem ser depreciadas, mas constituem-se como o próprio motivo do filosofar. Ou como diz James, “a história da filosofia é, em grande parte, a de uma certa colisão de temperamentos humanos” (JAMES, 1979, p. 04).

A teoria da verdade que James elaborou foi uma tentativa de indexar esses poderes humanos emersonianamente exaltados em termos de estímulo produtivo sobre a experiência e satisfação de necessidades na ação; incorporando assim de forma radical os temas da contingência e temporalidade. As verdades são constituídas para “levar-nos de uma parte à outra do fluxo da experiência” (JAMES, 1979, p. 68). Experiência e verdade, em James, significa “transitividade”, o registro da temporalidade que corta obliquamente o ser humano. James vê a verdade mais como um processo dinâmico com uma duração temporal do que como uma qualidade estática eterna. “James’s reconstruction of truth radically broke from the debilitating assumption that possession of truth places us in harmony with the way the world itself really is” (KOOPMAN, 2009, p. 20). O temperamento filosófico de James, dessa forma, concebe ideias, conceitos e coisas como partícipes e constituintes de um processo transicional. Esse processo não pode ser concebido senão em termos de “temporalidade” e “historicidade”, pois tem sempre em foco mediar o passado e o presente abrindo possibilidades de futuro (KOOPMAN, 2009).

Não cedendo espaço nem para uma teoria correspondentista da verdade nem para uma teoria coerentista, o foco de James recai sobre o modo como novas verdades surgem e como os poderes cognitivos humanos atuam nesse processo de produção de novas verdades acerca do mundo sem causar danos ao todo de nossas crenças. Como explica Cornel West, “James’s conception of truth attempts to unite the novel and the familiar with a minimum of friction and a maximum of openness to future” (WEST, 1989, p. 64). Tem-se claro então que a

questão pragmática que motiva James é, de fato, mensurar o poder e o alcance da tradição (aquilo que ele denomina de verdades mais antigas) para a produção de conhecimento e verdade. A presença do passado nas coisas presentes forma a base humana (podemos dizer histórica) para a interpretação da realidade e feitura do conhecimento: o novo deve sempre edificar-se sobre o velho, casar-se com ele. Trata-se de sublinhar a força e a relação determinante que mantemos com o passado, nossa tradição, nossa cultura e comunidade – aquilo que nos fornece as condições para complementar e moldar uma realidade ainda inacabada. Ou seja, o fundo problemático do pragmatismo de James é a temporalidade e suas relações.

For James, the universe is incomplete, the world is still “in the making” owing to the impact of human powers on the universe and the world. Therefore, inquiry into truth about this universe and world produces contingent and revisable claims that are convincing. And what we find convincing in assimilable to certain crucial claims we found convincing in the past (WEST, 1989, p. 65).

Assumindo a apoteose emersoniana da vontade humana, William James rejeitou todas as formas de fundacionalismo epistemológico. Segundo sua perspectiva, a verdade não é uma entidade independente dos interesses humanos. Sua teoria, muito ao revés disso, afirma antes a noção emersoniana de que nossos poderes devem servir ao desenvolvimento da personalidade humana e melhorar nossas práticas sociais, e não à tarefa não humana de captar algo não humano que sustém o fluxo contingente de nossa experiência. “The major impact of this theory is to shift talk about truth to talk about knowledge, and to talk about knowledge to talk about the achievements of human powers and practices” (WEST, 1989, p. 67). Com isso, James realizou uma temporalização do conhecimento e da verdade, conectando-os às necessidades humanas vitais de satisfação e melhoramento futuro. Posição que podemos ver funcionando no apelo deweyano por uma crítica cultural sob a forma de “quebra da crosta da convenção”.

2.3. A crítica cultural de John Dewey: quebrando a crosta da convenção.

A concepção filosófica de John Dewey deu uma expressão profissional à evasão emersoniana da filosofia moderna epistemologicamente-centrada. A concepção deweyana de filosofia passa a ser considerada, dessa forma, como o ponto culminante do pragmatismo americano. Para Cornel West, a grandiosidade de Dewey assenta-se em sua capacidade de fundir a preocupação com poder, provocação e personalidade (herdada de Emerson) com a

grande descoberta do século XIX, a saber, a “consciência histórica”: um modo de pensar que lança luz sobre o caráter circunstancial e condicionado da existência humana, realçando as mudanças sociais, culturais e comunitárias (WEST, 1989, p. 69). Nesse sentido, Dewey foi o primeiro pragmatista americano a atualizar os princípios emersonianos de contingência e revisibilidade à luz dos avanços da moderna consciência histórica: “Like Hegel, Dewey views modern historical consciousness – awareness of the radical contingency and variability of human societies, cultures, and communities – as the watershed event in contemporary thought” (WEST, 1989, p. 70).

O objetivo de Dewey era evadir-se dos problemas epistemológicos da filosofia moderna, emancipando-a de seu árido escolasticismo e conservantismo cultural. Para tanto, Dewey colocou em questão o projeto fundamental da filosofia moderna: a tentativa de erigir uma ponte sobre o abismo que separa sujeito e objeto por meio de mecanismos epistemológicos. Trata-se, portanto, de colocar em questão aqueles “dualismos que têm constituído a mais grave preocupação da filosofia ‘moderna’” (DEWEY, 1959, p. 29). As teses filosóficas clássicas, para Dewey, caracterizam-se primeiramente em adotar uma distinção fixa e fundamental entre dois reinos da existência. Por um lado, o mundo religioso interpretado metafisicamente tornou-se o reino da realidade suprema e essencial. Similarmente ao modo como as crenças religiosas estabeleciam as regras de conduta da vida comunitária e elevavam-se ao nível de fonte última e derradeira de toda verdade, a filosofia garantiria suprema e absolutamente a verdade em matéria dos problemas ordinários, assim como assumiria o posto de guia racional tanto para as instituições sociais quanto para as determinações individuais. À reflexão filosófica estaria confiada, portanto, a realidade absoluta e “numenal”, que se contrapunha ao reino do relativamente “fenomenal”: o mundo empírico da experiência cotidiana; um mundo franqueado pelas atividades práticas dos homens, um mundo cuja imperfeição e contingência o relegaria às ciências positivas (DEWEY, 1959).

Consequentemente, a prática filosófica “arrogou-se a missão de demonstrar a existência de uma realidade transcendente, absoluta ou profunda, bem como a de revelar ao homem a natureza e os predicados característicos desta última e suprema realidade” (DEWEY, 1959, p. 59). O conservadorismo e o escolasticismo (entenda-se uma espessa crosta de convenções culturais) nos quais a filosofia se enredou, no entanto, projetou a discussão filosófica para longe dos problemas contemporâneos. Conservadorismo que, não obstante a variedade de doutrinas filosóficas, alocou o pensamento no lugar-comum que “à

filosofia enquanto tal, competia a busca do que é imutável e último – daquilo que *é* – sem se preocupar com o temporal ou com o espacial” (DEWEY, 1959, p. 23). Como Dewey diz, “direct preoccupation with contemporary difficulties is left to literature and politics” (DEWEY, 1998, p. 47).

Um dos motes do pensamento deweyano, no entanto, é que todos os sistemas filosóficos derivam de contingências históricas peculiares; que “a filosofia se origina nos negócios humanos, e que sua finalidade a êles está unida” (DEWEY, 1959, p.22). Sendo assim, o pensamento é estimulado apenas perante as incertezas que tornam a ação prática presente carente de sentido e segurança. Para Dewey, o pensamento nunca é algo que vem à tona exclusivamente por dúvidas intelectuais; é, antes, a necessidade de orientação prática da ação que incita a reflexão. Justamente por tal condição, a filosofia não deve ser compreendida como algo isolado, hermeticamente fechada em si, mas como um capítulo no desenvolvimento da civilização e da cultura. Dewey via a filosofia mais como um setor da cultura europeia do que uma metaprática que julga os outros âmbitos da cultura: “seen in the long perspective of the future, the whole of western European history is a provincial episode” (DEWEY, 1998, 21). Sua origem, devemos considerá-la proveniente do “fundo de uma tradição baseada na autoridade, tradição originalmente formada pelo trabalho da imaginação do homem, sob influência do amor e do ódio e no interêsse de satisfações e incitamentos emotivos” (DEWEY, 1959, p. 60). Assim, “os motivos, que fizeram dos grandes sistemas objetos de estima e admiração em seus ambientes socio-culturais, são, em larga escala, precisamente os mesmos que os privam de ‘atualidade’ num mundo que difere, em seus traços principais daqueloutro [...]” (DEWEY, 1959, p. 19).

É em virtude de a filosofia ter se originado mais de elementos sociais e emotivos que de intelectuais, que o filósofo de Vermont acredita que as ideias tidas como atemporais, tais como “verdade objetiva” e “teoria do conhecimento”, há muito perderam sua relevância social. Observada pelo prisma da história e da antropologia, a filosofia nos parecerá como mais um conflito humano entre fins e ambições sociais do que disputas acerca da natureza intrínseca da realidade. Ao argumentar que a filosofia (sua função, seus problemas) surge das pressões e mutações históricas que ocorrem na comunidade, Dewey apela a uma filosofia mais humana. Pois sua crítica recai precisamente sobre o alheamento da filosofia aos problemas presentes. Tal alheamento tornou-a de pouco valor para o tratamento dos nossos questionamentos cotidianos atuais. Esse fardo é, em grande medida, culpa dos sistemas filosóficos anteriores que se empenharam em encontrar algo fixo, imutável e certo.

O pensamento moderno enclausurou-se em preocupações de carácter epistemológico, como a de explicar o modo como um sujeito completamente separado pode obter algum conhecimento de um objeto, também completamente independente; e preocupações metafísicas de distinguir entre o mundo “numenal” e o “fenomenal”. Fazer tábula rasa de tal passado, segundo a perspectiva de Dewey, implica engajar-se em atividades mais urgentes e necessárias decorrentes da nossa situação histórica e social. Significa enfrentar os defeitos e conturbações morais e sociais que afligem a humanidade, concentrando nossa atenção na busca de maneiras de tratar esses males e tornar mais clara a noção de *melhores condições sociais* (DEWEY, 1959, p. 130-131). Para Dewey, fazer crítica da cultura sob a forma de “Quebrar a crosta da convenção” significa, portanto, percebermos que as doutrinas passadas sobreviveram à sua relevância social.

O mundo de onde emerge a filosofia é, de acordo com o filósofo de Vermont, completamente alheio à racionalidade e à absurdidade, à verdade e à falsidade. É um mundo todo ele simbólico e recoberto pela imaginação. Isto, no entanto, não nega o fato de experienciarmos a realidade. É exatamente esse fato mais fundamental que Dewey enfatiza. “A realidade é que o homem, em derradeira instância, não pode ser, de maneira nenhuma, criatura que vive totalmente de sugestão e fantasia” (DEWEY, 1959, p.50). E continua ele: “a cada momento, as exigências da vida requerem atenção aos fatos reais do mundo” (DEWEY, 1959, p. 50).

Ao tratar da origem das filosofias, ele diz: “É mister admitir que o conhecimento comum do homem do vulgo entregue a si mesmo é, antes, resultante de desejos que de estudo intelectual, pesquisa ou especulação” (DEWEY, 1959, p. 47). São asserções desse tom que renderam a Dewey os títulos de “relativista” e “irracionalista”. Dewey pretendia, porém, apenas demonstrar de onde a reflexão parte para alcançar os mais altos níveis de refinamento intelectual, e também indicar que esses altos níveis de abstração não devem ser tomados como separados desse mundo – que é constituído pela vontade. A pretensão de Dewey nunca foi sulcar a filosofia até transmutá-la em um mero e grosseiro utilitarismo. Para ele a função primordial da atividade filosófica encerra-se em explorar as possibilidades da experiência, em especial as da experiência humana social e culturalmente compartilhada.

A concepção clássica de razão surgiu da necessidade de empregar um método de investigação e de prova racional que estabelecesse os fundamentos para os elementos essenciais das crenças tradicionais. Tratava-se de desenvolver um método de pensar e conhecer que, a um só tempo, depurasse a tradição e conservasse, inalterados, os valores

morais e sociais. Semelhante acontecimento foi realizado por Sócrates e Platão, como afirma Dewey (DEWEY, 1959). A metafísica passa a substituir o costume. Surge então a ideia de “Razão” como uma entidade abstrata e separada, com o poder de regular os hábitos hodiernos. Nesse sentido, “a tarefa da filosofia constituiu pois em justificar, à base de motivos racionais, o espírito, que não a forma, das crenças e dos costumes tradicionais aceites” (DEWEY, 1959, p. 56). A filosofia, e mesmo os grandes sistemas, não estiveram libertos de seu espírito de partido, desempenhado em virtude de crenças e preconceitos. Encarando a filosofia desde esse ponto de vista histórico, como o quer Dewey, nota-se como

Platão e Aristóteles refletiram o significado da tradição e dos hábitos gregos, a tal ponto que seus escritos permaneceram, ao lado das produções dos grandes dramaturgos, como a melhor introdução ao estudo dos mais profundos ideais e aspirações da vida caracteristicamente helênica. Sem a religião grega, sem a arte grega, sem a vida cívica grega teria sido impossível a filosofia de ambos; enquanto os efeitos daquela nova ciência, de que os filósofos tanto se gloriavam, acabaram por se revelar superficiais e insignificantes. Este espírito apologético da filosofia torna-se ainda mais visível quando, por volta do século XII, a Cristandade medieval, empenhada em articular uma apresentação racional sistemática de si mesma, se vale da filosofia clássica, especialmente da de Aristóteles, para se justificar perante a razão. Ocorrência idêntica caracteriza os principais sistemas filosóficos da Alemanha, em princípios do século XIX, quando Hegel se propôs a tarefa de justificar, em nome do idealismo racional, as doutrinas e instituições ameaçadas pelo novo espírito científico e pelos governos populares (DEWEY, 1959, p. 57).

Ao invés de deter-se em espinhosas refutações por via lógica, Dewey acredita ser a história, isto é, o método genético de crítica cultural, o caminho mais eficaz e plausível para consumir nossa confiança nas teorizações filosóficas que se pretendem consagrar sistematicamente ocupadas com o “Ser Absoluto”, a “Natureza Intrínseca da Realidade” e a ideia de “Conhecimento enquanto contemplação da Realidade” – a concepção “espectadora do conhecimento”. Segundo suas próprias palavras, “êste método genético de nos abeirarmos do problema afigura-se-me ser meio eficaz de minar semelhante tipo de teorização filosófica, do que qualquer tentativa de refutação por via lógica” (DEWEY, 1959, p. 60). Sua preocupação, portanto, ao invés de estar ligada à necessidade de encontrar proposições falaciosas no interior dos sistemas filosóficos passados, era a de captar os fatores históricos que formam “o condicionamento cultural que deu origem e formulou os seus problemas” (DEWEY, 1959, p. 39). O método que Dewey lança mão aspira, concomitantemente, descurar do fardo das diligências filosóficas tradicionais e, sublinhando sua atenção aos valores incrustados nas tradições sociais, demonstrar que a tarefa da filosofia é (mesmo que sob o pretexto de tratar da realidade última das coisas) “a de clarificar as idéias dos homens quanto aos embates de ordem social e moral da época em que vivem” (DEWEY, 1959, p.62).

Não somente ponto de partida, mas local para onde o pensamento reflexo deve retornar, a saber, a experiência cotidiana em sociedade. Eis o núcleo do pragmatismo de Dewey, que visa íntima conexão entre conhecer e poder: conhecimento voltado para a administração inteligente dos bens da experiência. Resolução que se encontrava em germe no método empírico de Francis Bacon, este louvado por Dewey por não se tratar de uma mera acumulação passiva de experiências. Para ambos, trata-se, em primeiro momento, desse acúmulo de material do mundo externo. Todavia, segundo semelhante concepção, não devemos nos fixar nesse nível, há a eminente necessidade de deitarmos forças intelectuais sobre tais materiais, submetê-los a altos níveis de abstração e racionalização, e lhes retirar informações ocultas, informações que nos libertem de um conservantismo inerte.

A lógica antiga, lamentava Dewey, sancionava falsas ilusões de racionalidade (quando na verdade eram apenas imputações dos cérebros daqueles homens) ao conceber as coisas como meros objetos de contemplação, alterando de tal forma sua natureza que tornava-os experiência completamente diferente. Uma consequência de prática tão passadista – reduzir toda experiência a objeto de contemplação – é a condição de que o conhecimento transmuta-se em algo tão apartado da experiência que a questão de que maneira esse conhecimento se relaciona com seus objetos se torna um enigma incompreensível (WAAL, 2007, p. 158). Nesse sentido, na esteira de Francis Bacon, Dewey diz, em objeção às atribuições da lógica antiga ²², que uma nova lógica estaria incumbida de resguardar a mente contra si mesma, “ensiná-la a submeter-se a paciente e prolongada aprendizagem perante a infinita variedade e particularidade dos fatos e a obedecer, pelo intelecto, à natureza, a fim de dominá-la na prática” (DEWEY, 1959, p. 68-69). Essa nova lógica seria, portanto, o novo instrumento ou “órganon”.

Para dar contornos claros a esse novo instrumento – que é o ensejo de formulação de sua versão do pragmatismo – Dewey angaria provisões em Bacon, que é, segundo seu ponto de vista, o precursor de uma concepção pragmática do conhecimento em clara oposição ao aristotelismo, que pensava ser a razão capaz de comungar isoladamente com a mais pura

²² Observe a ácida passagem de Dewey a respeito das atribuições da lógica tradicional: “A mente humana admite espontaneamente maior simplicidade, uniformidade e unidade entre os fenômenos, do que a que realmente existe. Infere analogias superficiais, tira conclusões de modo inopinado, e desdenha da variedade e pormenores, bem como da existência de exceções, para, por essa forma, urdir uma teia de origem puramente subjetiva, que depois impõe à natureza. O que, no passado, se denominava ciência nada mais era do que essa teia construída e imposta pelo homem. Os homens olhavam para o resultado de seus próprios cérebros e pensavam ver realidades na natureza; em verdade, estavam adorando, sob o nome de ciência, os ídolos de sua própria lavra. A chamada ciência e a filosofia consistiam em antecipações da natureza. E o pior que se podia dizer a respeito da lógica tradicional era que, em vez de salvar os homens dessa natural fonte de erros, sancionava êsses mananciais de ilusão, atribuindo à natureza uma falsa racionalidade de unidade, simplicidade e generalidade” (DEWEY, 1959, p.68).

verdade racional; que pensava ser o *Nous* (o intelecto ou a inteligência) algo divino e fechado em si. Ambos, Bacon e Dewey, atestam errôneas tais ideias-guia. Errôneas, pois “a verdade deve ser descoberta mediante atividades sociais para tal fim organizadas” (DEWEY, 1959, p.69). É justamente a importância que Bacon deposita no fator social da atividade de conhecer e de seu fim que leva Dewey a desdobrar parte de sua concepção pragmática de conhecimento.

A aceção baconiana de conhecimento (*Conhecer é poder*), no entanto, foi, segundo Dewey, conduzida de maneira equivocada, pois a condição humana foi apenas incidentalmente afetada pelos louros das descobertas científicas. Ou seja, como afirma Dewey, se os ideais humanos têm sido atingidos de maneira fortuita e não orientados de modo inteligente, isso diz tão somente que as mudanças operadas têm sido antes de ordem técnica que humana e moral, antes econômica do que propriamente social (DEWEY, 1959).

Além disso, o pragmatismo de inclinação deweyana busca evidenciar a não relevância dos dualismos. Qualquer hierarquização de tipo ontológica – espiritual (intelectual) em oposição ao material (sensível), ao modo platônico – demonstra-se socialmente irrelevante e carente de aplicação e vinculação à conduta presente. Dualismo ontológico que relega a experiência ao âmbito do mutável e do perecedouro em detrimento da glorificação do eterno e imutável. Instituído dessa maneira dois polos de ação completamente distanciados: de um lado, a atividade pura, autossuficiente e última; de outro lado, a ação prática, respeitante ao inferior, ao não-ser. Em decorrência dessa divisão sublinham-se dois tipos de conhecimento: a pura certeza demonstrativa distintamente marcada pelo seu alto grau de universalidade e necessidade e a mera opinião, relativa à mudança e só aplicável à “maior parte” dos casos (CARVALHO, 1959, p. 204).

À pergunta deweyana “há uma ‘Razão’ completamente independente da experiência, capaz de ditar princípios à ciência e à conduta?” a tradição filosófica assim responderia: “[...] a experiência nunca se ergue acima do nível do particular, do contingente e do provável. Só um poder que transcenda, na origem e por seu conteúdo, toda e qualquer experiência concebível, poderá alcançar autoridade e direção universal, necessária e certa” (DEWEY, 1959, p.98-99). Universalidade e certeza sendo, portanto, características de uma região que paira acima da experiência, na região do racional e do conceitual (DEWEY, 1959). Sendo assim, rompidas as conexões entre o imutável perene e o perecedouro, ontologicamente rebaixado, torna-se impraticável o aparecimento daquilo que se configuraria como a real

problemática da atividade filosófica segundo um espírito deweyano, qual seja, a influência mútua entre o pensamento reflexo e a ação.

Dando sequência ao seu programa de fazer tábula rasa das doutrinas passadas, o filósofo de Vermont desenvolve uma mordaz crítica à filosofia centrada em seu desejo por construir esquemas universalmente válidos acerca do conhecimento. Seu impulso é de fazer notar que a experiência não deve apenas se submeter a esse desejo; o debate a propósito de *sensações* atualmente harmoniza-se melhor com questões relativas a *estímulos* e *respostas* imediatas, e não com o temário próprio do “Conhecimento”. Trata-se fundamentalmente de pensar nossa relação com o mundo não em termos de uma “teoria do conhecimento”, senão que nos relacionamos *causalmente* com ele.

Dewey produziu uma atroz crítica ao racionalismo que, indevidamente, descreditou os sentidos, a experiência em sua relatividade, como meios de conhecer. E mais, o autor critica o velho debate entre racionalismo e empirismo, pois, por um lado, nega-se a experiência justamente afirmando sua incapacidade de apreender algo intrínseco e universal; por outro lado, afirma-se a primazia da experiência e menospreza-se a pretensão de conhecimento absoluto. O que Dewey demonstra é o quão vazio é esse debate.

Segundo a perspectiva deweyana, a experiência deve se desligar desses problemas epistemológicos. “Sensações [...] são emocionais e práticas, mais do que cognitivas e intelectuais” (DEWEY, 1959, p.106). Nesse sentido, sensações não compõem nenhuma espécie de conhecimento, bom ou mau, elevado ou rebaixado, perfeito ou imperfeito; sensações são, antes, “provocações, incitamentos, desejos a um ato de pesquisa que irá *terminar* no conhecimento” (DEWEY, 1959, p.107).

Notável é o fato de que Dewey não se vale de princípios epistemológicos ao tratar de “experiência”. Experiência nada tem que ver com verdade ou conhecimento. Ela é, com certeza, um estímulo à reflexão e ao ato de conhecer. Com efeito, Dewey retira a etiqueta da relatividade que postava sobre a experiência. Ela se conecta antes ao processo vital. “Experiência contém em si princípios de conexão e de organização, e tais princípios não são de maneira alguma sem valor, porque, antes do que epistemológicos, sejam vitais e práticos” (DEWEY, 1959, p.107-108). A questão que motiva Dewey é, portanto, mostrar que não faz sentido contrapor ou sustentar uma distinção – por sinal estéril – entre razão e experiência (irrazão). A experiência, quando retirada do campo da epistemologia e alçada ao campo vital, à função de formação de hábitos e crenças, apresenta-se detentora de racionalidade e

coerência internas tão quanto o esquematismo kantiano, “porém empíricas e não mitológicas” (DEWEY, 1959, p.108).

A continuidade entre experiência e natureza em Dewey não implica um abandono da reflexão teórica, mas trata-se de uma exigência de outro nível, isto é, “toma providência, no entanto, para que tais empreendimentos de ordem teórica partam do objeto diretamente experienciado e nele terminem” (DEWEY, 1980, p. 04). A experiência é onde todo o procedimento investigativo inicia e para onde ele retorna e termina. Mais que isso, em Dewey “experiência” significa abertura: “os próprios fenômenos adquiriram uma nova amplitude de significação que não possuíam anteriormente” (DEWEY, 1980, p. 08). Em *Experiência e Natureza* Dewey deixou claro que a experiência nos conduz a novas experiências, sempre ampliando as possibilidades de compreensão dos fenômenos. Dessa maneira, quando Dewey critica o conceito moderno de experiência, sua intenção é possibilitar sua própria concepção transicional de experiência, cuja marca é a abertura, a temporalidade e a historicidade. O pragmatismo de Dewey, para o que me interessa ressaltar, estava muito mais comprometido com o historicismo do que com um conceito robusto de experiência. Sua perspectiva parece indicar que “experiência” e “percepção” não são dados crus impressos na nossa mente, mas sim formas mediadoras estabelecidas por um processo contínuo de transições: sempre de uma experiência a outra (KOOPMAN, 2009). Essa forma de conceber a experiência converte-se na minha chave de leitura da obra de Dewey quando minha intenção é identificar seu comprometimento para com a historicidade, cuja face se nos apresenta na sua concepção de filosofia como uma prática de crítica cultural.

A postura metafilosófica de Dewey é, nesse sentido, um tipo de antiepistemologia. Para ele a filosofia não é nem uma forma de conhecimento nem um meio de adquiri-lo. Antes, a filosofia é uma prática social, uma espécie de crítica cultural que foca nos modos pelos quais os seres humanos fazem e superam seus obstáculos e situações problemáticas. A filosofia é um tipo de sabedoria que fornece convicções sobre valores, sobre quais escolhas se deve fazer, sobre formas de vida mais ou menos adequadas. Uma sabedoria que envolve a discriminação de julgamentos e as condições futuras mais desejáveis (WEST, 1989). A obra deweyana pode ser lida como um grande ensaio de história cultural ou história das ideias, antes sobre a cegueira a-histórica da filosofia moderna do que sobre a necessidade de crítica das soluções oferecidas pela filosofia (RORTY, 1999, p. 132). Em *The Need for a Recovery of Philosophy* (1917), Dewey explicita essa postura filosófica, que representa

an attempt to forward the emancipation of philosophy from too intimate and exclusive attachment to traditional problems. It is not in intent a criticism of various

solutions that have been offered, but raises a question *as to the genuineness, under the present conditions of science and social life, of the problems* (DEWEY, 1998, p. 47).

Para Dewey, o vigor de tomar seriamente a moderna consciência histórica na reflexão filosófica é, primeiramente e de maior importância, encaminhar um tipo de metafilosofia que objetiva reformar e *reconstruir* a filosofia, tornando-a mais um modo de atividade intelectual. A concepção de filosofia de Dewey seria um tipo ajustada ao presente; um tipo que se ocuparia com os problemas resultantes de mudanças que se processam constantemente na sociedade, na cultura e na comunidade (DEWEY, 1959, p. 18). Tal reconstrução não seria um mero rechaçar dos sistemas ou filosofias do passado, mas destacar o comprometimento de Dewey para com a relatividade histórica conquistada pela consciência histórica moderna. Apesar de o pensamento deweyano ser “a negação da filosofia tradicional, nunca todavia êle pensou que a renegação do passado constituía, por si só, uma filosofia. Se Dewey volta as costas ao passado, é só para edificar um novo mundo, mais racional, mais liberal, mais humano” (CARVALHO, 1959, p. 216).

Com efeito, Dewey deixa claro que sua proposta é fazer crítica da cultura ou de épocas históricas que produziram determinados problemas. Se, como ele diz, “as simplificações filosóficas são devidas à escolha, e a escolha assinala um interesse moral” (DEWEY, 1980, p. 21), então as questões filosóficas são frutos de épocas históricas particulares, sendo, portanto, fator fundamental antes a elaboração de histórias da emergência dessas questões do que oferecer sistemas metafísicos em resposta àqueles problemas. A “escolha”, segundo Dewey, é parte integrante e essencial da investigação, o problema é querer ocultá-la. Nas suas palavras, “nenhum filósofo pode sair da experiência, ainda que o deseje” (DEWEY, 1980, p. 24). Explicita-se, portanto, que nessa teoria da investigação, Dewey está a afirmar a historicidade (a experiência enquanto os fatores interacionais humanos, a existência) como a condição de possibilidade do pensamento, e mesmo da elaboração científica (DEWEY, 1980, p. 56).

Nessa acepção, o procedimento investigativo torna-se parte do comportamento humano ordinário: as condições do investigar não se constituem como matéria passível à dúvida; por contraste, “elas estão em cada setor da vida e em cada aspecto de cada setor. No viver diário, os homens examinam e julgam de modo tão natural quanto ceifam e semeiam, quanto produzem e trocam mercadorias” (DEWEY, 1980, p. 56). O procedimento lógico de investigação é trazido ao chão por Dewey. Nessa lógica a abstração e a conseqüente normatização das formas tradicionais não são descartadas, muito pelo contrário, seu intento é claramente agregador – no sentido de que as condições existências contingentes humanas

devem ser postas lado a lado dos elementos intelectuais formais. Um não implica a exclusão do outro; são complementares. A investigação nasce da indeterminação e da contingência da situação em que nos encontramos, cuja característica é a busca da sua compreensão e melhoramento através do questionar. A palavra forte em Dewey é, assim, “interação”: um holismo radical crítico da tradição. Um processo investigativo que não tem fim, mas exige constante atualização:

Quando a situação problemática é tal que precisa de investigações extensivas a fim de que se efetue sua resolução, ocorre uma série de interações [entre fatos]. Alguns fatos observados apontam para uma idéia que representa uma solução possível. Tal idéia evoca mais observações. Alguns novos fatos observados ligam-se aos previamente observados e são tais que excluem outras coisas observadas no que diz respeito a sua função enquanto evidências. A nova ordem dos fatos sugere uma idéia modificada (hipótese), a qual ocasiona novas observações cujos resultados novamente determinam nova ordem e fatos, e assim por diante, até que a ordem existente seja tanto unificada quanto completa (DEWEY, 1980, p. 65).

Com efeito, Dewey visualizou uma profunda transformação cultural e ideológica na modernidade, a saber, a elevação de uma forma intelectual de conhecimento (aquela eterna, universal, invariável) e a lamentável depreciação daquela forma prática, temporal, particular e variável de conhecimento. Essa mudança cultural, como mencionei acima, estava ligada ao processo de marginalização da religião influenciada pela ciência. Dewey procurou vivamente historicizar essa transformação intelectual criticando a substância não extensa de Descartes, o sujeito transcendental e o Espírito de Hegel como formas depreciativas da experiência e consequentemente da historicidade (WEST, 1989, p. 92)²³. Uma transformação cultural que conduziu “into a rational form of doctrine of escape from the vicissitudes of existence by means of measures which do not demand an active coping with conditions” (DEWEY, *apud* WEST, 1989, p. 92).

Dewey esteve, de fato, nos impelindo a discutir as “condições culturais” distintas que formam os contextos de ideias para os quais a investigação deve se voltar. Se para Rorty “toda a força do pensamento de Heidegger reside no seu relato da história da filosofia” (RORTY, 1999, p. 110), a força do pensamento de Dewey reside em seu apelo por tomarmos a filosofia como uma prática de crítica cultural. Ambos, Dewey e Heidegger, sustentavam (mesmo que de modo alternativo um ao outro) uma postura profundamente preocupada com a

²³ Muito embora Dewey tenha aprendido de Hegel esse mesmo historicismo. Como ele mesmo o disse: “Hegel’s synthesis of subject and object, matter and spirit, the divine and the human, was, however, no mere intellectual formula; it operated as an immense release, a liberation. Hegel’s treatment of human culture, of institutions and arts, involved the same dissolution of hard-and-fast dividing walls, and had a special attraction for me” (DEWEY, 1998, p. 17). Para mais detalhes ver o texto autobiográfico de Dewey *From Absolutism to Experimentalism* de 1930, em *The essential Dewey*. Edited by Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander. Vol I. Indiana University Press. 1998.

historicidade. Dewey historicizou todas as formas filosóficas de revolta contra a temporalidade e a historicidade; revoltas que foram metodicamente elaboradas em sistemas epistemológicos. Eis o contexto de ideias que Dewey, através de uma história intelectual da cultura ocidental, procurou historicizar. Dessa forma, o comprometimento deweyano para com a historicidade permitiu-lhe (à maneira emersoniana afirmando os temas da contingência, revisibilidade e melhoramento moral individual; e um radical comprometimento para com a consciência histórica) evadir-se da filosofia moderna epistemologicamente-centrada, não no sentido de negar a empreendimento filosófico, mas, antes, tomá-lo como uma prática social e/ou de crítica cultural – este último como a obtenção de uma visão ampla de como as coisas interagem (WEST, 1989, p. 94).

Gostaria de registrar ainda que o pensamento deweyano é recheado de ambiguidades, dentre elas a elaboração de uma metafísica da experiência ao mesmo tempo em que afirma esse conceito como veículo de um pragmatismo consistentemente historicista; ambiguidades que Rorty mesmo explorou em *Dewey's Metaphysics* (1975). Não é meu propósito, no entanto, avançar nessas ambiguidades, mas, muito ao contrário disso, é perscrutar o Dewey de Rorty – aquele Dewey que ele gostaria que continuasse a escrever, aquele Dewey cujos textos “poderemos querer reler se nos voltarmos de Kant para Hegel, de uma ‘metafísica da experiência’ para um estudo do desenvolvimento cultural” (RORTY, 1999, p. 136). O Dewey de Rorty que tenciono salientar é aquele cujo defeito era o de “anunciar um arrojado novo programa positivo quando tudo o que oferece, e tudo o que precisa de oferecer, é o criticismo da tradição” (RORTY, 1999, p. 138). Ou seja, perscruto pelo Dewey historicista cujos passos foram seguidos pelo cavalo de Tróia da filosofia analítica. “Rorty wishes Dewey to be a more consistent historicist pragmatist” (WEST, 1989, p. 96). Como buscarei avaliar na seção a seguir.

2.4. Richard Rorty: a crítica pragmatista da filosofia-como-epistemologia.

Richard Rorty é reconhecidamente o filósofo americano de maior influência desde John Dewey. Num momento em que a filosofia tem se tornado incrivelmente técnica e profissionalizada – e em função disso, completamente remota em relação às outras áreas da cultura –, o pragmatismo de Rorty move-se na direção oposta a essa determinação de profissionalização e isolamento cultural. Seu pragmatismo busca uma maior aproximação das

áreas de crítica literária, historiografia, educação, política e ciências humanas em geral. Reestabelecendo o filósofo como intelectual público, Rorty procurou manter em pauta questões de importância social. Durante os anos de 1972 e 1979, Rorty estabeleceu-se como crítico ferrenho da tradição filosófica (dentro da qual ele foi concebido) responsável tanto por um conceito de filosofia superprofissionalizada quanto pelo seu alheamento em relação aos outros setores da cultura. Crítica frontalmente oposta ao núcleo a-histórico entorno do qual a filosofia se formou. Essa crítica, Rorty nos apresentou no parágrafo inicial de *Philosophy and the Mirror of Nature*:

Philosophers usually think of their discipline as one which discusses perennial, eternal problems – problems which arise as soon as one reflects. [...] Philosophy as a discipline thus sees itself as the attempt to underwrite or debunk claims to knowledge made by science, morality, art, or religion. It purports to do this on the basis of its special understanding of the nature of knowledge and of mind. Philosophy can be foundational in respect to the rest of culture because culture is the assemblage of claims to knowledge, and philosophy adjudicates such claims (RORTY, 1979, p. 03).

Philosophy and the Mirror of Nature, dessa forma, encerra em si um pragmatismo cujo arsenal crítico está diretamente apontado contra a concepção de filosofia que cativou a imaginação dos filósofos até a década de 1970. Essa concepção de filosofia, herdada de Descartes e tendo sua clara formulação com Kant, assegurava que anterior a qualquer especulação a respeito do “é” e do que “deveria ser”, os filósofos careceriam primeiro estar conscientes do que eles podem e do que não podem conhecer (GUIGNON e HILEY, 2003, p. 07). Trata-se, portanto, de um modo de pensar filosófico cuja intuição fundamental é a elaboração de uma “teoria do conhecimento” e seu coração o “representacionalismo”, a ideia segundo a qual a mente é povoada por crenças as mais variadas, e nossa tarefa principal é fazer com que nossas crenças representem acuradamente a realidade “tal como ela é”. A autoimagem da filosofia passa a ser assim a epistemologia, desde então reconhecida como a substituta da metafísica enquanto “filosofia primeira”, pois todos os outros âmbitos da investigação (seja teórico-filosófico ou empírico-científico) deveriam aceitar seus julgamentos sobre os limites e possibilidades do conhecimento.

O representacionalismo que guiou essa fase moderna da filosofia deflagrou uma série de implicações culturais. A preocupação elementar da filosofia, segundo Rorty, “is to be a general theory of representation, a theory which will divide culture up into the areas which represent reality well, those which represent less well, and those which do not represent it at all (despite their pretense of doing so)” (RORTY, 1979, p. 03). A filosofia vê a si mesma como que imune às determinações culturais e mesmo como fundamentando o resto da cultura

em razão de sua pretensão de ser “the final court of appeals for any knowledge claims” (GUIGNON e HILEY, 2003, p. 08). Ou seja, ela vê a si mesma como uma “supervisora cultural”. A filosofia epistemologicamente-centrada toma como tarefa primordial encontrar conjuntos de representações cujo conhecimento de suas propriedades não seja motivo de dúvida. Essas são as chamadas “representações privilegiadas”, “a special privileged class of representations so compelling that their accuracy cannot be doubted” (RORTY, 1979, p. 163). Uma vez identificadas essas representações privilegiadas, elas formarão a base para um projeto de fundamentação a-histórica de toda afirmação de conhecimento e de toda a cultura. Nas palavras de Rorty: “philosophy-as-epistemology will be the search for the immutable structures within which knowledge, life, and culture must be contained – structures set by the privilege representations which it studies” (RORTY, 1979, p. 163).

Como alternativa a essa determinação fundacionalista e a-histórica da filosofia moderna centrada na epistemologia, Rorty aponta para a necessidade de vermos “the notion of knowledge as the assemblage of accurate representations” (RORTY, 1979, p. 11) como *opcional*, como fruto de uma época histórica particular, e que pode ser substituída por uma noção pragmatista de conhecimento cujo foco recai antes sobre o que nós seres humanos fazemos para lidar com o mundo do que sobre o que nós encontramos através da reflexão teórica. A consequência dessa postura pragmatista-antirrepresentacionista “es el reconocimiento de que ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde la perspectiva de Dios [...] va a libertarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido” (RORTY, 1996, p. 31). E “aculturação” significa aqui apenas estarmos abertos a encontros com outras culturas reais e possíveis, reconhecermos nossa comunidade particular, nosso *ethos*, reconhecermos a finitude humana como condição mesma de abertura. Essa concepção pragmatista de conhecimento rejeita a ideia de que a “experiência” (como algo rigorosamente “objetivo” e “transcendente”) desempenhe um papel crucial na justificação de nossas crenças, e propõe, ao contrário disso, vermos o conhecimento como que baseado em práticas sociais e consenso intersubjetivo. Essa concepção defende que ao invés de intentarmos saltar para fora da nossa comunidade, fugir de nossa historicidade, isto é, “intentar elevarse por encima de las contingencias históricas que llenaron nuestra mente hasta llegar a las palabras e creencias que contiene actualmente” (RORTY, 1996, p. 31), nos contentemos em comparar tradições culturais distintas, jogar práticas culturais umas contra as outras em um processo conversacional infinito.

Como suporte para sua crítica pragmatista da tradição filosófica, Rorty lançou mão do ataque de Quine à distinção analítico/sintético: a distinção entre sentenças que são verdadeiras em virtude de significado e aquelas que são verdadeiras em virtude da experiência. O argumento de Quine sugere que a aparente infalibilidade das sentenças analíticas resulta mais de sua posição em nossa teia de crenças do que de alguma coisa relacionada ao significado de conceitos. O valor pragmático fundamental da crítica de Quine, segundo Rorty, é que ela demonstra que nenhuma crença tem o *status* de ser uma representação privilegiada apenas porque é “analítica” ou “conceitualmente verdadeira”. Por contraste, nossas crenças, segundo a crítica quineana, formam uma rede holisticamente estruturada na qual a verdade de qualquer crença particular funda-se na sua relação de coerência com todo o conjunto de crenças (GUIGNON e HILEY, 2003).

Outro esteio para o pragmatismo de Rorty é a crítica de Sellars ao “Dado”. Sellars colocou em questão a suposição empirista basilar de que nossa capacidade de usar conceitos, dominar uma linguagem, e nosso conhecimento do mundo devem estar solidamente fundamentados em experiências sensoriais imediatas, isto é, todo conhecimento deve estar, de um modo ou de outro, baseado em sensações cruas ou sensações pré-conceituais que nos são simplesmente “dadas” no curso de nossa interação com o mundo. Sellars não nega o fato de mantermos relações causais com o mundo – sermos afetados por fortes dores no estômago, por exemplo; ou respondermos a estímulos de um meio ambiente qualquer –, mas ele nega que esse tipo de sensação desempenhe alguma função de fundamentação última de nosso conhecimento (GUIGNON e HILEY, 2003). Sellars deriva sua posição radical da ideia de que o conhecimento sempre possui uma estrutura proposicional, e o único modo de uma proposição ser justificada é por meio de inferências de outras proposições. Para Rorty, o corolário do ataque de Sellars é que “there is no such thing as a justified belief which is nonpropositional, and no such thing as justification which is not a relation between propositions” (RORTY, 1979, p. 183). Na esteira de Wittgenstein, Sellars destacou o fato de que antes que possamos ter experiências sensórias epistemologicamente relevantes devemos já ter uma gama de conceitos – e ter um conceito implica sermos partícipes de uma comunidade linguística na qual a justificação de crenças possa ser realizada. Dessa forma, Rorty vê o ataque de Sellars como uma afirmação da ideia que “justification is a matter of social practice, and that everything which is not a matter of social practice is no help in understanding the *justification* of human knowledge” (RORTY, 1979, p. 186). O holismo de Quine e Sellars tem, para Rorty, um comprometimento pragmatista com “the thesis that

justification is not a matter of a special relation between ideas (or words) and objects, but conversation, of social practice” (RORTY, 1979, p. 170). A premissa fundamental que Rorty quer sustentar com o holismo de Quine e Sellars é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos como a justificação acontece por meio de práticas culturais, e assim não necessitamos tomar uma prática em detrimento das outras apenas porque a julgamos capaz de reter representações privilegiadas. Como um pragmatista sério, Rorty não nega o fato inequívoco de o mundo estar lá fora; suas dúvidas são relativas ao fato de se o mundo fala a mesma linguagem que usamos para descrevê-lo. O mundo pode nos servir de causa para sustentarmos determinadas crenças, mas essas crenças são, ao fim e ao cabo, elementos de linguagens humanas, e linguagens humanas são criações distintamente humanas, criações que mudam de acordo com o tempo e o espaço (WEST, 1989).

O pragmatismo que corre nas veias de *Philosophy and the Mirror of Nature*, pragmatismo herdado de Dewey, tinha como objetivo “to return us to the idea of knowing as one among various human activities and social practices, characterized by all of the contingency, fallibility, and finitude as the rest of life” (GUIGNON e HILEY, 2003, p. 23). A tradição da filosofia epistemologicamente-centrada é uma busca por um relato último das condições de conhecimento cujo resultado seria um enrijecimento completo da cultura e uma desumanização do ser humano (RORTY, 1979, p. 377). O ímpeto da filosofia moderna, segundo a descrição rortyana, seria guiado por um desejo de trazer a investigação a seu fim, no sentido de escapar de nossa contingência e historicidade. O pragmatismo de Rorty, contudo, assenta-se em um antifundacionalismo radicalmente historicista cujo objetivo é exaltar nosso senso da contingência assim evitando a desumanização e enrijecimento das práticas culturais.

Imbuído do historicismo pragmático de Dewey, Rorty viu a filosofia mais como uma prática de crítica cultural. A questão fundamental que motivou Rorty durante os anos de 1972 a 1979 não foi outra senão aquela a respeito das condições culturais que tornaram o pensamento filosófico moderno possível, e seu pragmatismo o levou a respondê-la da seguinte forma: “I have offered a sort of prolegomenon to a history of epistemology-centered philosophy as an episode in the history of European culture” (RORTY, 1979, p. 390). A crítica cultural que Rorty praticou nesse ínterim de sete anos esperava nos fazer ver as questões filosóficas tradicionais, “the issues with which philosophers are presently concerned, and with which they Whiggishly see philosophy as having always (perhaps unwittingly) been

concerned, *as results of historical accident*, as turns the conversation has taken” (RORTY, 1979, p. 391, grifo nosso).

Esses “acidentes históricos” que marcaram a cultura europeia determinando a prática filosófica subsequente, Rorty buscou enfatizar na primeira parte de *Philosophy and the Mirror of Nature*. O corolário dessa história era mostrar que não há nada de necessário ou intuitivo acerca da concepção cartesiana do “mental”. A ideia do mental é, segundo Rorty, apenas parte de um jogo de linguagem que nos encontramos jogando atualmente: “our so-called intuition about what is mental may be merely our readiness to fall in with a specifically philosophical language-game” (RORTY, 1979, p. 22). Uma vez que reconhecemos que a metáfora cartesiana da mente como um “espelho da natureza” e a visão do conhecimento ajustada a ela são frutos de contingências históricas particulares, reconheceremos a *opcionalidade* desses vocabulários. E o mais fundamental, para Rorty, parece “[to] sketch a historical account how this technical vocabulary emerged” (RORTY, 1979, p. 22). A intuição cartesiana do mental não encerra em si algo de essencial e duradouro, pelo contrário, sob o prisma do pragmatismo de Rorty, com um quinhão marcadamente wittgensteiniano, “an intuition is never anything more or less than familiarity with a language-game, so to discover the source of our intuitions is to relive the history of the philosophical language-game we find ourselves playing” (RORTY, 1979, p. 34). Mesmo o embaraçoso problema mente/corpo, sob o historicismo rortiano, “concerns only a few of the notions which, emerging at different points in the history of thought, have intertwined to produce a tangle of interrelated problems” (RORTY, 1979, p. 34).

É através da reunião de figuras díspares como Wittgenstein, Heidegger e Dewey que Rorty delinea sua tarefa de minar nossa confiança na filosofia epistemologicamente-centrada e seus princípios lamentavelmente considerados a-históricos. Malgrado a heterogeneidade de perspectiva entre esses três autores, a moral de seus trabalhos é, para Rorty, eminentemente historicista:

These writers have kept alive the suggestion that, even when we have justified true belief about everything we want to know, we may have no more than conformity to the norms of the day. They have kept alive the historicist sense that this century’s “superstition” was the last century’s triumph of reason, as well as the relativist sense that the latest vocabulary, borrowed from the latest scientific achievement, may not express privileged representations of essences, but be just another of the potential infinity of vocabularies in which the world can be described (RORTY, 1979, p. 367).

Foi, no entanto, sobretudo de Dewey que Rorty tomou esse direcionamento histórico de crítica cultural. Para Rorty, as determinações de pretensão a-histórica da tradição filosófica

podem ser superadas adotando a estratégia deweyana de, ao invés de tentar rotular as noções filosóficas de “necessidade”, “universalidade”, “objetividade” e “transcendentalidade” como noções metaculturais e metacríticas, devemos nos dedicar à tarefa de falar historicamente sobre práticas culturais contingentes, descrições transitórias e teorias enquanto respostas às pressões internas da comunidade. O pragmatismo de Dewey, conforme Rorty, nos inspira a pensar que “não há nada no mais profundo de nós exceto o que nós próprios lá pusemos, nenhum critério que não tenhamos criado no decurso da criação de uma prática, nenhum padrão de racionalidade que não seja um apelo a um critério desse tipo” (RORTY, 1999, p. 45).

O pragmatismo e o historicismo que dão corpo ao estilo rortyano da década de 1970, cuja força nos foi sistematicamente revelada em *Philosophy and the Mirror of Nature*, consta explicitamente nos ensaios reunidos em *Consequências do Pragmatismo* (1982), ensaios produzidos justamente durante o período de preparação do texto de *Philosophy and the Mirror of Nature*. *Consequências do Pragmatismo* ocupa um lugar privilegiado neste trabalho, pois a coletânea constitui-se como uma prova material de quão ambígua era a relação de Rorty para com a filosofia analítica – uma relação bem menos fraternal e bem mais conturbada do que *Philosophy and the Mirror of Nature* deixa transparecer. A coletânea é prova também do quão precipitada é a concepção de que a reação pragmático-historicista de Rorty contra a filosofia analítica é fruto apenas de um desgosto profissional por ele não ter encontrado seu próprio caminho por entre os meandros da “análise”, ou por não ter atingido a maturidade e autoconsciência de um filósofo analítico. Concepção expressa no posicionamento de Habermas frente a Rorty como indicado no capítulo anterior. Habermas anuncia a postura rortyana como um “antiplatonismo por impulso platônico”, caracterizando sua obra em termos de uma “melancolia de um metafísico decepcionado” e uma grande “ironia forçada” (HABERMAS, 2004, p. 229-330). *Consequências do Pragmatismo*, por contraste, confirma que a grande maioria das ideias devastadoras de *Philosophy and the Mirror of Nature* já formavam o pensamento de Rorty desde, pelo menos, 1972 – quando da publicação de *The World Well Lost*.

O corolário do pensamento rortyano que se estende desde *The World Well Lost* (1972) até a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) é, ao modo de Emerson, James e Dewey, uma tentativa de evasão das determinações da filosofia moderna epistemologicamente-centrada e a-historicamente-orientada em direção a uma afirmação da filosofia como uma prática de crítica cultural, cujo cerne é uma séria consideração da

historicidade. Para tanto, Rorty pensa que a filosofia enquanto uma disciplina devotada à busca dos fundamentos últimos do conhecimento deve ser transformada em uma prática de crítica da cultura no sentido de nos oferecer quadros amplos de comparações entre culturas e tradições distintas: “*a questão é saber se a filosofia deve tentar encontrar pontos de partida naturais que são distintos das tradições culturais, ou se tudo o que a filosofia deve fazer é comparar e contrastar as tradições culturais*” (RORTY, 1999, p. 39). O pragmatismo, segundo Rorty, é um modo de levarmos adiante essa empresa de crítica e comparação entre tradições culturais. O pragmatista, ao contrário do realista intuitivo, não acredita que exista algo não humano subjazendo todas as criações humanas; o pragmatista não acredita que exista algo em relação ao qual nossos vocabulários devam se “adequar”. “O pragmatista nega a possibilidade de passar além da noção sellarsiana de ‘ver como as coisas são compatíveis’ – coisa que, para o intelectual livresco dos tempos recentes, significa ver como os vários vocabulários de todas as várias épocas e culturas são compatíveis” (RORTY, 1999, p. 40). Segundo Rorty, o pragmatismo nos leva a pensar que

no 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, 1999, p.39).

O polêmico Dewey de Rorty, aqui, é aquele que segundo sua avaliação “ênfatisa o historicismo de Hegel e não o idealismo” (RORTY, 2005, p. 364). O primordial para Rorty é, dessa forma, “o senso da relatividade histórica, o senso da relatividade para os recursos lingüísticos disponíveis, o senso da finitude humana” (RORTY, 2005, p. 366). Nas palavras de Rorty, “o sentimento histórico de Hegel – o sentimento que nada, incluindo um conceito *a priori*, está imune do desenvolvimento cultural – providenciou a chave para o ataque de Dewey à epistemologia que Hegel compartilhava com Kant” (RORTY, 1999, p.69). O historicismo que Rorty extrai de Dewey é a ideia segundo a qual “não há relação de ‘proximidade de ajuste’ entre a linguagem e o mundo: nenhuma imagem do mundo projetada pela linguagem é mais representativa do modo como o mundo realmente é do que a outra” (RORTY, 2005, p. 366). É tendo como suporte esse historicismo pragmático que Rorty lança sua reação contra as diretrizes atemporais da epistemologia. Segundo esse ponto de vista, o pragmatista vê “todos os critérios como não mais que patamares temporários, construídos por uma comunidade para facilitar as suas investigações” (RORTY, 1999, p. 44). Dessa forma, a própria filosofia torna-se apenas mais um estágio do desenvolvimento da cultura. O

pragmatismo, então, bem ao estilo hegeliano, encara a filosofia como “*seu tempo apreendido em pensamentos*” (HEGEL, 2010, p. 43).

Se há algo de realmente distintivo sobre o pragmatismo e que deva ser ressaltado, segundo Rorty, é essa ênfase na historicidade. O pragmatismo substitui as noções de “realidade”, “razão” e “natureza” pela noção de melhores condições futuras. Essa apoteose da historicidade e do futuro permite a Rorty ir além do holismo e antifundacionalismo de Quine e Sellars, pois lhes foi ensinado que a filosofia deveria permanecer próxima da lógica e afastada da história, da literatura e da crítica cultural. Para o pragmatista não há um modo incorrigível de descrever as coisas; ele não acredita que haja uma distinção entre o modo real de ser das coisas e o modo aparente. O pragmatista, ao contrário, substitui a distinção aparência/realidade por descrições “mais úteis” e “menos úteis”, sendo essa última distinção a distinção entre o que é *mais* e *menos* útil para a criação de um futuro melhor (RORTY, 1999b).

A filosofia tem sido uma grande tentativa de escapar e depreciar seu passado e história em virtude de prestigiar o eterno e imutável. Dewey, no entanto, “wanted to shift attention from the eternal to the future, and to do so by making philosophy an instrument of change rather than of conservation” (RORTY, 1999b, p. 29). O que significa dizer que não há fundamentos extraculturais ou trans-históricos para nossas práticas. O pragmatismo, dessa forma, é um programa que substitui o dualismo kantiano entre “estruturas permanentes” e “conteúdos transitórios” pela distinção entre passado e presente, distinção que visa, com efeito, uma mediação entre condições passadas e presentes criando novas possibilidades de futuro. O pragmatismo de Dewey considera que a função da filosofia deve ser aquela de comparar e contrastar tradições culturais: “is to mediate between old ways of speaking, developed to accomplish earlier tasks, with new ways of speaking, developed in response to new demands” (RORTY, 1999b, p. 66). E encara a justificação de nossas crenças como uma atividade transitória porque dependente (e relativa) de contextos culturais e históricos específicos, isto é, “all our knowledge is under descriptions suited to our current social purposes” (RORTY, 1999b, p. 48).

Há, contudo, autores que não veem na leitura rortyana de Dewey e do pragmatismo uma interpretação autêntica. Rorty, antes de ser visto como um renovador vigoroso dessa tradição, alguém que ajudou a tornar o pragmatismo respeitável novamente na cultura intelectual americana, é considerado mesmo como um grande vilão dessa história, alguém que traiu a tradição que sempre invocou (BERNSTEIN, 1995). A interpretação rortyana de

Dewey, segundo esses críticos, obscureceria o apreço deweyano pela tradição. Mais que isso, segundo James Gouinlock, a interpretação de Rorty do legado de Dewey seria uma negação crassa desse legado. A metafísica de Dewey seria uma prova incontornável de que o método científico, quando aplicado à conduta, nos apresenta um novo conjunto de suposições sobre a natureza da realidade: “Dewey’s metaphysics, found principally in *Experience and Nature*, is the attempt to provide a generic characterization of the human involvement with the nature of things” (GOUINLOCK, 1995, p. 86). Rorty, no entanto, não estava preocupado com esse tipo de questão em Dewey, sua perspectiva foi sempre a de captar seu vigor historicista. Sobre *Experience and Nature*, livro frequentemente citado como a principal obra de metafísica de Dewey, Rorty assim se expressa: esse livro versa, aproximadamente, sobre “descrições da gênese histórica e cultural dos problemas usualmente apelidados de ‘metafísicos’, interpoladas com recomendações de várias peças de jargão que, pensa Dewey, nos ajudam a ver a irrealidade (ou, pelo menos, a inevitabilidade) desses problemas” (RORTY, 1999, p. 131). O que Rorty deseja ressaltar da obra de Dewey não é sua metafísica empírica, mas as histórias que Dewey nos contou sobre ela. Obra que, similar à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, é uma obra de “filosofia-como-crítica-da-cultura” (RORTY, 1999, p. 134). *Experience and Nature* pode ser lido, segundo Rorty, “não como uma ‘metafísica empírica’ mas como um estudo histórico-sociológico do fenômeno cultural apelidado de ‘metafísica’. Pode ser visto como mais uma versão da polémica crítica da tradição oferecida em *Reconstruction of Philosophy*” (RORTY, 1999, p. 132).

Dessa forma, tem-se explícito o tipo de pragmatismo que Rorty derivou de Dewey durante a década de 1970 e que determinou seu estilo subsequente: uma prática filosófica cuja atenção volta-se para a *interpretação* de contextos culturais, e promove um estilo de crítica afirmando a contingência e historicidade fundante de nossos valores e crenças. Dito de outro modo, a peculiaridade do estilo pragmatista de Rorty assenta-se no seu desejo de retomar o impulso hermenêutico inscrito em Dewey. Não é sem importância então que Rorty inicia na década de 1970 um audacioso projeto de cruzar o “Muro do Atlântico” e buscar pontos de contato com o pensamento “continental”, especialmente em Heidegger, Gadamer e Derrida – todos “historicistas até o âmago”, como Rorty mesmo o disse. O pensamento hermenêutico continental, mesmo que se expressando em um estilo bastante distinto do jargão americano, realizou um movimento similar de evasão da filosofia epistemologicamente-centrada em direção a uma afirmação contundente da historicidade. O próximo capítulo dedica-se a conquistar esse horizonte que, segundo a hipótese que desejo corroborar neste trabalho, é um

componente fundamental para o corpo do antirrepresentacionalismo de Richard Rorty. As críticas relativas à interpretação rortyana de Dewey e do pragmatismo, considero melhor discuti-las no capítulo final desta dissertação, pois acredito que essas críticas são suscitadas apenas em virtude da tentativa de Rorty de fundir tradições historicamente separadas, a saber, a tradição “continental” e a “analítica”. O movimento realizado por Rorty na década de 1970, comparar e ver como essas duas culturas intelectuais são compatíveis, não era algo comum em departamentos de filosofia, e sim em áreas como a literatura. Algo de pernicioso e ignominioso parecia então surgir dos trabalhos de Rorty, algo que ameaçaria o núcleo duro da filosofia analítica. E eis que Rorty torna-se o alvo predileto de críticas e de todo tipo de escárnio. Antes de apresentar algumas dessas críticas, voltarei minha atenção por um instante para ao pensamento hermenêutico de Heidegger e Gadamer perscrutando assim pelo modo como a historicidade ganha o *status* de problemática central em seus escritos e como Rorty a absorve no processo de formação de seu antirrepresentacionalismo.

CAPÍTULO III

A CONSTITUIÇÃO DA HISTORICIDADE PELAS VIAS DA HERMENÊUTICA DE HEIDEGGER E GADAMER.

Espero ter conquistado no capítulo precedente um dos horizontes a partir do qual a postura historicista de Rorty nos é mais bem compreendida, a saber, o pragmatismo em sua preocupação central de evadir-se da filosofia moderna epistemologicamente-centrada em direção a uma consideração séria e profunda da historicidade. A proposta deste capítulo é alcançar o segundo horizonte de compreensão do antirrepresentacionalismo de Richard Rorty entre 1972 e 1979: o horizonte hermenêutico. A suposição fundamental da hermenêutica é a consideração da historicidade, isto é: toda “consciência que existe é a consciência histórica que, para ser *verdadeira e concreta*, deve se considerar a si mesma já como um fenômeno essencialmente histórico” (DAZZANI, 2010, p. 35). Rorty vislumbrou na hermenêutica (primeiramente e essencialmente em Heidegger e em Gadamer) pontos de contato com o pragmatismo em sua versão historicista. Nesse sentido, a hipótese fundamental que apresentarei neste capítulo é a seguinte: é somente a partir da recepção rortyna do pragmatismo e da hermenêutica (seu jogo comparativo entre essas duas tradições) que conquistamos o horizonte a partir do qual o antirrepresentacionalismo de Rorty assume um caráter maduro o suficiente para empreender um questionamento mais amplo e profundo da historicidade.

A historicidade, desde Hegel e Marx, esteve em pauta nas discussões filosóficas. No entanto, Dewey, Heidegger, Gadamer e Derrida são os responsáveis por levá-la a um campo de franca inquirição. Gadamer mesmo polemiza ao dizer que a característica marcante da filosofia alemã assenta-se “no seu posicionamento histórico” (GADAMER, 2009, p. 37). Para Gadamer, a característica que distingue a filosofia alemã dos últimos tempos tem sido a sua consideração do “Problema da historicidade”: “compreender como o caráter histórico da existência humana e de seu conhecimento acabou se tornando um problema” (GADAMER, 2009, p. 37). Esse tipo de consideração não é mais um questionar sobre a essência da história ou seu sentido. A conquista do problema fundamental da historicidade, segundo Gadamer, deu-se somente em face da ruína da base metafísica que se iniciou com os gregos e perdurou até os tempos de Hegel.

A historicidade representa, na visão de Gadamer, um rompimento com o pensamento epistemologizante típico do neokantismo, cujos representantes mais eminentes são Wilhelm Dilthey e Heinrich Rickert, que resumia o problema da história unicamente ao “problema epistemológico sobre a possibilidade de uma ciência da história” (GADAMER, 2009, p. 39). O projeto diltheyano de fundamentação das “Ciências do Espírito” (*Geisteswissenschaften*), a busca por “uma metodologia capaz de fundamentar o sentido encontrado” (SCHUCK, 2007, p. 80), corria *pari passu* ao projeto kantiano de questionamento epistemológico pela possibilidade da ciência da natureza. Assim, contígua à *Crítica da Razão Pura* estava, portanto, a *Crítica da Razão História*, elevando o problema da história ao problema da ciência da história. Não está em questão se Gadamer pensa o empreendimento epistemológico desprovido de sentido ou logicamente falacioso; sua postura é antes apresentar o problema em termos mais fundamentais. Como Gadamer mesmo o coloca, a história enquanto conhecimento científico epistemologicamente justificado não afeta a humanidade, afeta, por outro lado, como “um problema da própria consciência de vida” (GADAMER, 2009, p. 39). Não está em questão também o fato simples de nós seres humanos possuímos história, no sentido de vivermos um destino que é constantemente cortado pela ascensão, plenitude e declínio. O essencial, para Gadamer, é elevar a história a um robusto questionamento ontológico:

O decisivo é, antes, que justamente nesse movimento do destino *buscamos o sentido de nosso ser*. O poder do tempo, que nos dilacera, desperta em nós a consciência de uma força própria sobre o tempo, pela qual configuramos nosso destino. Mesmo na finitude, perguntamos por um sentido. Este é o problema da historicidade, que afeta a filosofia (GADAMER, 2009, p. 39).

Não obstante Dilthey estar dominado pelo questionamento epistemológico da “possibilidade da ciência da história”, ele lança a compreensão não simplesmente como o procedimento padrão da ciência da história, mas como uma determinação fundamental do ser humano. Segundo Gadamer, a consideração fundamental da historicidade, no entanto, foi lançada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927). Em Heidegger a história libertou-se da ontologia das ciências naturais quando ele demonstrou que o ser não significa primordialmente *objetividade*. Antes, o ser do *Dasein* é um ser histórico. O que significa dizer: “A historicidade, isto é, a temporalidade é ser em sentido mais originário do que o ser

simplesmente dado, que a ciência natural busca conhecer. Há uma razão histórica, somente porque a pre-sença²⁴ humana tem caráter temporal e histórico” (GADAMER, 2009, p. 45).

Tendo por base a hermenêutica histórica que deriva de Heidegger e Gadamer, Rorty pretendia defrontar-se com o núcleo a-histórico em que se enredava a filosofia analítica – núcleo diretamente herdado do projeto moderno cartesiano-kantiano de constituição de um quadro estável, neutro e a-histórico para a inquirição e para toda a cultura (RORTY, 1979). A hermenêutica, em oposição ao projeto epistemológico moderno, é um sopro de esperança de que nossa cultura não sinta mais o desejo de elevar-se às condições a-históricas de todo desenvolvimento histórico possível. Seu impulso é antes um clamor por pararmos de pensar em naturezas caracterizáveis desde uma perspectiva atemporal; que a busca da verdade é um projeto humano entre tanto outros; apenas mais um modo através do qual podemos ser edificados.

Para Rorty, a ideia de filosofia como uma disciplina organizada entorno de algum conteúdo ou assunto tipicamente seu, algo essencialmente filosófico como a “Natureza Intrínseca da Realidade” ou “Fundamentos do Conhecimento”, pode e deve ser posta de lado. Na esteira de Heidegger, e retomando o pragmatismo deweyano, Rorty pensa que a tradição filosófica (metafísica e cientificista) encobriu e obscureceu o significado do ser, levando os seres humanos a más interpretações de sua existência. Se a intenção primordial da epistemologia moderna é encontrar rotas de fuga da história, a hermenêutica, por contraste, assenta-se no imperativo radical de reconhecimento de uma dimensão que é a historicidade: a pura facticidade do ser-no-mundo que só existe enquanto compreendendo-se como finito e aberto ao diálogo com a tradição e com a alteridade. Facticidade que nos fornece as [pré]condições para a compreensão e abertura ao mundo.

Em Rorty, essa problemática ontológica da historicidade aparece como o reconhecimento do condicionamento histórico da própria consciência histórica que atribui o privilégio epistêmico antes à comunidade que ao senso dogmático da objetividade (esta última pautada em “representações privilegiadas” e/ou “propriedades intrínsecas da realidade”). “A Hermenêutica instiga para que nos ocupemos com ‘nossa linguagem’, ‘nossa cultura’, ‘nosso tempo’ como o lugar da única existência que podemos compreender” (DAZZANI, 2010, p. 32). Nesse sentido, o conceito de “comunidade” afirma a inutilidade de perscrutarmos por algo além de contextos limitados estabelecidos por circunstâncias e propostas cambiáveis; propostas que visam, através de diálogos livres e abertos, mediar crenças presentes com

²⁴Os termos “presença”, “pre-sença” e “ser-aí” são tentativas de se traduzir o termo alemão *Dasein*. Em caso de citação respeitarei a opção de cada tradutor, mas quando eu mesmo fizer referência, o mantereirei no original.

passadas possibilitando perspectivas de futuro; estar aberto à possibilidade de cada vez mais ampliarmos nossa comunidade através do diálogo.

A historicidade hermenêutica em Rorty é, portanto, *conversação*. E conversar significa a necessidade de conversarmos mais: encontrar sempre modos novos, mais interessantes e mais inteligentes de [re]descrever o mundo e a nós mesmos. Ao contrário da busca pela verdade objetiva, esse projeto não tem um ponto final convergente, ele é um esforço infinito cujo objetivo é manter a procura por novas descrições para expandir nossos horizontes e incorporar novos pontos de vista (TARTAGLIA, 2007). Destarte, não há uma meta que esteja além do acordo e da compreensão; não há algo como o desejo realista de confrontação com realidades não humanas. Há apenas confrontos conversacionais visando a formação de hábitos para lidar com a realidade – para cada vez mais ampliarmos nossa comunidade.

Rorty vislumbrou no pensamento continental hermenêutico parceiros de uma conversa antirrepresentacionista, cujos ecos tinham o mesmo tom da polêmica pragmatista na América. Sua proposta de um *jogo comparativo entre contextos culturais* filosóficos distintos tinha por meta “implementar o pragmatismo com uma perspectiva bem mais ampla do que este tinha até então” (GHIRALDELLI, 2008, p. 76). No que segue, farei algumas considerações a respeito do modo como Heidegger e Gadamer tomaram como destino a conquista da historicidade enquanto horizonte primordial, e como suas considerações tornaram-se elementos centrais para a composição do antirrepresentacionismo de Rorty na década de 1970.

3.1. A historicidade sob o prisma da hermenêutica da facticidade de Heidegger.

Para uma compreensão do modo como Heidegger elaborou o problema da historicidade, precisamos partir de suas considerações acerca da facticidade do *Dasein* e da “estrutura do cuidado”²⁵. Antes disso, porém, faz-se necessária uma consideração sobre a postura hermenêutica de Heidegger que suporta todo o problema da historicidade. Um dos objetivos principais de Heidegger em *Ser e Tempo* foi a articulação de uma base sólida para a emergência do paradigma filosófico da hermenêutica (LAFONT, 2005). O que significa dizer

²⁵ *Sorge* é a palavra utilizada por Heidegger para determinar o todo estrutural do ser do *Dasein*. A tradução da obra *Ser e Tempo*, de 2006, que utilizarei aqui, adotou o termo “cura” como equivalente de *Sorge* em português. Considero, no entanto, que o substantivo alemão é mais bem definido em português por termos como cuidado, preocupação e inquietação. Padronizarei a tradução de *Sorge* utilizando então “cuidado”, pelo motivo de que “cura” não atinge aquilo que Heidegger pretendia com esse termo.

que Heidegger tinha por meta uma radical mudança da perspectiva filosófica – agora crítica do modelo tradicional centrado no dualismo sujeito/objeto: uma concepção que se guia por uma tentativa de modelar toda a experiência humana sobre a base da “percepção de objetos físicos”. Sendo assim, a “virada” heideggeriana à hermenêutica pretendeu realizar um deslocamento das questões próprias do modelo sujeito/objeto (modelo que fixa um sujeito observador em oposição ao mundo, este definido como a totalidade dos entes) em direção a um modo de filosofar que concebe o *Dasein* como um ser cujo cerne é o compreender, ser que se encontra sempre já localizado em um mundo estruturado simbolicamente (LAFONT, 2005).

Para tanto, Heidegger nos oferece um novo conceito de mundo de modo a distanciar-se de uma definição que usa “mundo” como um conceito ôntico, “significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 112). Na definição hermenêutica heideggeriana de mundo, este não é mais concebido na qualidade de simplesmente como a totalidade dos entes, “but a totality of significance, a web of meanings that structures Dasein’s understanding of itself and of everything that can show up within the world” (LAFONT, 2005, p. 270). O mundo passa a designar um contexto referencial de significância, um sistema de relações significativas para as quais o *Dasein* comporta-se compreensivamente, e não como a mera totalidade de entidades de qualquer tipo. Nas palavras de Heidegger, mundo

é o contexto “*em que*” uma presença fática “vive” como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo.[...] Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e “próprio” (HEIDEGGER, 2006, p. 112).

Nota-se que Heidegger conquista um espaço privilegiado para pensar as determinações históricas e culturais advindas das ciências humanas, pois, como aponta Cristina Lafont, “cultura” é o tipo de coisa que os seres humanos podem dizer estar ou crescer lá dentro, em um sentido não espacial – “they are also the kind of thing that can be understood or interpreted rather than perceived or manipulated” (LAFONT, 2005, p. 271). E assim torna-se-nos explícita a relação interna entre *Dasein* e *mundo*, de modo que “a relação com o mundo pertence à essência do ser-aí como tal [...]; no fundo, ‘ser-aí’ não significa outra coisa senão ‘ser-no-mundo’” (HEIDEGGER, 2009, p. 256).

É, portanto, a partir da definição hermenêutica de mundo que a estrutura do cuidado torna-se de fundamental importância para meus propósitos aqui. John Caputo nos oferece um interessante panorama de como Cuidado (*Sorge*) e a facticidade do ser do *Dasein* são

conceitos complementares. Caputo parte das conferências de Freiburg (1919-1923) para uma definição da estrutura da vida fática. Essas conferências (textos que são definidos como parte da obra de juventude de Heidegger) são de fundamental importância para compreendermos como em *Ser e Tempo* Heidegger derivará a historicidade a partir dessa “hermenêutica da facticidade”, cuja forma é uma sistemática investigação sobre o “mundo da vida fático” (CAPUTO, 2001).

A ideia de “vida fática”, segundo Caputo, Heidegger a extraiu de Dilthey significando aquela existência concreta e histórica. Pensando o conceito de vida fática em termos aristotélicos, Heidegger o concebia como algo automovente, como um ser que se move a si mesmo; um ser que não está simplesmente e prontamente disponível para uma inspeção objetiva. Ela retira-se e oculta-se permanentemente; ela é esquiva e transitiva: ser cuja característica é, portanto, a pura contingencialidade. Foi a partir desse fenômeno que Heidegger, pela primeira vez, foi conduzido à ideia de cuidado, isto é, *problema, preocupação, inquietação*. São as perturbações diárias que dão forma à vida fática. Chegamos então a uma concepção da vida fática cujo ser é estar entregue às suas preocupações e dificuldades diárias. Como ser de cuidado, a vida fática tem desejos e necessidades, mas justamente por perturbar-se e inquietar-se com as necessidades do dia a dia, a vida fática procura proteger-se de tais inquietações e necessidades. Um ser que quer parecer ser seguro – parecer não ter cuidados, carências; que quer superar seu próprio ser de desejos e necessidades (CAPUTO, 2001). “Quer aparentar totalidade e não *privatio*” (CAPUTO, 2001, p. 73).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger explicita a estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo que existe faticamente a partir do fenômeno da angústia. A angústia, como uma disposição que nos dá acesso ao ser-no-mundo, se nos apresenta a partir do ser-no-mundo como tal. A angústia não é algo que pode ser objetivamente determinado. Ela é um angustiar-se com o mundo como tal, o que significa dizer que o *Dasein* angustia-se pelo fato de ele estar lançado no mundo, isto é, o fato de ele ser-no-mundo. É através da angústia que o *Dasein* percebe o mundo como mundo (no sentido heideggeriano de mundo acima exposto). A partir desse ponto, Heidegger demonstra como a angústia singulariza o *Dasein* e lhe dá a consciência de ser um *ser de possibilidades*, um ser que se projeta no mundo, que *no mundo* pode elaborar projetos (desejos, necessidades, etc.). No fenômeno da angústia notabiliza-se, portanto, a facticidade do *Dasein*:

Enquanto disposição o angustiar-se é um modo de ser-no-mundo; a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia por poder ser-no-

mundo. Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra, portanto, a presença como ser-no-mundo que existe faticamente (HEIDEGGER, 2006, p. 258).

Dá a conclusão de que o “existir é sempre fático. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 259). Com isso Heidegger destaca que a facticidade é o modo como o *Dasein* é em seu “poder-ser”. Esse poder-ser fático prepara o caminho das condições ontológicas do ser do *Dasein* em sua relação interna com o tempo. Nesse sentido, estabelecer o Cuidado como ser do *Dasein*, segundo Heidegger, visava “conquistar os fundamentos ontológicos adequados para o ente que nós mesmos somos e que chamamos de ‘homem’” (HEIDEGGER, 2006, p. 264). E mais fundamentalmente, “deve-se observar que o ser da presença se caracteriza pela historicidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 265).

A historicidade, no entanto, pressupõe a abertura do *Dasein* ao tempo, designando com esse fato que a temporalidade é o significado do cuidado. A prioridade da abertura ao tempo, podemos captá-la na definição heideggeriana do ser-para-a-morte. O ser-para-a-morte implica pensar o *Dasein* em seu poder-ser-todo, a sua totalidade. Essa totalidade é o transcurso existencial do *Dasein* entre o nascimento e a morte. Até o seu “fim”, o *Dasein* relaciona-se incessantemente com o seu poder-ser, com suas possibilidades de projeto. O vislumbre de seu fim significa para o *Dasein* a sua possibilidade mais original e própria. “A morte é a possibilidade mais própria da presença. O ser para essa possibilidade abre à presença o seu poder-ser mais próprio, em que está em jogo o próprio ser da presença” (HEIDEGGER, 2006, p. 340). Eis então o caráter extremo da estrutura do cuidado, pois o *Dasein* se angustia com o seu ser-no-mundo que tem como possibilidade existencial mais original o ser-para-a-morte: uma profunda consciência de sua própria finitude – finitude como mortalidade e nulidade:

They envision each moment of human existence as shadowed by the possibility of its own impossibility, by the absence of total control over its own antecedents, and by the negation of competing but unrealized possibilities. Accordingly, human beings cannot authentically confront their concrete moments of existential choice unless they grasp the full complexity or depth of their finitude (MULHALL, 2005, p. 153).

Torna-se evidente, portanto, como a temporalidade em Heidegger constitui-se como uma dimensão primordial do ser do *Dasein*. Ele diz que “a constituição ontológica do ser-aí, bem como, ao mesmo tempo, o fundamento da possibilidade interna da transcendência, é a temporalidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 233). O horizonte possível de formulação da pergunta fundamental da filosofia, a saber, a pergunta sobre o *ser*, é determinado pelo tempo.

A pergunta capital do filosofar é, por conseguinte, a pergunta sobre ser e tempo (HEIDEGGER, 2009). Temos em mãos assim o tema diretor e que nomeia as investigações de Heidegger em 1927: a relação interna entre ser e tempo. O significado dessa relação, no entanto, depende da definição heideggeriana de “tempo”.

A temporalidade, sendo a constituinte essencial do ser do *Dasein*, não pode denotar uma mera estrutura com a qual o *Dasein* relaciona-se externamente e contingentemente, algo cuja essência é inteiramente independente do *Dasein*: “Heidegger’s idea is not that human beings necessarily exist *in* time, but rather that they exist as temporality, that human existence most fundamental is temporality” (MULHALL, 2005, p. 161). O salto terminológico de “tempo” para “temporalidade” é bastante significativo, pois deixa para trás algo que mais se parece com um simples rótulo para uma coisa, seguindo na direção de um termo que conota antes uma condição ou mesmo uma atividade (MULHALL, 2005). Dessa forma, Heidegger não concebe a temporalidade como uma entidade. “A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um *ente*” (HEIDEGGER, 2006, p. 413). Nem como uma sequência de momentos autocontidos que fluem do futuro para o presente e em direção ao passado. “O uso terminológico dessa expressão deve, de início, manter distantes todos os significados impostos pelo conceito vulgar de tempo como ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’” (HEIDEGGER, 2006, p. 411). A temporalidade é antes um processo, que é o sustentáculo do ser do *Dasein*. Nesse sentido, *Ser e Tempo* lança a temporalidade como condição de possibilidade da qualidade “ekstática” do ser do *Dasein*, isto é: a capacidade distintivamente humana para ser, de uma só vez à frente, atrás e ao lado de si mesma, a capacidade para ficar fora de si mesma, a capacidade para existir (MULHALL, 2005): “temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário” (HEIDEGGER, 2006, p. 413).

Segundo esse modelo, “passado”, “presente” e “futuro” não são dimensões ou coordenadas, mas ekstases, isto é: “porvir” (futuro), “vigor de ter sido” (passado) e “atualidade” (presente). Heidegger distancia-se então da noção tradicional de tempo, pois ela qualifica a temporalidade como uma simples sequência de “agoras”.

O característico do “tempo” acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente em que, no tempo, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura sequência de agoras, sem começo nem fim. De acordo com seu sentido existencial, esse nivelamento funda-se, porém, numa determinada temporalização possível, pela qual a temporalidade temporaliza impropriamente este “tempo” (HEIDEGGER, 2006, p. 413).

Em sua consideração existencial da temporalidade, Heidegger dá primazia ao “porvir” no interior da unidade ekstática da temporalidade. Para ele, “o porvir é o fenômeno primário

da temporalidade originária e própria” (HEIDEGGER, 2006, p. 414). O significado da temporalidade desvia-se aqui de algo cuja função é fornecer um tipo de estrutura na qual o *Dasein* busca o sentido de sua existência. Como é destacado por Stephen Mulhall, o que Heidegger tem em mente com a ideia de temporalidade não é compatível com a noção de que a projetividade do *Dasein*, fundada no porvir, deve ser projeções para dentro de uma região denominada “futuro”. Ao contrário disso, para Heidegger a existência do *Dasein* é projetividade, sua existência é futuridade: o projetar-se, antes de ser uma coisa que o *Dasein* faz, é o próprio *Dasein*; a abertura ao futuro não é uma das propriedades do *Dasein*, é o próprio *Dasein* (MULHALL, 2005).

A projetividade do *Dasein* prepara o solo para uma caracterização das formas autêntica e inautêntica de temporalização. A definição heideggeriana de uma temporalização autêntica da ekstase do futuro como “antecipação” equivale ao deixar vir a ser si mesmo do *Dasein*, o futuro como sua mais própria potencialidade de ser: o projetar-se sobre qualquer possibilidade que melhor libere a sua capacidade para uma individualização genuína. O termo “antecipar”, segundo Heidegger, assinala o porvir em seu sentido de uma autêntica qualificação da temporalidade. “Ele indica que, existindo propriamente, a presença faz com que ela mesma venha-a-si como seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 2006, p. 422). “Em sentido próprio, o vir-a-si da decisão antecipadora é, conjuntamente, um voltar para o si-mesmo mais próprio, lançado em sua singularidade. Esta ekstase possibilita que a presença tenha condições de, decididamente, assumir o ente que ela já é” (HEIDEGGER, 2006, p. 424). Por contraste, o modo inautêntico é definido pelo “aguardar”: aquele que aguarda o futuro simplesmente projeta-se sobre qualquer possibilidade que produza ou negue seu objeto de preocupação. “The future is disclosed as a horizon from which possibilities emerge that are grasped primarily as either helping or hendering ones capacity to continue doing whatever one is doing in the essentially impersonal manner prescribed by the ‘they’” (MULHALL, 2005, p. 166).

A antecipação pressupõe uma relação com os modos de temporalização do presente e do passado. Na sua decisão antecipadora do futuro, o *Dasein* deve desprender-se das distrações advindas dos objetos presentes que formam sua preocupação; desprender-se particularmente de uma compreensão de seu próprio ser como ser de tais entidades presentemente dadas. O fundamental é que o *Dasein* determine o momento presente no qual ele se encontra como um espaço de escolhas existenciais concretas (MULHALL, 2005). Uma apropriação autêntica do futuro, portanto, depende de uma apropriação autêntica do passado

como determinante do presente. “Dasein must acknowledge the past as something not under its control but nonetheless constitutive of who it is, and so as something it must acknowledge if it is to become - to genuinely exist as – who it is” (MULHALL, 2005, p. 166).

Conquista-se assim a correspondência interna entre cuidado e temporalidade, pois o porvir é condição de projetividade do *Dasein* figurada no ser-para-a-morte – que nos leva à conquista definitiva da finitude. “Nesse ser-para-o-fim, a presença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser ‘lançado para a morte’. Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela *existe finitamente*” (HEIDEGGER, 2006, p. 414). A finitude é, por conseguinte, o caráter próprio da temporalização. E é nessa estrutura de qualificação própria e originária da temporalidade que ela se desvela como historicidade do *Dasein*.

O que Heidegger determina primordialmente por historicidade é o acontecer existencial do *Dasein* que se estende na “ex-tensão” entre nascimento e morte. O ser do *Dasein* é esse acontecer: uma “movimentação específica deste *estender-se na ex-tensão*” (HEIDEGGER, 2006, p. 466). Heidegger deixa claro que a morte é apenas um dos fins a partir do qual a totalidade do ser do *Dasein* torna-se-nos apreensível. O nascimento é outro fim, porém permanecendo negligenciado. A analítica do ser-para-a-morte propicia, no entanto, o solo para a caracterização do “nexo da vida” entre nascimento e morte. Esse nexo é uma sequência de vivências cuja marca distinta é um paradoxo: apenas as vivências simplesmente dadas em cada “agora” são propriamente reais. As vivências passadas não são mais, e as vivências futuras ainda não são reais. É, porém, nesse constante salto de vivências que o *Dasein* existe; mas como o si-mesmo do *Dasein* permanece (algo como uma identidade) estando ele imerso nesse turbilhão de trocas constantes de vivências?

Heidegger responde negativamente: “a presença não existe como soma das realidades momentâneas de vivências que vêm e desaparecem uma após a outra” (HEIDEGGER, 2006, p. 465). Não se trata de pensar o tempo enquanto um aglomerado de pequenas peças, denominadas de “agoras”, desconexas, cuja junção constitui um todo. Ao contrário, o *Dasein* é o próprio “entre”. “No *ser* da presença, já subsiste um ‘entre’ que remete a nascimento e morte” (HEIDEGGER, 2006, p. 465). Conquistar a historicidade, segundo a ótica heideggeriana, é alcançar a estrutura desse acontecer, do “entre”.

Se a problemática da historicidade implica a conquista do horizonte existencial no qual o *Dasein* se move, “não é na historiografia enquanto ciência da história que se deve buscar a história” (HEIDEGGER, 2006, p. 466). Para Heidegger, a história enquanto ciência, guiada

pelo ímpeto de esclarecimento epistemológico, deixa de lado o fenômeno fundamental da história, qual seja, o que subjaz toda tematização historiográfica: a constituição existencial da historicidade. A história, nessa acepção, não é tematizada como um acontecer que se tornou passado ou que influencie contingentemente o presente. O caráter histórico de algum instrumento passado ainda presente não se determina pelo mero “correr do tempo”. Antes, aquele instrumento tornou-se histórico pelo fato de o *mundo* ao qual ele pertencia passou. Como vimos acima, o conceito de mundo em Heidegger quer dizer que só o *Dasein* possui mundo (PALMER, 1986). “Mundo é, somente no modo da presença *existente* que, *faticamente*, é enquanto ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 472). “Torna-se claro que esse ente só é histórico com base em sua pertinência ao mundo. O mundo, no entanto, possui o modo de ser histórico porque constitui uma determinação ontológica da presença” (HEIDEGGER, 2006, p. 473).

O primordialmente histórico é, então, o *Dasein*. Heidegger enfatiza que não é em função da objetivação historiográfica que algo vem a constituir-se como histórico. O caráter histórico do instrumento funda-se no “passado” do *Dasein* – no mundo ao qual ele pertencia. Heidegger é taxativo aqui ao elevar a história a um nível de questionamento existencial, fundamentando a historicidade na temporalidade. Sendo o ser do *Dasein* essencialmente histórico, a Ciência da História é um modo de ser do *Dasein*. O que significa dizer que a historiografia, assim como toda atividade científica, é dependente do acontecer histórico-existencial do *Dasein*. Tem-se assim a “origem existencial da historiografia a partir da historicidade da presença” (HEIDEGGER, 2006, p. 485). “*Segundo a sua natureza e estruturas ontológicas, toda abertura historiográfica da história já está, em si mesma, radicada na historicidade da presença*” (HEIDEGGER, 2006, p. 485).

A historicidade do *Dasein* é a condição de possibilidade de toda tematização científica. A possibilidade interna da ciência é um componente essencial do *Dasein*. A ciência é, para Heidegger, um modo da existência humana. Como Heidegger o diz, “pertence à essência dessa possibilidade interna o fato de a ciência mesma ser uma vez mais uma possibilidade livre do ser-aí, isto é, uma possibilidade não pura e simplesmente necessária” (HEIDEGGER, 2009, p. 168). Com esse enraizamento da possibilidade científica na historicidade do *Dasein*, Heidegger coloca-se frontalmente oposto ao projeto epistemológico encabeçado pelo neokantismo (incluindo o positivismo lógico) e a fenomenologia husserliana que dominou o pensamento filosófico. O projeto epistemológico de fundamentação do conhecimento científico localiza a normatividade da atividade humana e compreensão em

necessidades ideais de lógica pura ou em uma consciência transcendental. Essa concepção epistemológica de ciência desconectou a reflexão filosófica da nossa situação mundana presente (ROUSE, 2005). Uma característica desse modo de pensar, segundo Joseph Rouse, centra-se na ideia que os fundamentos básicos do significado e validade do conhecimento científico “were rationally or transcendently *necessary* structures or relations [...] the domain of these necessary structures or relations was independent of the contingencies of the world in which we find ourselves” (ROUSE, 2005, p. 173). O pensamento epistemologizante trata o conhecimento como uma relação entre entidades: de um lado o sujeito cognoscente, de outro o objeto cognoscível, cujo princípio diretor é o fato do sujeito ser capaz de reter representações mentais acuradas do objeto dado. Heidegger objetou contundentemente esse tipo de relação epistemológica reificadora, que desconsidera o mundo histórico e concreto no qual o homem está situado. Ele é, antes, uma possibilidade existencial do *Dasein*. O conhecimento, segundo Heidegger, não é uma relação entre sujeito e objeto, “conhecer é um modo de ser da presença enquanto ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 107).

Toda investigação (científica ou não) é, desse modo, sempre uma possibilidade do *Dasein*. A historicidade conquista um horizonte no qual notamos o ser do *Dasein* como inevitavelmente marcado por suas determinações históricas. O ser do *Dasein* está profundamente enraizado na tradição. Nas palavras de Heidegger: “em seu ser fático, a presença é sempre como e ‘o que’ ela já foi. Explicitamente ou não, a presença é sempre o seu passado [...] a presença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição” (HEIDEGGER, 2006, p. 57-58). É na confrontação com a tradição que o *Dasein* autenticamente compreende-se a si mesmo. A tradição nos lega algo, legado que determina nossas possibilidades concretas de ser. A tradição, no entanto, pode obscurecer o seu próprio legado, petrificando e enrijecendo suas capacidades questionadoras.

É nesse contexto que Heidegger impõe-se a tarefa de “destruição da história da ontologia” (*Ser e Tempo* § 6). A questão sobre o “Ser” é o modo como Heidegger confronta-se com a tradição, cujo legado obscureceu o significado temporal do ser (CAPUTO, 2001). “A ‘destruição histórica’ tem por objetivo libertar a pressão que a tradição exerce sobre nós e que tende a bloquear a descoberta que está a nascer na modernidade” (CAPUTO, 2001, p. 30). Essa descoberta, segundo Heidegger, é a relação interna entre ser e tempo, cujo precursor foi Kant, mas seu questionamento permaneceu no campo fixado pela tradição do ser como presença e do tempo como uma sucessão de “agoras”. O acervo da antiga ontologia desenvolveu categorias em termos das quais se compreende regiões específicas do Ser, que

aparecem como autoevidentes e assim como determinações efetivamente atemporais da razão. A “destruição” visa então quebrar a rígida carapaça que encobre a própria questão. “Destruir”, porém, não “se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção *positiva*” (HEIDEGGER, 2006, p. 61). Ela é um *regresso* às experiências originárias do ser do *Dasein*, cuja determinação fundamental é o tempo. Tal regresso, como diz John Caputo, é destruidor no sentido de eliminar problemas. Regressar (fazer histórias) na história da ontologia nos permitirá descobrir, não somente a forma como toda a tradição conseguiu estabelecer-se, mas também o que não ocorreu bem na tradição subsequente (CAPUTO, 2001). A destruição da história da ontologia toma por objetivo mostrar como essa história foi concebida. “Temos de dismantelar as noções sedimentadas, historicamente acumuladas, do Ser que hoje em dia tomam um ar de autoridade e auto-evidência” (CAPUTO, 2001, p. 34). Nesse sentido, a destruição histórica deve revelar

the historical contingency of seemingly self-evident, philosophical categorizations of various types of entity, show that these ‘timeless’ truths are in fact the fossilized product of specific theorists responding to specific, historically inherited problems with the specific resources of their culture (MULHALL, 2005, p. 21).

Com isso, notamos que em Heidegger a filosofia, ao invés de configurar-se como uma busca por condições a-históricas para se manter essencialmente científica, ela “torna-se histórica, é uma reconstrução criativa do passado, uma forma de interpretação” (PALMER, 1986, p. 131). Ao contrário da disposição neokantiana que regia a fenomenologia husserliana e o positivismo lógico, cuja diretriz era tornar a filosofia uma “ciência rigorosa”, para Heidegger nem todo o rigor e pureza do mundo poderá fazer com que o conhecimento científico se torne o objetivo final a ser atingido. Heidegger lança a facticidade e a historicidade do *Dasein* como rotas possíveis para se desvencilhar dos laços da filosofia moderna epistemologicamente-centrada. E foi justamente sua consideração de que todo conhecimento radica-se no caráter essencialmente histórico do homem que abriu os caminhos para a hermenêutica de Gadamer.

3.2. A consciência histórico-efetual de Hans-Georg Gadamer.

As considerações hermenêuticas de Gadamer, especialmente sua hermenêutica histórico filosófica metodicamente desenvolvida em *Verdade e Método*, servem aos propósitos anti-epistemológicos de Rorty de modo determinante. Segundo a caracterização

rortyana da epistemologia, seu pressuposto fundamental é prescrever métodos adequados para a aquisição de conhecimento. Toda operação de conhecimento, para ser considerada genuína, deve se orientar pelas estruturas formais delimitadas pela epistemologia. Nesse sentido, a filosofia como epistemologia é uma metaprática, uma supervisora cultural que julga asserções de conhecimento em disputa (WARNKE, 2003). A hermenêutica, a contrapelo, funciona como uma mediadora, cuja tarefa é promover um tipo de conversação na qual a discordância entre asserções pode ser superada. O essencial é que a hermenêutica não pressupõe a existência de fundamentos pré-existentes. Desse modo, Rorty interessou-se pelas teses de Gadamer ao constatar nelas (seguindo a trilha de Heidegger) uma forte desvinculação da hermenêutica com qualquer projeto de fundamentação epistemológica, cuja tendência é uma afirmação cada vez mais radical da historicidade.

Em *Verdade e Método*, Gadamer ataca qualquer dependência estreita da hermenêutica para com a metodologia científica, cujo objetivo é a sistematização da hermenêutica como a base epistemológica das ciências do espírito. Sob o prisma gadameriano, o metodologismo da hermenêutica científica nos parece mais como uma versão do cientificismo – fato que é destacado pela ironia e ambiguidade da palavra “método” no título da sua obra mestra. O essencial, segundo Robert Dostal, é que Gadamer está a sugerir o abandono da noção de que a verdade deve ser compreendida primariamente como em função de métodos rigorosos (DOSTAL, 2002). Aliás, um dos pilares de *Verdade e Método* é a asserção da inutilidade da via metódica (ao menos segundo o paradigma instaurado pela modernidade) como determinante da essência da verdade. “The *wissen* (knowing) in *Wissenschaft* (science) is, on his account, not simply a function of methodology” (DOSTAL, 2002, p. 02). A história que Gadamer nos oferece demonstra como uma determinada concepção de conhecimento cativou toda a imaginação dos séculos XVIII e XIX. Até mesmo a reflexão lógica no interior das nascentes “ciências do espírito” permaneceu “completamente dominada pelo modelo das ciências da natureza” (GADAMER, 2005, p. 37).

Essa postura, segundo Gadamer, foi um esforço de aplicação do arcabouço teórico-metodológico das ciências da natureza às coisas humanas. Para Gadamer, a questão não era “reconhecer uma lógica própria das ciências do espírito, mas demonstrar, ao contrário, que também nesse âmbito o método indutivo, que está à base de toda ciência experimental, tem validade única” (GADAMER, 2005, p. 37). O que estava em jogo era a cientificidade dos estudos das coisas humanas: o reconhecimento de uniformidades e regularidades assim subsumindo fenômenos particulares a leis gerais. Em sua tarefa de separar a hermenêutica de

qualquer proposta epistemológica, Gadamer toma as ciências do espírito como ponto de partida, pois todo o seu processo de fundamentação foi uma confrontação com o imperativo lógico imposto pelas ciências da natureza. Assim, “o que se denomina método na ciência moderna é uma e mesma coisa por toda parte e só se caracteriza como exemplar nas ciências da natureza” (GADAMER, 2005, p. 42).

O uso da palavra “hermenêutica” por Gadamer “não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou que pudesse até guiá-lo” (GADAMER, 2005, p. 14). Antes, percorrendo a trilha heideggeriana da historicidade radical da situação humana, Gadamer coloca em questão esse acontecer próprio do homem enquanto um ser temporal. Para tanto, a compreensão será tematizada e fundamentada como um acontecer linguístico e dialógico, isto é, somente através do diálogo “que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão” (GADAMER, 2005, p. 497). Esse processo de compreensão, o acontecer linguístico por excelência, culmina na chamada “fusão de horizontes”, cujo pressuposto determinante é um amplo contexto hermenêutico e histórico. Para demonstrar esse acontecer próprio do homem, Gadamer desenvolve o conceito de “consciência histórico-efetiva” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) atribuindo grande importância aos conceitos de “tradição” e “preconceito” (*Vorurteil*) – conceitos que revelam a historicidade fundamental do ser humano e liberam o problema da compreensão dos limites impostos pelo conceito metodológico da ciência moderna. A historicidade, enraizada nesses dois conceitos, permite, portanto, notar que a compreensão pertence antes ao todo da experiência do homem no mundo do que a um problema epistemológico.

É essa postura antiepistemológica afirmadora da historicidade radical que me interessa destacar. Pois, segundo a hipótese que desejo corroborar neste trabalho, é a partir de uma apropriação desse ponto de vista, em conjunto com as considerações historicistas do pragmatismo, que Rorty cunha seu antirrepresentacionalismo como um antídoto contra as diretrizes a-históricas da filosofia analítica. No que segue traçarei um caminho por entre as ideias de Gadamer a fim de vislumbrar a constituição fundamental da historicidade a partir de alguns conceitos que considero determinantes para este trabalho²⁶.

²⁶ A obra de Gadamer recobre um campo deveras dilatado de conceitos e pensadores. Não é minha intenção aqui resumir suas teses, o que de fato não me seria nada funcional. A escolha de alguns conceitos, em detrimento de outros, dá-se em virtude do fato de serem, segundo meu ponto de vista, estruturais na obra de Rorty. A não inclusão de determinados temas e conceitos é questão de escolha e propósito, não de negligência.

Em franca oposição à ideia soberana de método, Gadamer retoma os princípios clássicos da tradição humanista. O primeiro conceito que tenciono dar relevo na empreitada de Gadamer é o conceito de “formação” (*Bildung*). Sua determinação fundamental, segundo Gadamer, foi elaborada por Herder como “formação que eleva à humanidade” (GADAMER, 2005, p. 45). Conceito cujo corolário é a ideia de cultura, designando o modo caracteristicamente humano de desenvolver suas aptidões – não no sentido de um cultivo de habilidades previamente dadas em nós. Formação, para Gadamer, é um conceito genuinamente histórico, pois ele nos lança para dentro da tradição histórica que sempre já nos precede e que compõe nossa herança e legado. Nesse conceito encontra-se a determinação hegeliana de elevação à humanidade: trata-se de um rompimento para com as determinações imediatas e particulares, isto é, um sacrifício da particularidade em virtude de “ter em vista um sentido universal, pelo qual paute sua particularidade com medida e postura” (GADAMER, 2005, p. 48). Gadamer, apesar de explicitamente associar formação com cultivo para a humanidade ou elevação à universalidade, não tem em conta as exigências do “Espírito Absoluto” hegeliano – nenhum desses fins são estágios finais a-históricos imanentes ao processo de formação. Antes, se nosso conhecimento é historicamente determinado, e se desenvolve apenas segundo essa determinação, da mesma forma o será nossa concepção de universalidade e humanidade. Segue então que Gadamer está a sugerir que o universal é simplesmente um ponto de vista dentre outros possíveis. “*Bildung* is the process in which one emerges from particularistic points of view by encountering alien practices, other cultures, and one’s own historical past” (WARNKE, 2003, p. 110). Isso procede apenas na medida em que mergulhamos naquilo que é estranho e diferente (o outro, a alteridade) e somos capazes de integrar aquela alteridade em nós mesmos. Nas palavras de Gadamer, “a formação não deve ser entendida apenas como o processo que realiza a elevação histórica do espírito ao sentido universal, mas é também o elemento onde se move aquele que se formou” (GADAMER, 2005, p. 50).

Tornar-se *gebildete* (cultivado, edificado), para Gadamer, significa sair de si mesmo tão quanto o possível, no sentido de estar aberto ao estranho e reconhecer nele o que lhe é próprio, familiarizando-se assim com ele. Desse modo, uma das características fundamentais da formação é “o manter-se aberto para o diferente, para outros pontos de vista mais universais” (GADAMER, 2005, p. 53). Essa universalidade, porém, não significa a universalidade abstrata do “Conceito” advindo do “Espírito Absoluto”. “Os pontos de vista universais para os quais a pessoa formada se mantém aberta não são um padrão fixo de

validade, mas se apresentam apenas como pontos de vista de possíveis outros” (GADAMER, 205, p. 53-54). O que significa dizer que não podemos simplesmente abandonar o fato de sempre já sermos partícipes de uma determinada tradição histórica. Apenas quando reconhecemos que somos historicamente determinados e, portanto, que nosso conhecimento é limitado podemos iniciar um processo de formação (WARNKE, 2003, p. 110): “um sentido universal e comunitário... esta é, de fato, uma formulação para a essência da formação” (GADAMER, 2005, p. 54).

Outro conceito importante para a retomada gadameriana da tradição humanista frente à ideia de método, é o conceito de *sensus communis*. Para tanto, Gadamer evoca a figura de Giambattista Vico. A relevância da tradição humanista e do próprio Vico, Gadamer o registra da seguinte forma: “muita coisa do que irá nos ocupar nesse livro [*Verdade e Método*] já ressoa em Vico” (GADAMER, 2005, p. 56). O essencial de Vico, como nos diz Gadamer, é seu tom crítico para com a ciência moderna cartesianamente orientada, cujo ideal epistemológico não esgota as possibilidades do mundo histórico do homem fundamentado em sua própria historicidade. O procedimento da epistemologia científica, que se guia pela conclusão a partir do universal e pela comprovação a partir de fundamentos, não é satisfatório, porque, segundo Gadamer, o determinante nesse mundo formado pela historicidade fundamental do homem são as *circunstâncias*: a verdade é a plausibilidade e a justeza para com as determinações da vida em comunidade.

A centralidade de Vico dá-se em virtude do modo como ele lançou mão dos instrumentos da tradição humanista, isto é, o ideal da *eloquentia* e do *sensus communis*. Vico vislumbrou nesses conceitos uma forma de fazer frente à ciência moderna cujo cerne é a concepção cartesiana de método. Vico, no entanto, “não contestava as vantagens da ciência crítica dos tempos modernos, mas lhe indicava seus limites” (GADAMER, 2005, p. 57). Diante da nova ciência e de sua metodologia matemática não se pode perder o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia*. O *sensus communis*, nesse sentido, não se determina pelo verdadeiro, mas pelo verossímil: é o sentido que institui comunidade. Aqui, segundo Gadamer, o elemento norteador da vontade humana não é o princípio universalista abstrato da razão, mas um tipo de universalidade concreta, cujo solo é o da comunidade, grupo, povo, cultura.

O tipo de saber originário do *sensus communis* distancia-se do ideal cartesiano da certeza baseada em ideias claras e distintas, e aproxima-se do plausível, do verossímil, direcionado antes para a situação concreta. Nesse ponto torna-se possível uma distinção

fundamental para a hermenêutica de Gadamer, a saber, a distinção entre *sophia* e *phrónesis*. Esta última é um tipo de saber completamente diferente do saber teórico epistemologicamente-centrado. A *phrónesis* é o saber prático cuja orientação é a concretude da situação, abrangendo as circunstâncias em sua variedade infinita (GADAMER, 2005). Todo o vigor desse conceito assenta-se, portanto, na eticidade de orientação aristotélica²⁷, que em Vico “é um sentido para a justiça e o bem comum, [...] um sentido que é adquirido através da vida em comum e determinado pelas ordenações e fins desta” (GADAMER, 2005, p. 59). Vico, de acordo com a perspectiva de Gadamer, recorre ao postulado humanista do *sensus communis* para promover uma defesa dessa tradição frente às diretrizes da ciência moderna. Tradição cuja visão das possibilidades de justificação do conhecimento era muito mais ampla do que aquele ponto de vista restringido pela metodologia da ciência moderna epistemologicamente-centrada. Perspectiva que Gadamer faz questão de explicitar ao tratar da formação retórico-humanista de Vico: “sabia-se desde há muito que as possibilidades da comprovação e do ensino racionais não esgotam todo o campo do conhecimento” (GADAMER, 2005, p. 61). O tipo de verdade que extraímos do conceito de *sensus communis* distancia-se, portanto, do ideal da razão teórica. O que vemos operar aqui é o modo de saber ético aristotélico da *phrónesis*, modo de saber cujo postulado é que “a conclusão a partir do

²⁷ O ideal de vida ética em Aristóteles, podemos compreendê-lo da seguinte forma. O fim último a que tendem todas as coisas, segundo a ótica de Aristóteles, é o “Bem Supremo”. Porém, a efetivação de algo necessita de determinadas condições. Se o tender ao Bem está em potência no homem, as condições para a atualização de seu ser é a *pólis*. É na *pólis* que o homem se atualiza em homem efetivo. O homem, por essência, é um ser social; experimentando sua plenitude unicamente no tecido social da *pólis*. Segundo Aristóteles, “[...] a cidade faz parte das coisas da natureza, o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência” (ARISTÓTELES, 1997, §9, p.14). Aristóteles lança como imperativo o ascender ao ideal de uma vida cívica: trata-se dos bens éticos da cidade-estado. O indivíduo torna-se *polítes*, isto é, um membro da *pólis*. Ela é o fim natural do desenvolvimento individual através da progressão que se inicia na primeira e mais fundamental comunidade – a “família”. Ser membro da *pólis* (*polítes*) é o fim essencial do processo de formação e desenvolvimento individual – é o verdadeiro e mais fundamental sentido imbricado no homem (realizar a verdadeira natureza do homem). Natureza humana que se efetiva no Estado, também natural e não contratual. É nesse sistema, a comunidade ética da *pólis*, que a “palavra” ganha preeminência sobre todos os outros instrumentos do poder: “Torna-se ela o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem” (SOARES, 2006, p. 27). A agora torna-se o espaço onde o indivíduo deve mostrar sua retidão resolvendo-se na conclusão de um debate: formular discursos, argumentações, enfim, o *Lógos* em sua eficácia política. Tal publicidade, assente no princípio da “agora”, converte-se em uma das mais importantes manifestações da vida social: a exigência de publicidade cujo fim é colocar sob o olhar da comunidade as condutas e os conhecimentos (SOARES, 2006, p. 27). O princípio geral da *pólis* é a completa rejeição da diretriz aristocrática de exaltação dos prestígios e poderes individuais. (Diretriz que rasga o fino tecido da unidade equilibrada da cidade ética). O que se preconiza “é um ideal austero de reserva e moderação, que faz desaparecer entre os cidadãos as diferenças de costumes e de condição para melhor aproximá-los uns dos outros, uni-los como membros de uma só família” (SOARES, 2006, p. 29).

universal e a demonstração a partir de fundamentos não são suficientes, porque o decisivo aqui são as circunstâncias” (GADAMER, 2005, p. 60).

A determinação gadameriana fundamental da historicidade, no entanto, deriva diretamente de uma combinação desses conceitos oriundos da tradição humanista com a hermenêutica da facticidade de Heidegger. A facticidade do *Dasein* (sua existência), algo que não se deduz ou se fundamenta tão facilmente, desempenharia a função de reestruturar a base ontológica da investigação fenomenológica diferenciando-se completamente da fenomenologia husserliana, cujo apoio era o “*cogito*” cartesiano. Como nos diz Gadamer, o programa metodológico esboçado por Heidegger em *Ser e Tempo* orientava-se criticamente contra o subjetivismo transcendental o qual Husserl lançava como o alicerce para toda e qualquer fundamentação última – crítica que, ao mesmo tempo em que demolia a estrutura subjetivista de fundamentação transcendental, preservava o âmbito transcendental de investigação (GADAMER, 2005). Essa hermenêutica da facticidade atestava o “fato de que todo sentido do ser e da objetividade só se torne compreensível e demonstrável a partir da temporalidade e historicidade da pre-sença” (GADAMER, 2005, p. 343). O determinante, segundo Gadamer, não é o fato de em *Ser e Tempo* identificarmos o questionamento transcendental como uma tendência possível, mas, antes, que Heidegger não se compromete com a tarefa de uma fundamentação rigorosa e originária das ciências, e nem com o projeto husserliano de uma autofundamentação ultraradical da própria filosofia. O projeto ordenador de *Ser e Tempo*, a elaboração de uma ontologia fundamental guiada por uma hermenêutica da facticidade, realizou uma inversão decisiva da ideia mesma de *fundamentação*. “Quando Heidegger interpreta o ser, a verdade e a história a partir da temporalidade absoluta, o questionamento já não é mais igual ao de Husserl. Pois essa temporalidade já não era mais a da ‘consciência’ ou a do eu originário transcendental” (GADAMER, 2005, p. 344). Heidegger, ao definir que o significado do ser determina-se a partir do horizonte da temporalidade, vai além do ato de colocar a estrutura da temporalidade como a determinação ontológica da subjetividade. Para Heidegger, o ser é tempo, o que lhe permite dismantelar todo o quadro estrutural do subjetivismo moderno e da metafísica da presença – aquela que compreende o ser como algo presente (*Anwesende*).

A hermenêutica da facticidade de Heidegger libera o conceito de compreensão da necessidade epistemológica de fundamentação da filosofia e das ciências do espírito. Compreender não é mais concebido como um ideal metodológico último, mas uma “*forma originária de realização da pre-sença*, que é ser-no-mundo” (GADAMER, 2005, p. 347). Em

um sentido originário, a compreensão é o modo de ser do *Dasein* que se converte em seu poder-ser e abertura – é possibilidade. Heidegger, dessa forma, assegura Gadamer, nos revelou o caráter de abertura e projetividade que encerra toda compreensão. Compreensão passa pois a afirmar, desde então, a estrutura existencial do *Dasein* como instância liberadora do próprio fenômeno da compreensão. E isso significa dizer que pertencemos a uma tradição histórica, a uma comunidade, a uma cultura, e que não há compreensão e interpretação que não traga consigo o todo dessa estrutura existencial. E eis que a “pertença” libera a historicidade radical do *Dasein*. O que segundo Gadamer, na radicalidade heideggeriana, indica que “só fazemos história na medida em que nós mesmos somos ‘históricos’; significa que a historicidade da pre-sença humana em toda e sua mobilidade do relembrar e do esquecer é a condição de possibilidade de atualização do passado em geral” (GADAMER, 2005, p. 350-351). A compreensão configura-se como o campo de operacionalidade dos vínculos entre tradição e possibilidades de futuro do *Dasein*. Isto é, a compreensão, de acordo com Gadamer, libera a historicidade a partir da mediação entre passado e presente abrindo possibilidades de futuro.

Para um melhor entendimento do fenômeno da compreensão, devemos nos voltar para o modo como Gadamer insere os conceitos de *tradição* e *preconceito* enquanto princípios motores para uma consideração séria e profunda da historicidade. Gadamer, ao destacar a centralidade desses conceitos, realiza um gesto provocativo de reação contra as determinações da filosofia moderna epistemologicamente-centrada. Segundo o autor, primeiramente precisamos compreender os preconceitos da modernidade contra os conceitos de “tradição” e “preconceito” que lhes impuseram um matiz tão negativo a ponto de exigir sua exclusão. A modernidade impingiu sobre o termo “preconceito” um significado negativo a partir de sua crítica à tradição religiosa do cristianismo assente na Sagrada Escritura. A crítica filosófica pretendia colocar em dúvida as pretensões dogmáticas de autoridade da Escritura bíblica. Com isso, “preconceito” passa a designar “juízo não fundamentado”. Esse tipo de crítica manobrada pela modernidade descredita os preconceitos em geral e sua pretensão de conhecimento. Como diz Gadamer, “a tendência geral da *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão” (GADAMER, 2005, p. 362).

Assim, a tradição escrita, a Sagrada Escritura, como qualquer outra informação histórica, não podem valer por si mesmas. Antes, a possibilidade de que a tradição seja verdade depende da credibilidade que a razão lhe concede. A fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão (GADAMER, 2005, p. 363).

Com isso, a dignidade de um juízo, aos alhos da crítica moderna, seria garantida apenas mediante um processo de fundamentação alicerçado pelo método que preenchesse as exigências do princípio cartesiano da dúvida metódica. A tradição assim torna-se o alvo predileto das críticas da *Aufklärung* moderna, cujo sonho era atingir a “plenitude da liberação de toda ‘superstição’ e todo preconceito do passado” (GADAMER, 2005, p. 364). O mais importante para Gadamer, no entanto, é que ao descreditar tanto o conceito de tradição quanto o de preconceito, na crítica moderna permaneceu obscura uma compreensão adequada da finitude; princípio que domina não apenas o modo de ser do homem, mas também a sua consciência histórica, ou seja, “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser” (GADAMER, 2005, p. 368). Dessa forma, Gadamer aponta para o fato de que é apenas mediante o reconhecimento do caráter fundamentalmente preconceituoso da compreensão que tomaremos a sério o problema hermenêutico da historicidade.

Mais uma vez, a peça chave nas investigações de Gadamer é Heidegger. O interesse heideggeriano pela hermenêutica histórica, segundo Gadamer, tinha o objetivo ontológico de explicitar a estrutura prévia da compreensão – explicitar e reestabelecer o caráter fundante da tradição e de nossos preconceitos para todo o empreendimento compreensivo. O que interessa a Gadamer, porém, é avaliar como esses elementos fazem justiça à historicidade da compreensão (GADAMER, 2005). Para tanto, ele toma como ponto de partida a fundamentação heideggeriana da estrutura circular da compreensão na temporalidade do *Dasein*. A circularidade entre compreender e interpretar funda-se, segundo Heidegger, numa *posição prévia*. “Ao apropriar-se da compreensão, a interpretação se move em sendo compreensivamente para uma totalidade conjuntural já compreendida” (HEIDEGGER, 2006, p. 211). Ao apropriar-se daquilo que se compreende, muito embora esse fenômeno ainda permaneça encoberto, desvela-se algo a ser através de uma visão que estabelece a referência a partir da qual o compreendido será interpretado. “A interpretação funda-se sempre numa *visão prévia*, que ‘recorta’ o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação” (HEIDEGGER, 2006, p. 211). Segue que o que foi estabelecido na posição prévia, o compreendido, encarado numa “visão previdente”, por meio da interpretação torna-se conceito. A interpretação, determinada por uma conceituação, sempre está fundada numa *concepção prévia*. Assim, “a interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2006, p. 211). O que Heidegger afirma aqui é a impossibilidade de colocar-se fora desse círculo, de ascender a um

ponto de vista independente de um ponto de vista (objetivo), liberto de qualquer pressuposição. O fundamental, para Heidegger, não é encontrar as condições para desviar-se do círculo, mas adentrar nele de modo adequado e consciente.

Esse círculo do compreender não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura-prévia* existencial, própria da presença. O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa é de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações. Na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, ela deve assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas (HEIDEGGER, 2006, p. 214-215).

O “a partir das coisas elas mesmas”, como coloca Gadamer, não é uma ação heróica do intérprete em abandonar seus pressupostos ou uma busca por “neutralidade” anulando a si mesmo. Ao revés, significa estar com a vista atenta às coisas, pois constantemente nos vemos submetidos à arbitrariedade de ideias que nos ocorrem. E “objetividade” aqui não pode ser mais que a “confirmação que uma opinião prévia obtém através de sua elaboração (GADAMER, 2005, p. 356). O compreender realiza-se, assim, sempre num projetar. Isto é, o manifestar do sentido dá-se a partir de expectativas e perspectivas, e tão logo se prefigura um sentido inicial, o sentido do todo nos aparece como num esboço. O compreender de algo consiste fundamentalmente na elaboração desse projeto prévio, que “tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido” (GADAMER, 2005, p. 356). Ganha relevo portanto o fato de que compreendemos a partir de preconceitos: os componentes do chamado “horizonte de compreensão”, cujo funcionamento dá-se do mesmo modo num movimento circular. Ele fornece a estrutura prévia para a compreensão, mas no caminho funde-se a outros horizontes ampliando suas possibilidades retornando ao estágio inicial, agora, no entanto, ampliado. O horizonte do presente, desse modo, está em constante formação, pois nos vemos obrigados constantemente a por à prova nossos preconceitos. “Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos” (GADAMER, 2005, p. 404). Ou seja, o ato de compreender encerra uma verdadeira “fusão de horizontes”. A consciência histórico-efeitual, conforme Gadamer, é a realização controlada dessa fusão. O que nos conduz diretamente ao problema central derivado da historicidade fundamental do *Dasein* de Heidegger, isto é, historicidade implica mediação entre passado e presente, em direção ao futuro (SCHUCK, 2007, p. 98). O passado deve ser compreendido em cada instante:

“compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta” (GADAMER, 2005, p. 408). Nesse sentido, a aplicação edificante é, nas palavras de Gadamer:

[...] hoje em dia o trabalho do intérprete não é simplesmente reproduzir o que realmente diz o interlocutor que ele interpreta, mas deve fazer valer a opinião daquele como lhe parece necessário a partir da real situação da conversação na qual somente ele se encontra como conhecedor das duas línguas que estão em comércio (GADAMER, 2005, p. 407).

As pretensões fundamentais da filosofia moderna epistemologicamente-centrada, dessa forma, veem-se então autofrustradas ao compreender o conhecimento como algo que se efetiva no processo de apropriação da tradição, no seu próprio movimento de historicidade. A busca da verdade é pensada em outro sentido: um acontecer, no qual sempre já estamos inseridos na e pela tradição. Gadamer define tradição como uma forma particular de autoridade. Autoridade não no sentido que a *Aufklärung* a compreendeu, a saber, obediência cega, superstição, referindo-se a um extremo oposto de razão e liberdade. A fé na autoridade, segundo a crítica moderna, deveria ser combatida com o usufruto da própria razão (GADAMER, 2005, p. 370-371). Gadamer, contudo, concebe o conceito de autoridade não ter nada a ver com obediência ou superstição, mas antes com *conhecimento*, visão mais acertada e justa. Como diz Gadamer: “reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por conseqüência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo” (GADAMER, 2005, p. 371). A autoridade, portanto, “não é uma arbitrariedade irracional mas algo que em princípio pode ser compreendido” (GADAMER, 2005, p. 371).

Sendo, por conseguinte, tradição uma forma peculiar de autoridade, Gadamer assim se expressa:

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento (GADAMER, 2005, p. 372).

Tradição configura-se assim em uma espécie de “fundamento” (“fundamento” depurado da carga semântica imposta pela epistemologia moderna). Fundamento, por exemplo, dos costumes. Tradição e costume são portanto coisas distintas. Costumes não se efetivam por livre determinação. A realidade dos costumes torna-se algo válido a partir da herança histórica e da tradição; os costumes são, como diz Gadamer, adotados livremente, porém não são cunhados nem fundamentados em sua legitimidade por um livre discernimento. “É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação” (GADAMER, 2005, p. 372). A contrapelo da *Aufklärung*, tradição guarda alguns direitos e

ainda estabelece largamente nossos costumes e comportamento. Não há então uma barreira intransponível entre tradição e razão. “Tradição é um momento da liberdade e da própria história” (GADAMER, 2005, p. 373). O que urge é um restabelecer dos conceitos de tradição e preconceito, reabilitando-os como a condição da compreensão assim fazendo justiça “ao modo finito e histórico do homem” (GADAMER, 2005, p. 368). Consciência histórico-efetual consiste, portanto, por um lado, em uma consciência ativada no curso da história e determinada pela história, e, por outro, uma consciência do próprio ser determinado e ativado por essa mesma história (GADAMER, 2005, p. 21). À investigação não cabe ver a si mesma como em oposição ao passado e a nossa condição de seres históricos.

Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontramos-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio; trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmos no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição (GADAMER, 2005, p. 374).

Comportamento científico e comportamento natural, em relação ao passado, não estão, portanto, radicalmente separados. Seja na atividade investigativa das ciências do espírito ou da natureza, seja nos fenômenos da vida ordinária sempre nos sentimos interpelados pela tradição. Objetos de investigação e conteúdos da tradição experimentam sua significação nessa estreita relação de interdependência: abolindo assim qualquer distinção artificial e abstrata entre tradição e ciência da história, entre história e conhecimento histórico (GADAMER, 2005, p. 375). Trata-se fundamentalmente de reconhecer os interesses e o momento presente que se pretende mediar com os conteúdos da tradição. “A investigação histórica se sustenta no movimento histórico em que se encontra a própria vida, e não se deixa compreender teleologicamente a partir do objeto a que se orienta a investigação” (GADAMER, 2005, p. 375-376). A reflexão sobre e no interior das ciências não se admite fora da tradição. O que significa dizer que “não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela” (GADAMER, 2005, p. 367-368). O que não significa, pois, que somos “prisioneiros eternos” da tradição. Trata-se antes do reconhecimento de não darmos conta da totalidade da tradição histórica e tomarmos consciência dos limites internos à razão humana (SCHUCK, 2007, p. 168). Desse modo, compreensão “jamais é um comportamento subjetivo frente a um ‘objeto’ dado, mas pertence à história efetual, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido” (GADAMER, 2005, p. 18).

Em um determinado sentido, o conceito de história-efeitual refere-se a uma consciência que é manifestada ou produzida pela história. Gadamer, segundo Warnke, tomando como pressuposto aquilo que Heidegger definiu por “estar-lançado”, usa-o para caracterizar a condição humana de sempre já pertencermos ou participarmos de uma tradição histórica – é um estar-lançado, projetar-se que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser com os outros, coloca em jogo o poder-ser mais próprio do *Dasein* (HEIDEGGER, 2006, p. 247). Fazer parte de uma tradição, crescer nela, é possuir seu universo linguístico, práticas e problemas. Uma consequência é que nossa compreensão do mundo natural e social em que vivemos, assim como de nós mesmos como indivíduos inseridos em um grupo ou comunidade, é uma compreensão que parte de um determinado vocabulário e é compartilhado por certa história (passado) (WARNKE, 2003, p. 107).

To be a member of a specific culture at a specific time means that our attempts to understand ourselves and our world always proceed on the basis of an understanding that has developed through the historical experiences and traditions of understanding we have inherited from the history in which we are immersed (WARNKE, 2003, p. 107).

O que vemos funcionando aqui é a noção de horizonte de compreensão. Isto é, nas palavras de Gadamer, “horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 2005, p. 399). Sempre estamos localizados em uma tradição linguística ou prática que nos fornece uma estrutura de referência para aquilo que estamos tentando compreender, seja um objeto no mundo empírico, um texto ou outra língua. Essa estrutura nos fornece elementos (expectativas e antecipações de significado) que sem eles não teríamos qualquer ponto de referência para processar aquilo que encontramos (WARNKE, 2003, p. 108). O lado oposto de uma afirmação da consciência histórico-efeitual seria o que Gadamer chama de objetivismo (conjunto de métodos críticos). Tal objetivismo ocultaria o enleamento histórico-efeitual em que se encontra a própria consciência histórica. É fato, porém, que o objetivismo, em virtude de seu aparato crítico-metódico, elimina o capricho e a arbitrariedade no âmbito do processo de compreensão. Um objetivismo radicado, no entanto, corre o risco de negligenciar aquelas pressuposições que não são nem arbitrárias nem aleatórias, são, antes, o sustentáculo e guia do próprio compreender. Negligencia-se além do mais a verdade que se poderia alcançar, malgrado a finitude de nossa compreensão; pois a abertura ao que nos é passível questionar, o mostrar-se questionável de algo ou o constituir-se como objeto de investigação é determinado pelos nossos pressupostos e interesses que adquirimos no contato com a tradição (GADAMER, 2005, p. 398).

Diante disso, podemos notar como o pensamento hermenêutico de Gadamer que deriva Heidegger representou um levante contra os desígnios epistemológicos de fundamentação atemporal operados pela filosofia moderna. Da mesma forma que o pragmatismo, a hermenêutica procurou manter-se vigilante quanto ao sonho moderno de imunizar-se da história. Dos dois lados do Atlântico, aprendemos a fazer histórias sobre a tradição para percebermos que seus problemas, perguntas e soluções são opcionais, são frutos de contingências históricas particulares. Foi justamente isso que Rorty aprendeu com ambos os lados; e foi justamente em função disso que ele iniciou na década de 1970 seu jogo de ler ao mesmo tempo livros de pragmatistas e de hermeneutas. Vejamos agora como Rorty esboçou esse jogo de contrastar e comparar culturas filosóficas.

3.3. Richard Rorty: [re]contextualizando a hermenêutica.

No tópico 2.4 do capítulo anterior, procurei destacar o impulso hermenêutico do pragmatismo de Rorty, cuja finalidade era fazer frente à filosofia moderna epistemologicamente-centrada ao promover um estilo de crítica cultural preocupado com a historicidade. O incitamento rortiano de abandono do programa epistemológico que dominou a filosofia ocidental, e dá corpo à atual filosofia analítica, nos foi explicitamente apresentado nos capítulos finais de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Rorty instiga para que deixemos de lado a ideia mesma de uma “teoria do conhecimento” e os desejos de restrição e confrontação a ela inerentes: “a desire to find ‘foundations’ to which one might cling, frameworks beyond which one must not stray, objects which impose themselves, representations which cannot be gainsaid” (RORTY, 1979, p. 315). Nesse percurso, a hermenêutica aparece como uma alternativa, mas não como uma sucessora da epistemologia. Quando Rorty promove esse deslocamento da epistemologia à hermenêutica, ele assim o faz de uma maneira fundamentalmente negativa, isto é, “sirve para desembarazarse de viejos hábitos de pensamiento y acción, pero no parece traer ninguno nuevo a cambio. La hermeneútica, se desentiende de la metafísica, de la epistemología y en último término de la misma noción de verdad” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 89). Nas palavras de Rorty:

I am *not* putting hermeneutics forward as a “successor subject” to epistemology, as an activity which fills the cultural vacancy once filled by epistemologically centered philosophy. [...] “hermeneutics” is not the name for a discipline, nor for a method of achieving the sort of result which epistemology failed to achieve, nor for a program of researching. On the contrary, hermeneutics is an expression of hope that the cultural space left by the demise of epistemology will not be filled – that our culture

should become one in which the demand for constraint and confrontation is no longer felt (RORTY, 1979, p. 315).

A hermenêutica prefigura um modelo alternativo de intelectual e comunidade de investigação. A epistemologia, segundo Rorty, guia-se pela ideia de que há uma estrutura neutra e permanente cuja forma a filosofia deve apresentar; que há regras epistêmicas trans-históricas que regulam e constroem a investigação e o processo de interpretação nas diferentes áreas e práticas culturais. A epistemologia opera sobre a suposição de que toda contribuição de conhecimento, em qualquer tempo e espaço, é passível de comensuração; ela opera sobre a suposição de que há fundamentos que servem como solo comum para julgar qualquer tipo de afirmação de conhecimento e que, portanto, o filósofo é o guardião da racionalidade. A hermenêutica “is largely a struggle against this assumption” (RORTY, 1979, p. 316). Na contramão da epistemologia, a hermenêutica exonera-se do trabalho de supervisor cultural e vigilante dos distintos saberes e da racionalidade. O pensador hermeneuta conforma-se com o papel de “informed dilettante, the polypragmatic, Socratic intermediary between various discourses” (RORTY, 1979, p. 317). Sua esperança “is not the hope for the discovery of antecedently existing common ground, but simply hope for agreement, or, at least, exciting and fruitful disagreement” (RORTY, 1979, p. 318).

Enquanto a epistemologia vê a esperança de concordância como um símbolo da existência de um solo comum que reunirá todos os falantes e partícipes de todas as diversas práticas em uma racionalidade comum, a hermenêutica vê a racionalidade como a disposição em parar de pensar que há um conjunto especial de termos ao qual toda contribuição pode ser traduzida e, ao invés disso, escolher o vocabulário do interlocutor antes que tentar traduzi-lo. Nesse sentido, a hermenêutica concebe a investigação em termos de *conversação* livre e rotineira. A epistemologia apresenta a cultura intelectual como uma *universitas* totalizadora, um grupo que compartilha interesses e objetivos comuns, ao passo que a hermenêutica vê esse mesmo grupo como que unido em uma *societas* liberal, pessoas cujos caminhos se cruzaram em razão de contingências históricas e não por compartilharem uma racionalidade comum (RORTY, 1979, p. 318).

Dessa forma, Rorty estabelece um contraste radical entre a epistemologia moderna e a hermenêutica. A primeira é eminentemente fundacionalista, dada sua suposição da existência de marcos de referência “fundamentais”, contextos últimos não contextualizáveis e representações privilegiadas, sobre os quais se assentam, de uma forma ou de outra, o resto da cultura, práticas e instituições. Para a epistemologia, uma vez adequadamente caracterizados

esses fundamentos lhe é dada a possibilidade de finalização do processo de investigação e interpretação. A hermenêutica, por contraste, é antifundacionalista e holista, estabelecendo uma circularidade inevitável na compreensão e interpretação do mundo, e uma lógica de perguntas e respostas assente no círculo hermenêutico. A hermenêutica, assim, toma como suposição básica a contingencialidade e o contínuo fluxo de nossas práticas culturais, passíveis de compreensão apenas enquanto em relação a outras práticas. A possibilidade de finalização ou paralização da investigação é algo inconcebível desde a perspectiva hermenêutica (RODRÍGUEZ, 2003). A conversação é, desse modo, o modelo alternativo enaltecido pela hermenêutica frente ao arquétipo fundacionalista a-histórico da epistemologia. A conversação hermenêutica prima pela participação livre das partes instigando um processo de abertura e reconhecimento mútuo, onde o objetivo é a progressiva familiarização com o estranho e o estranhamento com o familiar, assim buscando a compreensão e a interpretação de situações nas quais não se pode previamente atingir um ponto final determinado; cujo marco é a provisoriedade dos acordos e desacordos. A hermenêutica, sob o prisma rortyano do contraste com a epistemologia, considera a compreensão e a interpretação como uma questão antes de conversação que de fundamentação (RODRÍGUEZ, 2003).

This notion of interpretation suggests that coming to understand is more like getting acquainted with a person than like following a demonstration. [...] The notion of culture as a conversation rather than as a structure erected upon foundations fits well with this hermeneutical notion of knowledge, since getting into a conversation with strangers is, like acquiring a new virtue or skill by imitating models, a matter of *φρόνησις* [*phrónesis*] rather than *ἐπιστήμη* [*episteme*] (RORTY, 1979, p. 319).

A conversação não se submete aos requisitos de rigor, pureza e universalidade requeridos pelos critérios da epistemologia lógico-positivista. Ela se assenta na historicidade fundante e possibilitadora do diálogo. Rorty, como mencionei acima, cruza o “Muro do Atlântico” com a finalidade de realizar um jogo de semelhanças entre o pragmatismo herdado especialmente de Dewey e o pensamento hermenêutico continental. Nesse jogo, Rorty entreviu a linguisticidade e a historicidade (seja da experiência ou dos jogos de linguagem) como temáticas comuns entre essas duas culturas filosóficas.

Rorty inicia seu jogo comparativo entre essas duas culturas intelectuais com o texto *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, originalmente proferido como uma conferência sobre Heidegger na Universidade da Califórnia em 1974. Nesse ensaio, Rorty promoveu uma leitura de Dewey e Heidegger como pensadores exemplares no empreendimento de “superar a tradição”. Heidegger, escreveu Rorty, frequentemente é acusado de evitar ou abandonar suas responsabilidades de pensador; mas, segundo Rorty, o

que ele buscou evitar foi apenas a tradição metafísica e ontológica ocidental. Seu forte senso de relatividade histórica o impedia de oferecer pontos de vista sobre os problemas internos dessa tradição. Heidegger, afirma Rorty, não tinha (e parecia não querer ter) uma “teoria” ou um “sistema alternativo” melhor a nos a oferecer, de modo a finalmente resolvermos os problemas compartilhados pela tradição que se inicia com Platão. “Heidegger não reclama nenhum ponto de vista sobre tal coisa. Ele pensa que a tentativa de oferecer visões desse tipo negligencia o ‘caráter essencialmente histórico do Ser’” (RORTY, 1999, p. 95). Sua singularidade como pensador deriva de sua estratégia original de ter inventado um novo vocabulário, cuja finalidade era dissolver os problemas que prenderam a atenção de seus predecessores. A tática de Heidegger não era propor soluções inovadoras para questões antigas, mas simplesmente criar novos problemas por cima dos velhos (RORTY, 1999).

Assim como Dewey, Heidegger viu a filosofia como um fenômeno cultural cuja existência veio à luz por motivos sociais que talvez não existam mais. Antes que nos apresentar “esquemas de investigação”, ou hipóteses para a solução de velhos problemas (assim desnudando por completo a realidade), a profundidade e a radicalidade de Heidegger e Dewey assentam-se em seus *comentários* detalhistas sobre a tradição. Podemos dizer, sob a perspectiva de Rorty, ambos estavam antes interessados em nos contar histórias sobre a tradição metafísica ocidental que refutá-la ou fundamentá-la. Ou como Rorty o disse: “Dewey e Heidegger sabem exactamente com que estavam preocupados seus antecessores, e cada um deles nos oferece uma descrição do percurso dialéctico da tradição” (RORTY, 1999, p. 97). Ambos estavam a esboçar “um novo relato da história da filosofia” (RORTY, 1999, p. 98). Uma narrativa sobre o conjunto de textos que determinou a história da cultura filosófica do Ocidente.

Há, segundo Rorty, muitos pontos convergentes entre as histórias deweyanas e heideggerianas da tradição metafísica ocidental. Convergências de estimado valor para o propósito antirrepresentacionista rortiano. Uma dessas semelhanças seria a crítica comum dos pressupostos da epistemologia como uma “teoria do espectador”, e do conhecimento como representação acurada da realidade. Heidegger e Dewey são da opinião que a “adopção inicial de uma noção espectral de conhecimento e do seu objecto determinou a história subsequente da filosofia. [...] Tanto para Dewey como para Heidegger, a noção do objecto como algo a ser visto e representado conduziu ao subjectivismo” (RORTY, 1999, p. 100-101). Concordam também quanto a se oporem à caracterização da filosofia como uma instância última de promoção do conhecimento, guiada pelo ideal de “busca da certeza” e

rival da ciência; opõem-se ainda aos dualismos e imutabilismo de origem cartesiana: “ambos vêm a filosofia, no melhor dos casos, como afastando o que impede o nosso deleite, não como a descoberta de uma representação correcta da realidade” (RORTY, 1999, p. 102).

Destacar essas semelhanças, como o faz Rorty, é importante porque mostra como “ambos estão a tentar encapsular toda a sequência que vai de Platão e Aristóteles a Nietzsche e Carnap, a pô-la de lado, e a oferecer algo de novo – ou pelo menos uma esperança de algo novo” (RORTY, 1999, p. 103). Essa esperança, no entanto, não é uma esperança de colocar algo como um objeto sucessor para ocupar o espaço vazio deixado pela destruição da tradição metafísica. Para ambos, o espaço vazio é tudo o que temos. “Para Dewey, é para ser ocupado pela atenção concreta aos entes – as minas a céu aberto, por exemplo. Para Heidegger, é uma clareira do Ser” (RORTY, 1999, p. 106). São, segundo Rorty, pensadores originais, inclassificáveis, instigadores de comentários e críticas sobre a cultura filosófica ocidental; “e ambos historicistas até ao âmago. Ambos têm sido enganadoramente assimilados a escolas não historicistas” (RORTY, 1999, p. 103). Historicismo que os levou a pensar que não há uma estratégia logicamente incorrigível de superação ou destruição da tradição metafísica, “a metafísica só pode ser explicada *mostrando sua história, mostrando como* as pessoas pensaram estar a falar do Ser e acabaram a falar de entes” (RORTY, 1999, p. 106, grifo nosso).

Dessa forma, o que mais interessa a Rorty destacar é o convergente comprometimento de ambos para com o motivo radicalmente pragmático da historicidade. Em Heidegger, esse motivo se apresenta na temporalidade do ser-no-mundo do *Dasein*, na historicidade fundante do ser e em sua própria constituição linguística. Em Dewey, é o conceito de experiência que nos expõe seu historicismo: a experiência em Dewey, sempre mediada linguisticamente, marca a transitividade, o fluxo e a temporalidade de nossas práticas culturais. Ambos aprenderam com Hegel a manter um forte senso histórico, “o sentimento que nada, incluindo um conceito *a priori*, está imune do desenvolvimento cultural” (RORTY, 1999, p. 69).

Nem tudo são semelhanças. Como diz Rorty, se Hegel é a base comum desse historicismo, suas desavenças nascem de suas noções do que fazer com ele. Assim, a agudeza dessas discordâncias gira em torno do modo como Dewey e Heidegger “contam a história da nossa tradição” (RORTY, 1999, p. 109). As diferenças entre eles, portanto, representam uma disputa de narrativas históricas. Competição historiográfica que Rorty define como segue:

Se aceitarmos a imagem de Dewey do que aconteceu na história intelectual do Ocidente, devemos ter uma certa descrição completamente específica do papel de Heidegger nessa história; ele aparecerá como um eco final decadente da espiritualidade do mundo platónico e cristão. Inversamente, se tivermos a percepção

de Heidegger, devemos ter uma imagem completamente específica de Dewey; ele aparecerá como um niilista excepcionalmente ingênuo e provinciano (RORTY, 1999, p. 98).

O jogo rortyano de estabelecer pontos de contato entre o pragmatismo e o pensamento hermenêutico continental avança para além de Heidegger, e Hans-Georg Gadamer surge como uma figura de respeitável relevância nesse processo. O nome e a força de Gadamer, sua hermenêutica histórica, tornam-se mais proeminentes na parte final de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Rorty conclui esse livro afirmando-se como um antirrepresentacionista e antiessencialista. Ele mostra-se especialmente descrente quanto a existência de qualquer contexto último que seja requerido para validar a asserção que um modo de descrever as coisas é mais essencial ou fundamental que qualquer outro. Para Rorty, bem pelo contrário, “there are only limited contexts set by changing circumstances and purposes” (TARTAGLIA, 2007, p. 203). O essencialismo, segundo Rorty, concebe o universo como que constituído de coisas ou essências simples claramente e distintamente cognoscíveis, “knowledge of whose essences provides the master-vocabulary which permits commensuration of all discourses” (RORTY, 1979, p. 357). Conhecer, de acordo com essa perspectiva, é descobrir essências; e a essência do homem é ser um conhecedor dessas essências.

Essa imagem do homem, segundo Rorty, deu ensejo a uma concepção da investigação e da interpretação como um projeto de “busca da verdade”, onde conhecer a verdade de alguma coisa significa apreender sua essência. Essa imagem clássica, tanto do homem como da investigação, podemos e devemos colocá-la de lado, e a hermenêutica é, de acordo com a perspectiva rortyana, um nome para uma tentativa de fazê-lo. A relevância da hermenêutica de Gadamer para Rorty, nesse contexto, é que ela oferece uma noção alternativa da investigação que nos permite distanciar do essencialismo ao alocar o processo de “busca da verdade” em contexto mais amplo. Esse contexto, nos diz James Tartaglia, é um contexto em que a “edificação”, antes que o “conhecimento”, é a meta da inquirição (TARTAGLIA, 2007, p. 204): “the view that the quest for truth is just one among many ways in which we might be edified” (RORTY, 1979, p. 360).

A busca por conhecimento objetivo torna-se, segundo Rorty, um projeto humano entre outros – concepção que Rorty credits a Heidegger e a Gadamer. A edificação nos ajuda a parar de nos preocuparmos com a busca pela verdade e das condições objetivas do mundo; e nos ajuda a nos preocuparmos mais com nossa autocriação e contínuo desenvolvimento: antes empenhado em encontrar sempre modos novos e interessantes, melhores e mais frutíferos que nos auxiliem a [re]descrever a nós mesmo, outras pessoas e o mundo a nossa volta. “Unlike

the search for the objective truth, this project has no terminating point; it is an ‘infinite striving’ in which the aim is to keep finding new descriptions to expand our horizons and incorporate new points of view” (TARTAGLIA, 2007, p. 204). Ou como Rorty se expressou:

The attempt to edify (ourselves or others) may consist in the hermeneutic activity of making connections between our own culture and some exotic culture or historical period, or between our own discipline and another discipline which seems to pursue incommensurable aims in an incommensurable vocabulary (RORTY, 1979, p. 360).

A conversação, o encontro com outras pessoas, com outras culturas e épocas históricas, para Rorty, funda-se nesse processo hermenêutico de edificação, cujo objetivo é possibilitar sempre a abertura à alteridade por meio da [re]descrição individual. A elevação da hermenêutica de Gadamer, em sua apoteose da historicidade, por parte de Rorty como o cerne de seu antirrepresentacionalismo não é, contudo, despreziosa ou ingênua. O contexto no qual ele busca colocar a hermenêutica (assim como ele faz com qualquer outra corrente filosófica, qualquer outro filósofo) é, sem dúvida, o pragmatismo deweyano²⁸.

Em princípio, a recontextualização rortyana da hermenêutica à luz do pragmatismo (sua “pragmatização” da hermenêutica e/ou sua “hermeneutização” do pragmatismo) nos causa a impressão de ser um movimento forçoso ou simplesmente um artifício retórico para seduzir o leitor, pois esses nomes aparentemente seriam inconciliáveis. Essa impressão surge do forte apego deweyano ao termo “método científico”, buscando ampliar suas possibilidades semânticas e de uso para as mais diversas áreas e práticas. Para Dewey, como destaca Pacheco Amaral, o método científico, ou método da inteligência, “é o único instrumento adequado para atuar com eficácia no sentido de restabelecer a continuidade da experiência” (AMARAL, 1990, p. 90). E continua a autora, em Dewey “o método científico nada mais é que um simples nome para os processos inteligentes de solução de problemas, não importando de que assunto ele trate” (AMARAL, 1990, p. 93). Gadamer, por outro lado, sustentou críticas severas contra a ideia mesma de “método”. O título de sua obra de maior destaque e importância, *Verdade e Método*, atesta sua resistência quanto a consideração da validade do método científico para abarcar todos os âmbitos da verdade; resistência que restringe a ideia de método à filosofia cartesiana e suas sucessoras epistemologicamente guiadas.

²⁸ A seguinte passagem de Rorty esclarece esse ponto: “Apesar de eu abertamente admirar a originalidade e a força desses dois homens [Heidegger e Derrida], nenhum deles pode esperar que os seus leitores não os ajustem em algum contexto. O máximo que uma figura original pode esperar fazer é recontextualizar seus predecessores. Não pode aspirar a produzir obras que sejam ‘não-contextualizáveis’, não mais do que um comentador como eu pode aspirar encontrar um contexto ‘correto’ no qual ajustar essas obras. O contexto no qual os meus ensaios colocam a filosofia pós-nietzscheana é, previsivelmente, o pragmatismo” (RORTY, 2002, p. 14).

Outra discrepância insuperável entre Dewey e Gadamer seria quanto ao conceito de “verdade”. Gadamer tinha como objetivo recuperar a pergunta sobre a verdade onde quer que ela apareça, preocupando-se ainda em desvinculá-la de qualquer noção de método. Seu propósito, como ele mesmo o diz, “é rastrear por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua própria legitimação onde quer que se encontre” (GADAMER, 2005, p. 30). Já Dewey mostrava-se bastante reticente em utilizar esse termo, dada sua forte determinação reducionista cientificista, preferindo substituí-lo pelo termo “asserção garantida”. A “verdade” seria, segundo Dewey, o resultado daquilo que forma a crença comum entre racionalistas e empiristas, qual seja, a noção de que há algo como um “conhecimento imediato”. Contrário a essa doutrina, Dewey toma “conhecimento” como um processo de infinitas mediações e inferências: “[...] todo conhecimento, enquanto asserção fundamentada, envolve mediação. Mediação, neste contexto, significa que em toda asserção garantida está envolvida uma função de inferência” (DEWEY, 1980, p. 71). A “verdade” teria por objetivo a finalização do processo de investigação, ao passo que o princípio da “asserção garantida” promove sua manutenção. Segundo esse princípio, “as conclusões alcançadas em uma investigação tornam-se meios, materiais e de procedimento, para a condução de investigações ulteriores” (DEWEY, 1980, p. 71). Com isso Dewey acreditava se manter vigilante quanto ao sonho dogmático de “verdade” presente no imutabilismo da epistemologia.

Malgrado essas distinções, há certas coincidências entre o pragmatismo de Dewey e a hermenêutica de Gadamer que abrem um vasto campo de possibilidades para o jogo rortiano. Podemos vislumbrar esse campo através do conceito de “experiência”. Experiência, tanto em Dewey quanto em Gadamer, é fundamentalmente *experiência da historicidade*. Ainda que as ascendências filosóficas desse conceito sejam variadas, ambos concordariam em afirmar que “esse conceito viu-se submetido a uma esquematização epistemológica que [...] parece mutilar grandemente seu conteúdo originário” (GADAMER, 2005, p. 453). De modo esquemático, em Gadamer destaca-se a singularidade e particularidade de cada experiência e sua capacidade de projeção ao futuro. A experiência não se reduz à unilateralidade da idealização científica de repetição e verificação de cada experiência. Para a metodologia científica, nos diz Gadamer, a dignidade da experiência repousaria no princípio de que ela pode ser reproduzida. “Nesse sentido, na ciência não pode restar espaço para a historicidade da experiência” (GADAMER, 2005, p. 454). Experiência significa, acima de tudo, abertura para novas experiências. “A verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade”

(GADAMER, 2005, p. 467). Ela é aquela onde o homem conscientiza-se de sua própria finitude. Algo similar a isso pode ser encontrado nas histórias deweyanas da experiência, que são sempre experiências de um mundo natural, porém modeladas em sua particularidade e unicidade pelas transações e mediações entre os organismos. Dewey acusa as doutrinas racionalistas e empiristas de pulverizarem a experiência. Como ele diz, “experience is no slipping along in a path fixed by inner consciousness” (DEWEY, 1998, p. 49). Experiência para Dewey significa “estímulo” à variedade, respostas sempre novas e progressos ocasionais. Os processos interativos causais entre organismos implicam sempre ajustamentos, e ajustar-se ou adaptar-se a uma determinada situação é sempre um processo transitório e histórico aberto a experiências futuras: “what should experience be but a future implicated in a presente! Adjustment is no timeless state; it is a continuing process” (DEWEY, 1998, p. 49). E ele continua: “adjustment of organism to environment takes time is the pregnant sense; every step in the process is conditioned by reference to further changes which it effects” (DEWEY, 1998, p. 49).

[...] la experiencia es tanto para Dewey como para Gadamer un continuo fluir, una superación de estados, que no tienen como fin un conjunto de creencias o conocimientos sólidamente fundados, sino la mera apertura hacia nuevas experiencias. De por sí, la experiencia trasciende el mero conocimiento, y se dirige hacia ámbitos más genéricos y humanos, como las vivencias, la religión o el arte. De ahí que Gadamer – como Dewey – vincule finalmente este concepto a la existencia humana como ser-en-el-mundo finito, terminal, y por tanto le dé una enorme relevancia moral (RODRÍGUEZ, 2003, p. 96).

Essa retomada e reelaboração do conceito de experiência, como destaca Gabriel Rodríguez, torna-se um interessante ponto de apoio para o jogo rortiano de recontextualização do pensamento hermenêutico de Gadamer à luz do pragmatismo deweyano. É importante ressaltar que o que interessa a Rorty não é o fato de Dewey e Gadamer compartilharem o conceito de experiência como tal, mas sim por esse conceito ser uma paragem de elementos que reforçam seu antirrepresentacionalismo: sendo o principal deles, segundo o que me interessa sublinhar aqui, a historicidade.

Nesse sentido, podemos ver na prioridade lógica e prática da *situação*, no momento da compreensão, um aspecto afirmador do princípio da historicidade. Para Rodríguez, a *situação* desvela o caráter essencialmente contextual e mediador da experiência, isto é, ressalta-se a impossibilidade de extrapolarmos ou mesmo descontextualizarmos a própria experiência; não há um modo de percebê-la “em si”, universalmente ou abstratamente, pois sempre estamos imersos nela – falamos a partir de seu interior (RODRÍGUEZ, 2003). Outro conceito importante é o de *consciência histórico-efetiva* de Gadamer, cujo cerne é que para se

compreender um produto histórico não é suficiente a descrição desse determinado produto, mas a consideração de seus *efeitos* na história até o presente momento da compreensão. Rorty lança mão da ideia de efeitos, contida nesse conceito, para remetê-lo diretamente ao pragmatismo. De acordo com a perspectiva rortyana, o fundamental é que esses efeitos, tanto em Dewey como em Gadamer, são de tipo significativo, linguístico, e configuram o contexto no qual a compreensão pode tomar lugar.

Para Rorty, aquilo que Gadamer desenvolveu sob o nome de consciência histórico-efetual deve caracterizar “the sort of consciousness of the past which change us”, ou seja, “to characterize an attitude interested not so much in what is out there in the world, or in what happened in history, as in what we can get out of nature and history for our own use” (RORTY, 1979, p. 359). Portanto, se estamos conscientes de nossos débitos com o passado, se reconhecemos que somos condicionados e produzidos por uma história particular e que nossa compreensão do mundo e de nós mesmos é constituída dentro de um determinado vocabulário e estrutura de referência, não poderemos mais equacionar compreensão com conhecimento objetivo, conhecimento como contato com a realidade e verdade como correspondência (WARNKE, 2003, p. 109). É uma consciência de que todos os nossos conhecimentos são produtos de preconceitos particulares. “Consciousness of effective history is consciousness that any understanding we acquire or possess is relative to a particular set of questions and to a particular vocabulary” (WARNKE, 2003, p. 109).

Precisely because we are historically situated and historically effected, as Gadamer emphasizes, we must be suspicious of all epistemology and, moreover, open to ways in which we might revise our understanding of our situation and ourselves in the way Rorty stresses. If we are conscious of effective history, then we are conscious that our understanding is just that: a particular understanding of meaning from the perspective of a particular horizon of interpretation (WARNKE, 2003, p. 109).

As histórias deweyanas cumprem o mesmo papel que a efetualidade gadameriana: transcorrem no meio experiencial, que é sempre significativo, mediado linguisticamente e contextual. Cada final significa abertura e início para outras histórias; elas operam nas transações humanas, e ter consciência delas, de seus efeitos sobre nós, nos ajudam a direcioná-las e compreendê-las (RODRÍGUEZ, 2003). A efetualidade histórica, em Dewey e em Gadamer, “constituye el medio que nos movemos, la forma en la que organizamos y reorganizamos nuestras percepciones del presente en relación ao passado” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 97).

Outro momento fundamental de convergência entre Dewey e Gadamer, vislumbrado por Rorty, é a proposta de um modelo de fim moral. Os conceitos de *Bildung* (formação) e

Growth (crescimento) se referem a um projeto pedagógico e humanístico de formação individual e comunitário, cuja exigência é uma troca qualitativa de autopercepções filosóficas e valores culturais ocidentais. Nota-se portanto que a edificação rortyana é uma mistura dos conceitos de *Bildung* e *Growth*. A edificação está mais preocupada com a formação dos membros da comunidade, por meio da abertura de novos e inteligentes espaços lógicos e axiológicos que possibilitem a superação dos horizontes atuais de nossa experiência (RODRÍGUEZ, 2003). Um conceito que se dirige à manutenção da “conversação da humanidade”.

A partir desses conceitos qualquer perspectiva que tente se agarrar ao fundacionalismo fica fora de questão para Rorty. A historicidade imbricada nesses conceitos, segundo Rorty, não alude a princípios ou processos transcendentais, no sentido de fundamentos a-históricos para um modelo geral de investigação baseada na verdadeira “essência” do homem. Aspiram apenas à maximização de significados formadores presentes na comunidade (RODRÍGUEZ, 2003). Desse modo, o jogo rortyano de recontextualização de Heidegger e Gadamer, tendo como pano de fundo o pragmatismo, substitui o desejo epistemológico de “busca pela verdade” em favor do sentimento secular de pertencimento à comunidade.

É evidente que a leitura rortyana de Heidegger e Gadamer é marcadamente idiossincrática. Sempre tendente a seu propósito de praticar um jogo de semelhanças e diferenças com o pragmatismo deweyano, e contrastar a cultura filosófica americana com a europeia. Esse tipo de apropriação lhe rendeu uma densa massa de textos críticos. A razão dessas críticas era evitar que a versão “parcial” e “distorcida” de Heidegger e Gadamer, promovida pelas redescrições de Rorty, perverta as verdadeiras implicações da hermenêutica para a prática filosófica (RODRÍGUEZ, 2003).

Charles Guignon atesta a parcialidade da leitura rortyana de Heidegger seguindo algumas noções: o conceito de história e suas concepções de verdade e linguagem. Como mencionei há pouco, a ideia de história em Heidegger era bastante operacional para Rorty, mas, segundo Guignon, há diferenças profundas entre aquilo que Rorty enfatiza e a concepção mesma de Heidegger. Segundo Guignon, Heidegger concebia a história como uma totalidade preenchida de significado. O conceito de história presente em *Ser e Tempo*, afirma Guignon, foi uma resposta ao Historicismo do século XIX e sua tendência em considerar a história como épocas incomensuráveis sem qualquer coerência interna (GUIGNON, 1986). A imagem heideggeriana da história como uma totalidade constituída de sentido contrasta radicalmente com a perspectiva que Rorty privilegia; perspectiva que estaria em sintonia com as propostas

de Thomas Kuhn, Michel Foucault e Jacques Derrida, ou seja: “on Rorty’s view, history appears as a series of ruptures and revolutions, resulting from accidental shifts in central metaphors, with neither continuity nor coherence” (GUIGNON, 1986, p. 406).

Em relação às noções de linguagem e verdade, Heidegger vê a nossa cotidianidade e nosso enredamento com preocupações triviais como empecilhos a qualquer possibilidade de conhecimento originário de nós mesmos e de nossa situação no mundo. A autenticidade e o reconhecimento de algumas palavras elementares (as palavras do ser) nos livrariam desse obscurantismo quanto ao ser. Para Heidegger, “to have access to language just is to have access to Being, and that in turn just is to have access to ‘truth’ as the primordial ‘openness’ of Being” (GUIGNON, 1986, p. 411). Rorty, no entanto, privilegia os jogos de linguagem que formam o mundo público cotidiano, e destaca a coerência com nossas práticas correntes a única base de justificação de asserções de conhecimento. E a verdade é aquilo que emerge de longos processos de conversação, e não uma revelação do ser. O mais fundamental, segundo Charles Guignon, é que as interpretações rortyanas de Heidegger teriam em vista na verdade as ideias de Derrida, afirmando assim um textualismo forte onde os signos referem-se apenas a outros signos, sem a necessidade de revelação do ser. Heidegger, segundo Guignon, não aceitaria sem reservas as leituras de Rorty, uma vez que ele tende a privilegiar os jogos de linguagem como *locus* para a justificação de nossas crenças, e um textualismo liberto de qualquer constrangimento abrindo o campo de possibilidades para a interpretação. Sendo que esta última noção seria uma adoção da concepção de linguagem pós-estruturalista que Rorty usa como filtro em suas leituras de Heidegger (GUIGNON, 1986, p. 410).

Para Steve Bouma-Prediger, Rorty usa Gadamer no intuito de abandonar por completo todo empreendimento epistemológico em favor de um tipo de hermenêutica. A ideia principal seria que a filosofia-enquanto-epistemologia, depurada das noções de “teoria representacionista do conhecimento” e “verdade como correspondência” (noções atualmente incorporadas na filosofia analítica), torna-se um tipo de hermenêutica. O que interessa a Bouma-Prediger, no entanto, é sublinhar que “Rorty selectively appropriates Gadamer’s thought for his own neo-pragmatist aims and concerns, thereby disguising some important differences between them” (BOUMA-PREDIGER, 1989, p. 313).

Uma característica centralizadora do neopragmatismo rortyano, para Bouma-Prediger, é seu antiessencialismo quanto às noções de verdade, conhecimento e linguagem; antiessencialismo cuja marca distinta é o afastamento de toda metafísica. O pragmatismo, dessa forma, é um repúdio a qualquer tipo de dualismo (fato/valor, realidade/aparência,

verdade/justificação, etc.), reforçando nosso senso de contingência e comunidade. Assim, “Rorty’s pragmatism is characterized by an anti-essentialist, anti-dualist, and dialogical mode of inquiry” (BOUMA-PREDIGER, 1989, p. 314). Rorty, portanto, está amplamente comprometido com um forte historicismo, repudiando qualquer perspectiva a-histórica de filosofia. Isto é, “Rorty adopts a radically historicistic viewpoint in which everything is historically rooted and embedded” (BOUMA-PREDIGER, 1989, p. 314). Um pragmatismo cujo centro é a *conversação*. É nesse contexto que a hermenêutica é funcional a Rorty, pois ela não envolve nenhum tipo de metafísica e resiste a qualquer “virada transcendental”. Ela simplesmente nomeia o processo de conversação que deveria caracterizar a investigação. A hermenêutica, para Rorty, não é um novo método, ou um novo meio de se obter conhecimento. Em Rorty ela descreve uma prática social em que há poucas convenções, em que a incomensurabilidade é a regra, não a exceção. É a simples esperança de manutenção da conversação e abertura à interpretação.

Embora Rorty e Gadamer adotem similarmente esse tom historicista antiobjetivista, a versão rortyana, segundo Bouma-Prediger, é muito mais radical: ele enfatiza o poder da particularidade (estranheza e ruptura), e o condicionamento sócio-histórico da razão – condições que, na perspectiva de Rorty, tornam supérflua a busca por fundamentos a-históricos ou por uma compreensão englobante, universal e finalista. O reconhecimento da historicidade por Gadamer, em sentido ontológico, representa a esperança de atingirmos uma compreensão genuína.

In short, for Rorty the acids of historicism dissolve any expectation of mutual understanding reached through argument or conversation, while for Gadamer there remains, even given the deliverances of historicism, a belief that argument and dialogue can in some non-trivial sense overcome the constraints of historical particularity (BOUMA-PREDIGER, 1989, p. 320-321).

Na esteira de Heidegger, Gadamer vê a verdade como uma manifestação do ser; a verdade seria uma propriedade de alguma coisa que a realidade revela. Sob o ponto de vista do pragmatismo de Rorty, a verdade não é algo superior ou diferente da justificação – e toda justificação é uma questão de prática social. Nesse sentido, a verdade é apenas um nome para determinadas frases que concordamos em chamar de “verdadeiras” em razão de nos ajudarem a lidar com a realidade. Com isso Bouma-Prediger demonstra o quão seletivo é Rorty em sua interpretação de Gadamer, o que leva a noções bastante distintas de hermenêutica e conversação. A conversação, para Gadamer, teria claramente um *telos*, qual seja, a concordância, ou minimamente a compreensão; enquanto para Rorty a conversação é seu próprio *telos*: “for Gadamer, the search for better self-understanding animates conversation.

For Rorty, the search for new and interesting self-expression motivates conversation” (BOUMA-PREDIGER, 1989, p. 322).

Dadas essas diferenças, tanto de Rorty em relação a Heidegger quanto em relação a Gadamer, Charles Guignon e Bouma-Prediger insinuam que Rorty estava mais interessado no estilo de crítica promovida por Derrida, a *desconstrução* (podemos denominá-la pós-hermenêutica), que especificamente na hermenêutica dos filósofos alemães. O caminho traçado por Rorty, de entrelaçar interpretações variadas de Heidegger e Gadamer recontextualizando-as a partir do pragmatismo de Dewey, “le lleva más allá de la hermeneútica, quizá hacia otros ámbitos próximos: los de la deconstrucción” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 92).

O que me interessa dar relevo nesse momento, porém, é o fato de Rorty ter se dedicado, ainda na década de 1970, a comparar essas duas culturas intelectuais, pragmatismo e hermenêutica. Seu objetivo era *interpretar* uma à luz da outra e ver como são compatíveis; seu objetivo era retomar um processo de conversação que foi suprimido quando da ascensão da filosofia analítica na América. E dado que a hermenêutica toma como cerne de suas preocupações a historicidade, como vimos com Heidegger e Gadamer, Rorty vislumbrou pontos de convergência entre essas culturas e meios de nutrir seu próprio antirrepresentacionalismo.

CAPÍTULO IV

A HISTORICIDADE ENQUANTO SÍNTESE DO HOLISMO PRAGMÁTICO E HERMENÊUTICO.

Nos capítulos precedentes procurei vislumbrar o horizonte a partir do qual o conceito de antirrepresentacionalismo de Rorty se apresenta como um antídoto contra as diretrizes a-históricas do pensamento analítico. Esse horizonte é formado pelo encontro entre o pragmatismo e a hermenêutica. Busquei destacar que em ambas as correntes a historicidade fundante de todo pensamento e prática dá corpo à crítica ao modelo fundacionalista moderno. Minha intenção era a de compreender como Rorty entre 1972 e 1979 elaborou em seus textos o princípio da historicidade e qual o impacto de sua reflexão na cultura intelectual americana.

Segundo o exposto no capítulo inicial deste trabalho, Rorty concluiu que o movimento analítico do século XX em filosofia desenvolveu-se de tal maneira que transcendeu e cancelou a si mesmo. Rorty se referia às teses de Quine e Sellars. A ideia de Rorty é que a combinação do ataque de Sellars ao “dado” e do ataque de Quine à distinção analítico/ sintético acarretou um colapso das distinções kantianas subjacentes e necessárias à filosofia analítica – ataques pragmaticamente orientados (RORTY, 1979).

Em seu percurso histórico, Rorty nos apresentou a filosofia como uma empresa essencialmente kantiana dependente de uma gama de distinções, cuja consequência seria um fundacionalismo atomístico protocientífico atualmente incorporado no programa da filosofia analítica. Essas pressuposições levaram a filosofia a ser desafiada de diferentes maneiras, sendo a mais importante, de acordo com a perspectiva de Rorty, o *holismo*: “an idea first encapsulated in Hegel’s statement that ‘the True is the whole’” (TARTAGLIA, 2007, p. 114). Essa linhagem hegeliana de pensamento conduziu pensadores a articularem argumentos holísticos de modo a extrair efeitos contrários a qualquer tentativa de cindir a experiência em elementos atômicos (tais como as intuições e conceitos kantianos), pois uma tentativa desse nível provocaria apenas uma abstração falsa e artificial de um todo unificado (TARTAGLIA, 2007). Transposto ao contexto linguístico, essa é basicamente a mensagem hegeliana que Rorty encontrou em Quine e em Sellars.

Nos inícios do século XX, Rorty nos conta, dois grandes filósofos estavam unidos em prol daquela causa kantiana, a saber, Russell e Husserl. Ambos dedicaram-se à tarefa kantiana

de encontrar um nicho onde a filosofia poderia pacificamente coexistir com a ciência empírica, e ser praticada com similar seriedade, pureza e rigor (RORTY, 1979). Em sua história da filosofia, Rorty considera adequado alegar a existência de uma afinidade kantiana no fato de Russell e Husserl afirmarem ter descoberto um método filosófico novo e rigoroso para revelar verdades estruturais, isto é: no caso de Russell a análise lógica da estrutura da linguagem, e no caso de Husserl a análise fenomenológica da estrutura da consciência (TARTAGLIA, 2007). Contrários a esse programa de fundamentação, surgiram dois grandes rebeldes: Wittgenstein e Heidegger, “philosophers who Rorty thinks of as having brought holism and historicism home to roost after a brief neo-Kantian interlude” (TARTAGLIA, 2007, p. 115). Com isso, Rorty municiava-se com as mais variadas armas (o holismo pragmático, o holismo pós-analítico e o holismo hermenêutico) para iniciar sua luta contra as abordagens atomistas e a-históricas da filosofia.

Há, contudo, uma dificuldade: no período recortado neste trabalho, Rorty não faz uma referência direta e explícita à historicidade, muito embora ele a afirme de forma contundente. A hipótese deste capítulo é que Rorty afirma a historicidade através do seu holismo. O holismo em Rorty parece ser uma afirmação robusta da historicidade. O holismo, para Rorty, é uma maneira antifundacionalista e historicista de encarar a linguagem e o conhecimento. O holismo dá primazia ao mundo público intersubjetivo, cultural e historicamente determinado. O holismo, dessa forma, seria para Rorty a cartada final por sobre os desígnios a-históricos e dualistas da epistemologia representacionalista. Por um lado, Rorty extrai do pragmatismo um holismo que prioriza o mundo público, o todo situacional, a comunidade e a experiência social; por outro lado, ele busca o holismo do círculo hermenêutico que enfatiza a relação entre a parte e o todo, nossa relação com o passado e afirma a temporalidade do ser-no-mundo. Rorty reúne essas duas matrizes intelectuais sintetizando-as com o holismo linguístico derivado de Quine, Sellars, Wittgenstein e Davidson.

4.1. A perspectiva holística de Richard Rorty

Rorty divide os filósofos entre atomistas e holistas. Segundo sua concepção, os filósofos atomistas são caracterizados em função de sua ambição de explicar como a “mente” e a “linguagem” funcionam. Nas palavras de Rorty:

Atomists think that by breaking mind and language down into parts we can get psychology in touch with neurology in roughly the same way that chemistry has been brought together with physics and biology with chemistry. They find it useful and important to say that the mind is, in some important sense, the brain. So they spend much of their time explaining how beliefs and meanings can reside within the collection of physical particles which is the human central nervous system (RORTY, 2007, p. 176-177).

O atomismo toma as partes como os constituintes ontológicos básicos ou como unidades epistêmicas. Nesse sentido, as partes são fixadas em seus conteúdos e não podem ser afetadas pelo contexto. Na ontologia essas partes podem ser caracterizadas como “átomos”, no sentido de as partes elementares constituintes da realidade última. “In semantics such parts could be the basic bearers of meaning. In epistemology they may come in form of justified beliefs or in form of reasons for justification” (POTRČ e STRAHOVNIK, p. 02).

Atomistas, como destaca Rorty, veem a si mesmos como isolando fatos que podem ser estudados sem referência à história. Holistas, por outro lado, estão mais interessados nas mudanças históricas que em isolar elementos da linguagem para explicar a racionalidade humana. Holistas são historicistas porque estão mais interessados em explicar “how certain organisms managed to become rational by telling stories about how various different practices came into being” (RORTY, 2007, p. 176). O atomismo, no entanto, manteve-se amplamente incontestado entre os filósofos analíticos do século XX. Atomismo cujas premissas foram lançadas por Russell postulando a ideia que se a filosofia deveria se manter analítica, então deveria haver algumas pequenas entidades pelas quais as grandes coisas poderiam ser analisadas ou decompostas. A análise filosófica ao nível pretendido por Russell, segundo Rorty, exigiria a existência de coisas tais como “conceitos” ou “significados” que poderiam ser isolados e tratados como elementos de nossas crenças (RORTY, 2007).

Há cerca de cinquenta anos, contudo, teve início uma reação holista contrária aos desígnios atomistas da filosofia analítica – reação desencadeada justamente com a publicação dos trabalhos de Wittgenstein (o das *Investigações*), de Quine e Sellars²⁹. Tal reação holista, para Rorty, tem seu corolário com as dúvidas lançadas por Wittgenstein sobre a ideia de uma teoria do significado e com Quine ao zombar da noção mesma de que haveria entidades independentes e isoláveis denominadas “significados” associadas a expressões linguísticas.

Esse tipo de reação fez com que muitos atomistas suspeitassem que o holismo estaria a colocar a própria ideia da filosofia analítica em perigo. Os filósofos analíticos nutriam uma cara esperança de que Russell e seus seguidores colocariam a filosofia no caminho seguro da

²⁹Ver capítulo I, tópico 1.2.

ciência. Essa foi, segundo Rorty, “one of the reasons they resist holism is the fear that if they walk away from the natural scientists in the direction of the historians they will open the gates to obscurantism” (RORTY, 2007, p. 181).

Os holistas, por contraste, não consideram mais digno moralmente ou relevante epistemologicamente um questionamento sobre o funcionamento da mente e da linguagem do que um questionamento sobre como nossas práticas conversacionais funcionam. Como se expressa Rorty: “so they think that the best we can do in the way of understanding how mind and language work is to tell stories” (RORTY, 2007, p. 181). Os holistas, segundo Rorty, consideram a filosofia como mais uma área da cultura, e desconfiam da ideia de que a filosofia possa se tornar algum tipo superior de disciplina (que julga as outras áreas da cultura – uma supervisora) ao ser colocada no mesmo âmbito da ciência, pois essa ideia permanece plausível apenas se os conceitos e significados forem considerados isoláveis das práticas e da história. Os holistas, para Rorty, são aqueles filósofos que levam Hegel a sério, pois, como ele mesmo o diz:

Hegelians are inclined to substitute questions about what makes *us*, in our time and place, special for questions about what makes human beings in general special. They replace questions about what we share with every human everywhere with questions about how we differ from our ancestors and how our descendants might differ from us. They think of philosophy not as a matter of fitting together pieces of a puzzle but of reinterpreting and recontextualizing the past (RORTY, 2007, p. 182).

É nesse contexto que Rorty associa sua postura holista à postura historicista. Postura que mantém uma correlação com a hermenêutica: “the term ‘hermeneutic’ signals a shift of interest from what can be gotten right once and for all to what can only be reinterpreted and recontextualized over and over again” (RORTY, 2007, p. 182). Esse tipo de pensamento (holista-historicista) enfatiza que a resposta mais útil a perguntas sobre um conceito é contar histórias sobre as maneiras pelas quais os usos de um determinado aglomerado de palavras foram modificados no passado, como um prelúdio para a descrição das diferentes formas em que essas palavras estão sendo utilizadas atualmente. Holismo cuja origem advém de Dewey, Wittgenstein e Heidegger, pensadores que batem sempre na mesma tecla holística-historicista “that words take their meanings from other words rather than by virtue of their representative character, and the corollary that vocabularies acquire their privileges from the men who use them rather than from their transparency to the real” (RORTY, 1979, p. 368). Linhagem de pensamento que, segundo Rorty, é apoiada por argumentos da seguinte forma:

We will not be able to isolate basic elements except on the basis of a prior knowledge of the whole fabric within which these elements occur. Thus we will not be able to substitute the notion of “accurate representation” (element-by-element)

for that of successful accomplishment of a practice. Our choice of elements will be dictated by our understanding of the practice, rather than practices being “legitimated” by a “rational reconstruction” out of elements (RORTY, 1979, p. 319).

Essa linha holista de argumentação, antifundacionalista e pragmatista (cuja expressão encontramos em Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson e no pensamento hermenêutico), diz que nunca estaremos aptos a evitar a historicidade radical do círculo hermenêutico: “the fact that we cannot understand the parts of a strange culture, practice, theory, language, or whatever, unless we know something about how the whole thing works, whereas we cannot get a grasp on how the whole works until we have some understand of its parts” (RORTY, 1979, p. 319).

O holismo característico tanto do pragmatismo quanto da hermenêutica forneceu os instrumentos necessários a Rorty em sua luta contra o encapsulamento a-histórico da cultura intelectual americana sob os auspícios da filosofia analítica. A historicidade ressaltada por esse híbrido holístico de tradições filosóficas separadas foi sintetizada por Rorty durante a década de 1970. Como tentei ressaltar na história intelectual esboçada nos capítulos anteriores, a historicidade, de uma forma ou de outra, formava o centro das preocupações daqueles filósofos, sendo Dewey e Heidegger de maneira especial os heróis de Rorty.

Nesse sentido, Rorty se sentia bastante confortável para reunir implicações holísticas dos mais variados pensadores, representantes da filosofia analítica e continental: Williams James, Nietzsche, Davidson, Gadamer, Putnam, Derrida, Dewey e Heidegger. Para Rorty, a característica comum a esses filósofos é seu antidualismo e conseqüente holismo. Um modo de pensar que sublinha as *relações*. Esses filósofos, segundo Rorty, “are trying to replace the world pictures construed with the aid of the Greek oppositions with a picture of a flux of continually changing relations” (RORTY, 1999b, p. 47). Um efeito imediato da historicidade inerente ao holismo aqui destacado, de acordo com Rorty, é nos levar a colocar de lado a distinção entre sujeito e objeto, entre elementos do conhecimento humano adicionados pela mente e aqueles elementos adicionados pelo mundo, nos ajudando, portanto, a por de lado a teoria da verdade como correspondência (RORTY, 1999b).

Ao dar primazia às relações, o holismo pragmático-historicista de Rorty desemboca em uma concepção de conhecimento cujo núcleo é a temporalidade e a historicidade. Enquanto a maioria dos filósofos sustenta que nossas relações epistêmicas devem se pautar por suas condições de verdade ou falsidade, tratando as relações entre nossas crenças ou proposições e seus objetos como atemporais, Rorty vislumbrou na historicidade derivada do holismo hermenêutico e pragmático a temporalidade como interna às relações epistêmicas.

Os atomistas (empiristas fundacionalistas ou filósofos analíticos) tomam o conhecimento como uma relação estática entre um juízo e uma percepção imediata, ou como uma relação também estática entre tal juízo e uma massa de crenças sociolinguísticas: o conhecimento, assim, é tomado como uma representação acurada. Ao colocar a historicidade como o centro das relações epistêmicas, o pragmatismo de Rorty redescreve o conhecimento como a concorrência (relação) entre partes de um campo infinito de práticas – todas situadas e determinadas pelo tempo e pela história. Nesse sentido, o conhecimento é apenas o que esse tipo de relação é: uma relação histórico-temporal entre práticas passadas e atuais e não uma relação estática e atemporal. A temporalidade e a historicidade passam a dar corpo ao conhecimento: “it is temporal because it is in its form a process of being guided through time from past to a future experience. It is historical because the process is made up only that historical content involved in being so guided (KOOPMAN, 2009, p. 109).

Assim, o pragmatismo que Rorty elabora na década de 1970, cuja síntese nos foi apresentada em *Philosophy and the Mirror of Nature*, desvia-se das tentativas da tradição filosófica (atomisticamente orientada) de oferecer explicações filosóficas universalizantes de relações (singulares) de conhecimento em favor dos contextos históricos e culturais nos quais nossas práticas epistêmicas se desenvolvem. O pragmatismo de Rorty procurou exonerar-se das dificuldades inerentes à tradição filosófica voltando sua atenção às implicações holistas da linguagem. Esse traslado o capacitou a apresentar mais claramente as relações epistêmicas antes como históricas que fundacionalistas. Daí a importância e centralidade que Rorty atribui à hermenêutica de Gadamer em 1979, pois ao incorporarmos suas teses, a consequência imediata, segundo Rorty, é substituímos o fundacionalismo pelo historicismo (RORTY, 1979).

Rorty entreviu no pragmatismo de Dewey e James (mais que em qualquer outro filósofo) aqueles que primeiro nos fizeram perceber o quanto o fundacionalismo representacionista estigmatiza nossas concepções epistêmicas com problemas epistemológicos intratáveis (atomismo a-histórico) que devemos procurar dissolver e não resolver. Mas foi apenas na base de interação entre pragmatismo e hermenêutica que Rorty pôde executar sua tarefa historicista. Se, por um lado, Dewey é o grande nome por trás do pensamento rortiano, por outro está Gadamer, aquele que tomou a hermenêutica como uma reação contra a filosofia da experiência fundacionalista de Edmund Husserl. Gadamer argumentou que a melhor maneira de se evitar o fundacionalismo fenomenológico era redescrever a experiência em termos históricos. Ele argumenta ainda que uma redescoberta a

esse nível poderia ser feita apenas se a experiência fosse redescrita segundo parâmetros holísticos linguísticos.

Dessa forma, segundo Colin Koopman, não foi acidental Rorty ter feito um uso extensivo e intensivo de Gadamer em *Philosophy and the Mirror of Nature*. Rorty e Gadamer, afirma Koopman, compartilhavam uma notável semelhança ao afirmarem que as implicações holistas e historicistas da virada linguística são essenciais para se evitar o fundacionalismo (KOOPMAN, 2009). Nas palavras de Koopman,

Gadamer's argument against foundationalist epistemology, like Rorty's, took its cue in part from Heidegger's radicalization of the basic hermeneutic situation. This radicalization consisted in showing that all understanding is historically situated such that temporal finitude is taken as a basic content for human understanding (KOOPMAN, 2009, p. 122).

Essa perspectiva, sob a ótica de Rorty, nos capacita a ver que as tentativas atomistas a-históricas fundacionalistas de fixar as bases do conhecimento em algo universal e atemporal são não apenas infrutíferas, mas também desnecessárias, pois tal perspectiva enfatiza a historicidade radical de toda relação de conhecimento.

O holismo e conseqüente historicismo derivados da virada linguística libertaram o pensamento das amarras do fundacionalismo representacionalista. Perspectiva cujo corolário era a da mente como um lugar privilegiado de representações que correspondem à realidade mesma das coisas. O programa holístico encara a linguagem não como atos proposicionais estanques, cujo valor de verdade e significado seriam relativos à sua capacidade de oferecer retratos do mundo recortados enunciado por enunciado. Em sentido pragmatista, a linguagem é um ato situado, um modo de comportamento – ela é um todo unificado determinado por práticas sociais e contextos culturais. Nesse sentido, da mesma maneira que as proposições, as sensações são produtos de circunstâncias e expressas em comportamentos comunicáveis entre interlocutores situados.

O holismo rortyano, derivado da junção entre pragmatismo e hermenêutica, dispensa a necessidade de um fundamento último capaz de mensurar e julgar todos os pontos de vista conflitantes, cujo resultado deveria ser confrontado com uma realidade estática. “No lugar do confronto e do referente comum, o pragmatismo holista sugere a hermenêutica, a interpretação situada e discutida da ação e da intervenção no mundo social e cultural” (ARAÚJO, 2001, p. 93). O pragmatismo holista afirma, portanto, a historicidade da razão e que toda prática é inseparável do tempo. Ao reconhecer que não há nada em geral subjazendo toda e qualquer prática epistêmica, o pragmatismo nos ajuda a reconhecer que há um vasto

estoque de práticas contingentemente acumuladas que devemos de algum modo manipular para obter sucesso em nossos processos cognitivos. E o mais fundamental: o pragmatismo holista nos ajuda a reconhecer que o conteúdo de nossas práticas é histórico-temporal. Práticas, segundo esse ponto de vista, são produtos da história, que produzem práticas individuais e coletivas em concordância com esquemas determinados pela história. As práticas são produtos e produtoras de história que não possuem existência isoladamente, mas apenas como todos unificados. Disso segue que “epistemic success and failure are internally attributed wholly within practices. This helps us see why there is little need for general philosophical account of what form knowledge must assume or what contents it must abide” (KOOPMAN, 2009, p. 111). É em razão disso que o pragmatismo holista afirma a historicidade de nossas práticas e do conhecimento, e não o relativismo.

Ao invés de tentar fundamentar o conhecimento em algo trans-histórico (a tentativa de isolar representações privilegiadas), o holismo de Rorty encara o processo cognitivo como uma prática de justificação social. Tal historicismo, segundo Rorty, nos leva a “explaining rationality and epistemic authority by reference to what society lets us to say, rather than the latter by the former” (RORTY, 1979, p. 174). O holismo de Rorty, nesse sentido, assume e afirma a máxima da historicidade que é relacionar “verdade” e “racionalidade” à comunidade e não a elementos transcendentais: “it claims that if we understand the rules of a language-game, we understand all that there is to understand about why moves in that language-game are made” (RORTY, 1979, p. 174).

Mas, como afirma Rorty, o tratamento holista, antifundacionalista e pragmático do conhecimento acima descrito, cuja expressão encontramos em Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars, Heidegger e Gadamer, é ofensivo a muitos filósofos, justamente porque eles abandonam a busca por uma fundamentação a-histórica e são considerados “relativistas”. Na ótica dos filósofos ofendidos, “holistic theories seem to license everyone to construct his own little whole – his own little paradigm, his own little practice, his own little language-game – and then crawl into it” (RORTY, 1979, p. 317). Rorty está do lado holista³⁰, portanto também um acusado de propagar o relativismo.

³⁰ “Obviously, I am in the holist camp” (RORTY, 2007, p. 181). “It will have by now become obvious that my own sympathies are with the holists, and with philosophers who tell stories rather than offering analyses” (RORTY, *apud* POTRČ e STRAHOVNIK, p. 02).

4.2. Rorty e alguns de seus críticos.

Como aludido nas páginas finais do capítulo 2 deste trabalho, as críticas dirigidas a Rorty são suscitadas em virtude de sua tentativa de fundir tradições historicamente separadas: a tradição “continental” e a “analítica”. Jogo de contraste e comparações cujo objetivo era dar corpo ao seu historicismo através de sua perspectiva holística.

Essas críticas têm início com a interpretação que Rorty oferece da obra de John Dewey. Sua leitura criativa, seletiva e, em certa medida, tendenciosa seria o sintoma da errônea descrição que Rorty elabora do pragmatismo. Uma importante frente crítica em relação à versão rortyana de Dewey se refere ao caráter construtivo e positivo do trabalho do filósofo de Vermont, em especial de sua metafísica (teoria da experiência) e epistemologia como formas de reformar ou mesmo reconstruir e não “superar” a tradição filosófica. A ênfase rortyana do lado “terapêutico” do pragmatismo de Dewey demonstraria a incapacidade de Rorty em dar conta da totalidade do pensamento deweyano – antes direcionado à reconstrução e reorganização global e não simplesmente à demolição da filosofia tradicional (RODRÍGUEZ, 2003).

Segundo essa crítica (GOUINLOCK, 1995), o pragmatismo de Dewey pretendia realizar um balanço crítico da noção de experiência característica do empirismo tradicional e substituir os conceitos de “necessidade” e “essência” pelos de contingência e instabilidade – uma prova de que Dewey não almejava acabar por definitivo com as categorias ontológicas ou epistemológicas tradicionais, mas apenas adaptá-las aos nossos tempos. Isto é: Dewey não ambicionava liquidar de uma vez por todas com a epistemologia, mas aproximá-la das práticas cotidianas e científicas e extrair consequências frutíferas para a filosofia, a ética e a política. Rorty pecaria, portanto, ao ser demasiado seletivo e enfatizar apenas os poderes destrutivos do pragmatismo de Dewey para a feitura de seu antirrepresentacionalismo. O pensamento deweyano alternaria entre o construtivismo e a crítica demolidora, buscando um meio termo entre o universal e o particular, entre o atemporal e o histórico, se esforçando, assim, em estabelecer uma relação bem mais complexa com a tradição que Rorty deixa transparecer: uma relação de mediação entre áreas historicamente separadas (GOUINLOCK, 1995).

Esse estilo de crítica avança ainda sobre a ideia da centralidade da noção de “método” em todos os aspectos do pragmatismo de Dewey, seu experimentalismo explícito e irrestrito e

sua filiação científica, destacando sua confiança na teoria e ciência social frente à “conversação infinita e sem argumentos” e “antifundacionalismo” de Rorty. Seu antirrepresentacionalismo rechaça qualquer definição da prática científica em relação a uma noção de “método” como o conjunto de regras que permite transcender contingências e aparências assim nos apresentando a realidade tal como ela é. Malgrado as evidências textuais, como afirma James Gouinlock, Rorty é renitente ao associar as consequências de seu antirrepresentacionalismo com o pragmatismo de Dewey. Para Rorty, o fervor metodológico de Dewey seria uma herança de juventude de sua exposição temporária às ciências naturais. Argumento, porém, que pouco convence seus críticos.

Como consequência desse tipo de associação renitente, Rorty pecaria também ao executar uma injustificada linguistização e poetização do pragmatismo de Dewey, que supõe um impedimento da plena compreensão do projeto deweyano pedagógico e democrático de engenharia política. Esse tipo de associação seria ilegítima, segundo Rodríguez, pois assimila a experiência comunicativa antes aos “jogos de linguagem” wittgensteinianos e à abertura de uma concepção pragmático-poética que a uma noção verificacionista ou referencialista do fenômeno da linguagem.

Muito embora essas críticas sejam justas e em grande medida acertadas, a interpretação rortyana do pragmatismo de Dewey não pretendia ser a única possível. Considero a perspectiva de leitura dos textos de Dewey oferecida por Rorty tão defensável como tantas outras, com a vantagem de que promove uma atualização dos princípios do pragmatismo deweyano, assim permitindo colocá-lo em uma franca discussão com a filosofia europeia contemporânea. Nesse sentido, creio ser justo afirmar que Rorty estava interessado na vitalidade do pragmatismo e não em transcrever sua essência ponto a ponto. Ao ressaltar determinadas ideias e abandonar outras (como, por exemplo, a noção de “método” tão cara a seus críticos), Rorty não pretendia alardear uma espécie de relativismo tolo renunciando a critérios de avaliação e progresso, mas simplesmente abandonar uma noção regulamentadora, formal e transcendental desses critérios. O que me interessa destacar, e aqui faço coro junto a Gabriel Rodríguez,

es que Rorty no parece especialmente preocupado por la fidelidad de su imagen de Dewey, o la pureza de su pragmatismo: más bien podemos verlo como interesado en reconstruirlo desde otras fuentes, redescribirlo y recontextualizarlo en outros entornos novedosos, como el de la filosofía postnietzscheana europea (Foucault, Derrida) o la teoría crítica (Habermas)” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 200).

Rorty faz com Dewey o mesmo que com Heidegger, Gadamer, Derrida ou Davidson: o recontextualiza; acentua determinados efeitos de sua obra e marginaliza outros; desenvolve certos temas que ajudam a manter sua conversação com outros pensadores contemporâneos com o objetivo de imprimir-lhes uma direção determinada. Tal recontextualização, como procurei dar relevo no capítulo anterior, se deu em relação à hermenêutica: um esforço de jogar tradições culturais uma contra a outra, vislumbrando no pragmatismo e na hermenêutica parceiros de uma conversa antirrepresentacionista e antifundacionista cujo objetivo era o reforço do princípio da historicidade (e não do relativismo) como a base de nossas práticas epistêmicas, morais e políticas.

Outra sequência de críticas às implicações do antirrepresentacionismo de Rorty que merece destaque nos é fornecida por Richard J. Bernstein. Os apontamentos críticos de Bernstein têm início com sua avaliação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, ressaltando a importância desse texto na filosofia americana recente. Para Bernstein, Rorty escreveu um dos livros mais importantes e desafiadores publicados por um filósofo americano nas últimas décadas. Desde Dewey e James que não assistíamos a uma crítica tão devastadora da filosofia profissional como a provocada pelo seu antirrepresentacionismo e consequente afirmação da historicidade. Mas em profundo contraste com James e Dewey (que pensavam que uma vez posto a descoberto a esterilidade e artificialidade do profissionalismo que enredava a atividade filosófica, ainda restaria um importante trabalho a ser realizado pelo filósofo), Rorty nos deixa em um estado bem mais ambíguo e indefinido (BERNSTEIN, 1986).

A acusação de Bernstein é que Rorty não é claro o suficiente sobre o que vem depois da Filosofia, no que de fato consistirá a sociedade “pós-filosófica”, que papel desempenharão a reflexão e a crítica referidas não somente a problemas práticos de tipo social e cultural, mas também relacionadas ao oceano de temáticas que se denomina “filosofia”. Segundo Bernstein, Rorty, em *Philosophy and the Mirror of Nature*, por um lado, realiza um exame minucioso dos principais assuntos e controvérsias da filosofia analítica, demonstrando que as últimas padecem da doença de petição de princípio e, por isso, as abandona sem lhes dar uma solução adequada; por outro lado, em complemento ao primeiro movimento, Rorty realiza uma reconstrução histórica das condições socioculturais que favoreceram a gênese daquelas controvérsias e as colocaram no primeiro plano da reflexão filosófica, as transformando em padrões definidores do que seriam os “problemas filosóficos” exclusivos e hegemônicos. Essa estratégia, para Bernstein, deixa claro que Rorty se nega a entrar no jogo da “filosofia normal” e se dedica a um estilo mais bem qualificado de “desconstrutivo”. Nesse sentido, Bernstein

afirma que o principal objetivo do ataque antirrepresentacionista de Rorty é atingir qualquer forma de filosofia sistemática cuja convicção é que existem fundamentos reais que a filosofia deva descobrir, e que a filosofia como disciplina pode transcender a história e erigir uma matriz neutra e permanente capaz de produzir e julgar qualquer forma de conhecimento (BERNSTEIN, 1986).

O antirrepresentacionismo que Rorty cunha na década de 1970 e nos apresenta em *Philosophy and the Mirror of Nature*, segundo Bernstein, aposta na historicidade derivada da hermenêutica como um antídoto contra o fundacionalismo em favor da conversação aberta e fluida, uma conversação, no entanto, que não visa a busca por uma fundamentação última, mas sim a busca por meios de sempre nos redescrevermos: a busca por novos contextos experienciais que favoreçam a plena edificação dos sujeitos envolvidos em práticas conversacionais. Apesar de podermos compreender essa tese rortyana como uma variante da máxima peirceana de não bloquear o caminho da investigação, Bernstein detecta nela um problema: a obsessão de Rorty com as metáforas fundacionais das quais pretende livrar tanto a filosofia quanto a cultura ocidental. Isto é, para Bernstein, Rorty de alguma forma deixa transparecer em seu texto o péssimo hábito de estabelecer o discurso em termos de disjunções excludentes – aquelas mesmas disjunções que caracterizam a tradição metafísica e epistemológica (BERNSTEIN, 1986).

Essa crítica demonstraria que Rorty não apenas teria sucumbido à lógica das disjunções excludentes (que ele mesmo julgava ter abandonado), mas também que ele permaneceria a meio caminho de assumir uma posição claramente antifundacionista e antirrepresentacionista em epistemologia. “Puesto que, aun dándose cuenta de que los criterios epistémicos, morales y políticos vienen determinados por los contextos sociohistóricos, no entiende que el verdadero problema reside en distinguir buenos o adecuados de los malos o inadecuados” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 215). Para Richard Bernstein, dessa forma, a constatação da historicidade e contingência não basta para determinar quais práticas sociais e epistêmicas devem ser conservadas, quais devem ser modificadas e quais devem ser eliminadas: para tanto necessitamos da argumentação.

A proposta que Rorty nos expõe com seu antirrepresentacionismo, segundo Bernstein, pode nos seduzir, mas seus excessos lúdicos e retóricos mascaram sérias dificuldades ou tensões em seu pensamento. A despeito de sua inestimável contribuição à revitalização filosófica do pragmatismo, Rorty corre o risco de cometer o mesmo erro que algumas vezes cometeram seus predecessores (Nietzsche, James, Dewey, Heidegger, etc.):

descartar na lata de lixo as ferramentas analíticas e conceituais da filosofia que são de grande utilidade e eficácia para se encarar e clarificar problemas de ordem teórica e prática, em virtude de um holismo bruto e indiferenciado (BERNSTEIN, 1986).

Não obstante toda a sua disposição crítica em relação ao antirrepresentacionalismo de Rorty, Bernstein se mostra bastante compreensivo quanto à declaração de guerra de Rorty à filosofia hegemônica nos últimos cinquenta anos nos Estados Unidos: a filosofia analítica e a epistemologia. Dessa maneira, Bernstein ressalta que sua importância se assenta no fato de ele ter promovido uma oxigenação da atmosfera filosófica americana, cujo ar tinha se tornado demasiado rarefeito. Rorty foi aquele que deu forma a esse descontentamento geral com as imposições da filosofia analítica. Ele foi um transgressor deliberado dos limites discursivos delimitados pelos princípios lógico-analíticos. Sua estratégia foi a de mostrar que o programa lógico-epistemológico-analítico, que marginalizou tantas outras correntes filosóficas lançando mão de táticas de exclusão, se tornou ele mesmo remoto e marginal à conversação da humanidade e que sobreviveu à sua relevância social.

As reações contrárias ao enfrentamento de Rorty da filosofia analítica (luta aguçada em virtude dos recursos conceituais e estilísticos que lhe são próprios), explica Bernstein, têm sido negativas no âmbito de filósofos acostumados à atmosfera rarefeita daquela tradição. No entanto, Bernstein atesta que o que lhe parece mais relevante e louvável no enfrentamento rortiano não é esse descontentamento, mas a enorme difusão e publicidade de Rorty entre os filósofos mais jovens e intelectuais alheios à filosofia (cientistas sociais e humanos em geral, críticos literários, etc.). A supervalorização desse descontentamento conduz a uma forma ressentida e negativa de caracterização das consequências do antirrepresentacionalismo de Rorty. Caracterização cujos termos mais recorrentes são: “historicismo”, “ceticismo”, “relativismo” e “nihilismo”. Termos que Bernstein encara de forma resoluta no afã de exorcizá-los adotando a tática da matização.

Frente à objeção negativa de que o antirrepresentacionalismo de Rorty seria propagador de uma espécie de “historicismo” irresponsável, um tipo de determinismo histórico que identifica a História como uma disciplina fundacional, à qual caberia estabelecer os critérios últimos para se compreender o resto da cultura, Bernstein alega que a contribuição historicista de Rorty nada tem que ver com esse sentido simplista determinista. Seu historicismo propõe uma visão wittgensteiniana da linguagem e de nossas práticas: os jogos de linguagem e nossas práticas (epistêmicas, éticas e políticas) surgem e desaparecem sem

corresponder a uma problemática perene, mas emergem sempre de acordo com demandas situadas historicamente. O fator diferencial aqui é, portanto, a temporalidade.

Da mesma forma, segundo Bernstein, aquilo que se define como o ceticismo em Rorty não seria mais que uma alternativa ao determinismo epistemológico – uma alternativa negativa. Negativa no sentido de que afirma a impossibilidade de se encontrar critérios sólidos e últimos sobre os quais estabelecer e fundamentar um conhecimento da realidade tal como ela é. No antirrepresentacionalismo de Rorty encontramos a ideia que uma vez colocadas de lado as noções de “critérios sólidos e permanentes” e de “conhecimento da realidade em si” como parâmetros de nossas atividades de investigação a problemática do ceticismo desaparece, pois não haveria mais motivos para sermos céticos. Como destaca Gabriel Rodríguez, “el ‘escepticismo’ de Rorty es la expresión de la futilidade de la búsqueda de fundamentos epistemológicos ahistóricos o marcos neutrales y permanentes para la investigación” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 214).

No que tange à acusação de relativismo, a linha argumentativa de Bernstein é análoga à anterior. Para ele, a historicidade derivada e afirmada pelo antirrepresentacionalismo de Rorty não supõe o “vale tudo” irresponsável do relativismo ingênuo. Há, antes, uma conjetura bastante sóbria: a percepção de que os processos através dos quais se atribuem veracidade e racionalidade aos enunciados científicos e postulados morais dependem de práticas sociais e discursivas cambiáveis de acordo com tempo – práticas às quais esses enunciados e postulados se conformam e são avaliados. Para Gabriel Rodríguez, isso significa dizer que de acordo com o antirrepresentacionalismo de Rorty os valores de verdade e racionalidade são internos ao paradigma ou sistema de investigação vigente, e não dependentes de uma realidade detentora de propriedades intrínsecas não relacionais. “Esta afirmación es una constante del pragmatismo, presente en las teorías de la investigación de Peirce y Dewey, o en la teoría de la verdad de James. En pocas palabras: no se puede hablar de una ‘verdad’ al margen de la comunidad de investigadores que producen y discuten teorías” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 214).

Quanto ao niilismo que alguns detratores afirmam permear as teses de Rorty, Bernstein acertadamente sustenta que essa é uma acusação corriqueira dentre aqueles que não conseguem imaginar a moralidade sem a pressuposição de fundamentos sólidos e transcendentais. Tal acusação pesaria sobre Rorty por ele reconduzir a moralidade ao âmbito da liberdade e responsabilidade humanas sem instâncias teológicas ou metafísicas superiores (BERNSTEIN, 1986).

Destarte, Bernstein nos ajuda a pensar que os supostos espectros conjurados pelo antirrepresentacionalismo de Rorty têm a capacidade de nos assustar apenas se nos mantermos crédulos em relação à existência de “fundamentos sólidos, últimos e a-históricos”; apenas se seguirmos atados à ansiedade moderna que nos obriga a escolher entre a fundamentação (critérios neutros e atemporais) e a nulidade (a contingência e a historicidade): trata-se de uma lógica (epistemológico-moderna) excludente que não permite formulações alternativas à fundamentação. A afirmação rortyana da historicidade, seu interesse terapêutico, é de nos ajudar a ver através dessa lógica moderna (atualmente encarnada na filosofia analítica).

Humberto Eco foi outro pensador que investiu criticamente contra as implicações do holismo de Rorty. No corpo das *Tanners Lectures* de 1990 (sob o título *Interpretação e Superinterpretação*), Rorty buscou persuadir o público a abandonar a aspiração fundacionalista que guiou a tradição epistemológica ocidental e determinou os caminhos do processo de interpretação, a saber, a rígida distinção entre “interpretação” de um texto e seu “uso”. Essa distinção, segundo Rorty, conduz à ideia que o texto tem uma “natureza” e que a o papel da interpretação é de algum modo esclarecer essa natureza. O fervor holista-historicista de Rorty insiste no abandono dessa noção. Para ele, a tentativa de descobrir “como um texto funciona” ou “o que é realmente um texto” é uma tentativa de escapar do imperativo historicista de sempre se produzir novas interpretações de acordo com as circunstâncias. E isso, segundo Rorty, significa dizer que “um texto tem apenas a coerência que por acaso adquiriu durante a última volta da roda da hermenêutica” (RORTY, 2005b, p. 115). O holismo de Rorty, portanto, desconfia de qualquer propriedade intrínseca, não relacional.

As críticas de Eco a Rorty questionam o teor antirrealista de seu holismo. Para Eco há um referente para toda interpretação que deve ser respeitado. Apesar de Eco concordar com Rorty que “toda propriedade que imputamos é não-intrínseca, mas relacional” (ECO, 2005, p. 168), ele se recusa a acatar o antirrealismo de Rorty. Nas palavras de Eco: “dizer que não existe *Ding an Sich* e que nosso conhecimento é situacional, holístico e construtivo não significa que quando falamos não estamos falando de algo. Dizer que esse algo é relacional não significa que não estamos falando de uma *determinada* relação” (ECO, 2005, p. 168).

Eco entende que certo nível de objetividade no processo cognitivo seja assegurável através de uma triangulação entre o objeto de interpretação (o texto), o sujeito (o leitor) e a situação histórica de ambos. O consenso comunitário estabeleceria um paradigma mínimo de aceitabilidade de uma interpretação. O fundamental para Eco é evitar o relativismo que deriva

da postura de Rorty e “reconhecer que *não é verdade que tudo serve*” (ECO, 2005, p. 169); e que “assim como *pertinências impossíveis*, existem *pertinências absurdas*” (ECO, 2005, p. 171). Para Eco é, portanto, completamente possível se falar de graus de aceitabilidade (objetividade) para as interpretações na medida em que o consenso comunitário considera as hipóteses fundamentadas ou não. Nesse sentido, a pergunta “como funciona um texto?”, para Eco, não significa uma tentativa de escapar da historicidade que dirige a interpretação e toda prática epistêmica, mas permite compreender quais aspectos são mais ou menos relevantes para uma interpretação coerente. Eco pensa que o ceticismo de Rorty o fez esquecer que “entender como a linguagem funciona não diminui o prazer de falar, nem de ouvir o murmúrio eterno dos textos” (ECO, 2005, p. 174).

Mais um importante personagem que compõe o espectro crítico de Rorty é Jürgen Habermas. Desde a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, se iniciou uma profícua e instigante discussão entre esses dois filósofos que se distendeu até os últimos escritos de Rorty. Na perspectiva de Gabriel Rodríguez, havia entre eles um interesse crítico mútuo, uma estratégia consciente de diferenciação intelectual a partir da discussão. Preservando os pontos em comum, a conversação entre Rorty e Habermas enfatizava as diferenças filosóficas e o que elas implicavam na formação da identidade intelectual e política de ambos. Apesar das semelhanças, as diferenças são insuperáveis no que se refere a questões de metafilosofia e teoria ética. O arco filosófico de Habermas, segundo Rodríguez, diferencia-se do de Rorty por ser uma filosofia pragmática porém universalista, do tipo que no se resigna a eliminar de seu vocabulário conceitos como “validez”, “razão” e “argumento” (RODRÍGUEZ, 2003).

Acentuando-se as diferenças, Rorty e Habermas são argutos antagonistas com perspectivas diametralmente opostas, inimigos irreconciliáveis marcados por uma inequívoca tomada de posição na disputa entre modernos e pós-modernos. Com efeito, destaca Gabriel Rodríguez, esses filósofos forma duas imagens alternativas e excludentes da prática filosófica: Habermas estabelece um viés sistemático, transcendental, fundacionalista e unitarista; Rorty, por outro lado, assume uma perspectiva terapêutica, estetizada, contextual, historicista, antifundacionalista e plural. Em Habermas, o filósofo nos aparece como um cientista social rigoroso e imparcial, guardião da racionalidade moderna; em Rorty o filósofo é visto como um poeta vigoroso, um crítico da cultura, preocupado com a formação de novos vocabulários e descrições alternativas. (RODRÍGUEZ, 2003).

Habermas debateu e desferiu comentários críticos sobre as propostas historicistas antirrepresentacionistas de Rorty com o objetivo geral de mostrar uma imagem bastante distinta a respeito do papel e função de uma perspectiva pragmática da linguagem. Habermas não vincula a ascensão de uma pragmática holística da linguagem com o fim da metafísica e a liquidação do universalismo. Bem ao contrário disso, ele situa Rorty como em contraposição à sua intenção de reconduzir a pragmática linguística a um programa moderno de fundamentação universal do conhecimento. Nesse sentido, Habermas toma a desconstrução historicista rortyana da filosofia analítica e epistemológica com bastante reserva. Para ele, Rorty realizou sua tarefa de modo excessivamente simplificado, o que implica uma carência frente às sucessivas reformulações da questão sobre a fundamentação. Sua escolha por ancorar-se no pragmatismo e na hermenêutica, o fez esquecer a existência e potencialidade de outras vertentes críticas do transcendentalismo kantiano – vertentes que apesar de tudo não se dirimem da responsabilidade de estabelecer parâmetros de racionalidade. Em seu percurso, diz Habermas, Rorty abriu mão da preocupação pelas manifestações da consciência em favor da acentuação das virtudes da ação e fala situadas contextualmente. A questão que deve ser posta, segundo Habermas, é se as mudanças efetivadas por Rorty são realmente compatíveis com o pragmatismo e a hermenêutica ao renunciarem à pretensão racional do pensamento filosófico (HABERMAS, 2004).

Voltando sua atenção para a virada pragmática contra o universalismo metafísico, Habermas ocupa-se com o historicismo e contextualismo de Rorty. O neopragmatismo rortyano, nos explica Habermas, é “a versão mais sofisticada do historicismo atual” (HABERMAS, 2005, p. 54). Historicismo cuja origem remonta à revolta antiplatônica contra a substituição dialética das contingências do destino (mito) pelas necessidades lógicas (*lógos*). Atitude que “alimentou uma desconfiança antiplatônica em relação à autoridade dos universais abstratos” (HABERMAS, 2005, p. 57). O objetivo geral da revolta antiplatônica era denunciar um idealismo que hipostasia suas próprias construções como algo “dado”. O problema com a filosofia antiplatônica, historicista e contextualista (todos termos intercambiáveis) é que ela é cúmplice do idealismo metafísico, pois ela (similarmente ao idealismo metafísico) insiste em uma visão extrema da realidade e não possibilita a medição entre os polos distintos. Nas palavras de Habermas: “o nominalismo estimulou novamente o próprio desejo que o idealismo tinha antes realizado – ou seja, o desejo não apenas de enfrentar criticamente as contingências recuperadas, mas também de lidar com elas” (HABERMAS, 2005, p. 57). Se, por um lado, a metafísica tem advogado pela unidade sobre a

pluralidade, o contextualismo faz o inverso dando primazia ao último sobre o primeiro, sem se desvincular das distinções.

A tentativa radical de eliminar toda abstração e idealização, ou todo conceito de verdade, de conhecimento e de realidade, que transcenda o *hic et nunc* local, incidiria em autocontradições performativas. Você não pode reduzir todos os universais a particulares, todos os tipos de transcendência à imanência, o incondicional ao condicional, e assim por diante, sem pressupor essas mesmas distinções – e sem tacitamente fazer uso delas (HABERMAS, 2005, p. 58).

O historicismo de Rorty, afirma Habermas, não é diferente, não consegue ser a exceção à regra descrita acima: seu historicismo não escapa do jogo de vaivém do platonismo e antiplatonismo e distinções subjacentes a esse jogo. “Rorty simplesmente recomenda que escolhamos sair do jogo inteiro do platonismo e do antiplatonismo. [...] Somos advertidos a nos livrar dos dualismos que devemos à nossa herança platônica, e a desistir de distinções metafísicas equivocadas” (HABERMAS, 2005, p. 74-75). Essa demanda de substituição do vocabulário que herdamos, segundo Habermas, “promete uma versão mais radical e mais consistente do contextualismo, e dá a Rorty um lugar singular na discussão atual” (HABERMAS, 2005, p. 75). A questão é, para Habermas, se o antirrepresentacionalismo de Rorty consegue dar cabo dessa tarefa sem se render àquele vocabulário e àquelas distinções. A resposta de Habermas é que “enquanto pretendente a fazê-lo, ele [Rorty] apenas parece começar uma outra rodada do mesmo jogo” (HABERMAS, 2005, p. 75). Aconteceu ao contextualismo (historicismo) de Rorty o mesmo que a seus predecessores: Nietzsche e Heidegger realizaram com seu antiplatonismo uma mera inversão axiológica do idealismo, se rendendo ante a historicidade e contingência sem encontrar meios que possibilitassem a reconstrução da racionalidade desde novas premissas.

Essa mesma tendência extremista, afirma Habermas, permeia a concepção localista e impermeável das comunidades linguísticas. Ainda que Rorty procure evitar o relativismo, ele paga um alto preço pelos problemas inevitáveis de seu contextualismo: um etnocentrismo cuja consequência é a aparente impossibilidade de uma comunicação simétrica entre duas comunidades compostas por vocabulários distintos. Antes que a possibilidade de acordo mútuo a partir de princípios compartilhados, há a assimilação do “eles” ao “nós”.

Também o valor da crítica com pretensões de verdade é rebaixado por esse tipo de contextualismo extremista: qualquer pergunta sobre a legitimidade ou racionalidade das formas de vida que seja feita fora de um contexto linguístico especificado carece de sentido – de modo que a atividade reflexiva perde seu caráter crítico e emancipatório. Para Habermas,

as consequências céticas do contextualismo de Rorty são sintomas de sua desatenção às implicações universalistas da pragmática da linguagem. Diferentemente do etnocentrismo propagado pelo neopragmatismo, Habermas crê que em toda comunidade linguística os conceitos de verdade, racionalidade e justificação cumprem a mesma função gramatical e têm uma referência objetiva e transcendente (HABERMAS, 2004).

Habermas não nega a origem temporal e contingente da verdade e da racionalidade e sua necessária imbricação em contextos históricos e culturais concretos, mas considera que disso não se segue que a verdade e a racionalidade permaneçam limitadas ao contexto. Verdade e racionalidade são, para Habermas, critérios que necessariamente devem transcender não somente um ou outro contexto, mas todo e qualquer contexto possível:

O que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, a todo momento e contra quem quer que seja. A teoria discursiva da verdade se inspira nisso; desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigências condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação (HABERMAS, 2004, p. 254).

A alternativa de uma pragmática transcendental com a filosofia pós-analítica convergiram, segundo Habermas, para o desenvolvimento teórico de uma noção normativa e regulativa da racionalidade servindo como uma opção mais sóbria em substituição ao programa deflacionista rortyano. O deflacionismo pragmático causou problemas à Filosofia transcendental. Uma filosofia que considera a si própria como reconstrução de condições gerais e necessárias em que algo pode ser tomado como objeto de conhecimento e experiência. Com o deflacionismo pragmático, a investigação transcendental não é mais o enunciado derivado introspectivamente da capacidade subjetiva da sensibilidade, por meio da auto-observação do sujeito cognoscente. “Ela é agora avaliada do ponto de vista de um ator envolvido, no contexto que põe à prova as ações conduzidas pela experiência” (HABERMAS, 2004, p. 19). “As regras transcendentais não são mais algo de inteligível fora do mundo, elas se tornam a expressão de formas de vida culturais e têm um começo no tempo” (HABERMAS, 2004, p. 25). Uma consequência, segundo Habermas, é a de não podermos mais exigir *universalidade* e *necessidade* para o conhecimento empírico, e enunciados morais que as condições transcendentais permitiam; nem, portanto, *objetividade*, garantida pelo princípio de uma subjetividade sem origem (espontaneidade geradora do mundo). Habermas então não vê com bons olhos a virada rortyana à hermenêutica: uma proposta

antifundacionista, uma filosofia trazida ao mundo de nossas práticas – vista antes como interpretação e edificação que como “guardiã da razão” (SOUZA, 2005).

A crítica habermasiana ao deflacionismo pragmático de Rorty prioriza a exploração de um conceito pragmático de verdade que supere tanto as restrições semânticas da teoria de Alfred Tarski quanto o processo de epistemologização que o submeteu Rorty – epistemologização cuja finalidade era tornar o conceito de verdade supérfluo. “Rorty prefere levar a cabo uma epistemologização completa do conceito de verdade. Como há apenas justificação e como da assertibilidade justificada de um enunciado não se deduz nada para sua verdade, o conceito de verdade é *supérfluo*” (HABERMAS, 2004, p. 260).

A solicitação rortyana de ampliação das audiências e expansão dos horizontes da própria comunidade a fim de se obter o maior consenso possível (justificação) é, para Habermas, uma idealização de pouco vigor que não deriva de seu contextualismo. A necessidade de se obter um consenso intersubjetivo o mais amplo possível só faz sentido à luz de uma orientação universalista ou ideia regulativa kantiana – sua filosofia transcendental. Concepção energeticamente renunciada por Rorty. Nas palavras de Habermas:

Quando o que é “verdadeiro” é o que “nós” reconhecemos como justificado porque é bom “para nós”, não há nenhum motivo racional para alargar o círculo de membros. Não há nenhuma razão para uma expansão descentrada da comunidade de justificação, especialmente quando, como o faz Rorty, se define a etnia própria como o grupo perante o qual me sinto obrigado a prestar contas (HABERMAS, 2004, p. 263).

O contextualismo e o historicismo afirmados pelo antirrepresentacionalismo de Rorty, portanto, afirma Habermas, conduzem ao perigoso abandono de uma ideia regulativa de verdade. O que reduz a questão da justificação a um assunto de mero relato sociológico e se menospreza o elemento normativo definitivamente – restando apenas a opção cética de que tudo se limita a explicitar as práticas derivadas de hábitos e comportamentos localizados.

A meu ver, no entanto, o pragmatismo de Rorty, em sua asserção do holismo e recusa do fundacionalismo, nem por isso se converte em um arauto do relativismo radical, no sentido de que “vale tudo” ou que a justificação de uma afirmação de conhecimento é um empreendimento fútil ou impossível. Seu pragmatismo atesta a relatividade histórica do conhecimento, relatividade que não significa a aceitação do relativismo (a inexistência de critérios, a supervalorização da subjetividade despida de princípios racionais). Ele afirma que há visões e interpretações diferentes, situadas e condicionadas por contextos culturais; e que a verdade não é redutível ao campo da epistemologia. A regra verificacionista conduz à

anulação da possibilidade de revisão e reavaliação. O custo da “Verdade” seria o trágico fim do diálogo, da interação entre culturas e perspectivas diferentes. Antes que para um relativismo ingênuo, o pragmatismo de Rorty aponta para os perigos do desejo fundacionalista de determinar definitivamente as condições para todo o desenvolvimento histórico possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir este trabalho, não intento instituir uma afirmação definitiva e peremptória acerca do pensamento de Rorty. Antes, as conclusões que obtive no processo de pesquisa são provisórias e passíveis de reformulação. Percorri uma trilha intelectual cujo guia foi a pergunta acerca do princípio da historicidade nos escritos de Rorty durante a década de 1970. Como não poderia ser diferente, realizei um trabalho de seleção, destacando alguns conceitos, obras e autores, e deixando de lado outros tantos. Mas assim o fiz em razão de meu interesse como estudante de História: compreender e interpretar quadros de significação. No caso, tratava-se de compreender o processo histórico que deu ensejo ao antirrepresentacionalismo de Rorty como assunção da historicidade – compreensão que só poderia ser adquirida à luz das mutações por que passou a cultura intelectual americana. O trajeto foi longo, amiúde tortuoso, no entanto recompensador.

Para os propósitos deste trabalho, é interessante assinalar que o antirrepresentacionalismo de Rorty nasceu do desgosto filosófico de seu próprio tempo. Quando da “Era Dourada” da filosofia americana e seu ocaso com a migração da filosofia centro-europeia na década de 1930, uma nova fase do pensamento emergia transferindo as esperanças da juventude de um “projeto” pluralista e interdisciplinar, como o pragmatismo, para o rigor profissional e acadêmico do positivismo lógico. Aqueles que propagandearam tal mudança de paradigma, não tardaram em perceber o isolamento e artificialidade a-histórica em que haviam se enredado. Vinte anos apenas foram necessários para a temporada de caça se iniciar. Nesse processo, destacaram-se os nomes de Wittgenstein (o das *Investigações*), Quine, Sellars e Davidson. Críticos que somados seus argumentos transcendiam e superavam o programa de fundamentação analítico-epistemológico – vislumbrando-se uma reorientação do pensamento de volta ao pragmatismo, agora equipado com as ferramentas da filosofia analítica.

O ponto alto desse movimento se deu durante a década de 1970, quando Rorty delineia seu projeto de renovação do pragmatismo e suas implicações historicistas. Entre 1972 e 1979, Rorty modifica seu estilo de escrita: antes voltado para o rigor analítico passa, desde então, a se dedicar à elaboração de comentários históricos sobre as suposições que dominaram a filosofia. Nesse período, Rorty lançou os nomes de Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Quine e Sellars como seus heróis. Sem distinção a linhagens filosóficas, ele nos contou uma história

da epistemologia que é considerada uma das mais originais e interessantes. Seu objetivo era nada mais que minar nossa confiança no programa de fundamentação da filosofia-epistemologicamente-centrada, cujo corolário era que sendo ou a “mente” ou a “linguagem” bem analisadas, a filosofia nos forneceria os fundamentos do conhecimento, nos garantiria a certeza de sermos racionais e capazes de apreender verdades *a priori*, livres das influências da contingência histórica. Suposição que atravessou os séculos e se perpetuou na tradição da filosofia analítica. Não importa o objeto, o método ou as perguntas, a filosofia orientou-se de modo a tentar escapar da história.

A moral do antirrepresentacionalismo de Rorty, porém, é historicista. Afirmção da historicidade que encontrou seu ponto de apoio na hermenêutica histórica de Heidegger e Gadamer. Rorty vislumbrou na filosofia continental o mesmo impulso histórico que ele havia descoberto no pragmatismo de Dewey. E em ambas as matrizes de pensamento a historicidade formava o núcleo crítico da tradição epistemológica. O holismo que deriva do pragmatismo privilegia o mundo público; “destranscendentaliza” o sujeito e o coloca como parte da comunidade; e pensa a justificação como uma questão de prática social. O holismo do círculo hermenêutico trata o conhecimento como a relação entre parte e todo e acentua a historicidade do ser-no-mundo. Para Rorty, a lição a ser aprendida tanto do pragmatismo quanto da hermenêutica é evitar qualquer projeto de fundamentação última do conhecimento e reconhecer a história como o horizonte possível de compreensão dos nossos problemas e soluções.

Essa proposta, muitos retrucaram, poderia encerrar uma mera afirmação da pura irracionalidade e do relativismo. A historicidade afirmada pelo conceito de antirrepresentacionalismo, no entanto, não pretende outra coisa senão nos fazer pensar *a busca por conhecimento objetivo como um projeto humano entre tantos outros*; a busca da verdade como um entre muitos modos pelos quais poderíamos ser edificados, ou seja, encontrar modos novos, mais interessantes, melhores e mais inteligentes de manter um diálogo com a tradição; e verdade como aquilo que adquirimos no *processo* de mediação entre o passado e o presente, na expectativa de projetar-se para o futuro.

Apesar disso, constata-se um rechaço generalizado do pragmatismo postulado por Rorty. Seus críticos consideram que tomar a sério o historicismo derivado do seu antirrepresentacionalismo mina qualquer possibilidade de atingir uma robusta noção transcultural e objetiva de racionalidade. Rorty pensa, todavia, que faltou a seus detratores a energia necessária para se livrarem do modelo transcendental-realista de filosofia e suas

aporias irreduzíveis em virtude de uma postura pragmatista. Pragmatismo que volta sua atenção para a situação do diálogo sempre dependente de condições históricas. O mais importante para Rorty, acredito, é que o princípio da historicidade nos ajuda a renunciar a qualquer projeto de fundamentação última e a-histórica e manter funcionando a discussão sobre os usos e efeitos de determinados jogos de linguagem em contextos e situações diferentes, sem buscar matrizes definitivas ou conjuntos de critérios transculturais.

Dessa forma, a meu ver, quando Rorty coloca a historicidade como cerne do seu antirrepresentacionalismo ele pretendia abdicar de qualquer autoridade quaseteológica de caráter extracultural em favor do consenso intersubjetivo e comunitário. O programa rortyano, ao invés de partir de pretensões de validade universal, parte do contextual e contingente cujo objetivo é promover a manutenção secular da conversação. Considero, portanto, que a postura rortyana resultante da mediação entre pragmatismo e hermenêutica, antes que uma afirmação do relativismo ingênuo, pode ser interpretada no campo da história intelectual como uma filosofia da linha média: preocupada em demonstrar a inutilidade do tipo de pensamento que ainda se orienta pelo desejo de fundamentação e se move entre aqueles polos antitéticos (o absolutismo e o relativismo). A assunção rortyana da historicidade durante a década de 1970 foi o início do seu esforço cético de evitar tanto o objetivismo quanto o relativismo; o início de seu esforço de encontrar um meio termo entre o dogmatismo e o niilismo gnosiológico, entre o objetivismo e o subjetivismo. Nesse sentido, Rorty não é um detrator de critérios racionais, ele afirma a razão, porém historicizada. Ele não nega a possibilidade e o progresso do conhecimento, porém afirma-o como um empreendimento histórico. Ele não nega a tradição filosófica, aponta seus limites: suas suposições fundamentais como frutos da história; conta-nos histórias sobre ela para demonstrar que seus problemas e soluções são opcionais.

Como mencionei acima, o caminho percorrido até essa perspectiva de compreensão do pensamento de Rorty foi longo, e nenhuma conclusão categórica pode ser estabelecida. Novos horizontes se abrirão e essas ideias serão, inevitavelmente, formuladas de maneiras diferentes. O que permanece, no entanto, é o *processo*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Fontes: textos de Richard Rorty

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

_____. Pragmatism, Categories, and Language. In: *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 2 (Apr., 1961), pp. 197-223. Disponível em: <http://www.jstor.org>. Acessado em 20/10/2008 14:30.

_____. (Ed) *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London. University of Chicago Press, 1967.

_____. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. *Ensaio sobre Heidegger e outros: Escritos Filosóficos: v 2. 2ª edição*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Depois da filosofia, a democracia. Entrevista In: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. P. 145-164.

_____. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

_____. A trajetória do pragmatista. In: ECO, Humberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b. P. 105-128.

_____. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, vol. 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Conseqüências do pragmatismo*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Philosophy and Social Hope*. London, England: Penguin Books, 1999b.

_____. Verdade e Liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI Jr. Paulo. *Richard Rorty: A filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999c. p. 99 – 117.

_____. Introduction. In: SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

2) Bibliografia geral

ALLEN, Barry. Is It Pragmatism? Rorty and the American Tradition. In: *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. Edited by: John Pettegrew. New York: Rowman and Littlefield, 2000. P. 135-149.

ALTAMIRANO, Carlos. *Idéias para um programa de História intelectual*. In: *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, v. 19, n. 1. Junho, 2007. P. 09 – 17.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dewey: filosofia e experiência democrática*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990 (Debates).

ANKERSMIT, Frank. *Historia y tropología: Acceso y caída de la metáfora*. México: FCE, 2004.

ARISTÓTELES. *Política*. 3.ed. Brasília: Ed. UnB, 1997.

ARAÚJO, I. L. Do estruturalismo ao holismo pragmático. In: *Revista de Ciências Humanas*, Curitiba, n. 10, p. 89-104. 2001. Editora UFPR.

BASTOS, C. L. e CANDIOTO, K. B. B. *Filosofia da ciência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BERSTEIN, Richard J. Community in the Pragmatic Tradition. In: *The Revival of Pragmatism*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. P. 141-156.

_____. *Philosophical Profiles*. Cambridge, Polity Press/Basil Blackwell, 1986.

BEVIR, Mark. *A lógica da história das ideias*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru, SP: Edusc, 2008.

BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

BOUMA-PREDIGER, Steve. Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2 (Summer, 1989), pp. 313 – 324. Disponível em: <http://www.jstor.org> acessado em 20/10/2009 10:00.

BRANDOM, Robert. Study Guide. In: SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. P. 119-181.

CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa, Portugal. Instituto Piaget, 2001. (Coleção Pensamento Filosófico).

CARVALHO, Antônio Pinto de. O Pensamento de Dewey (apêndice). In: DEWEY, John. *Reconstrução em Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2ª ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1959.

CHARTIER, R. “História intelectual e história das mentalidades”. In: *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002

CROMPHOUT, Gustaaf van. Emerson and the Dialectics of History. In: *PMLA*, Vol. 91, No. 1 (Jan., 1976), pp. 54-65. Disponível em: <http://www.jstor.org>. Acessado em 29/01/2012 12:45.

DAVIDSON, Donald. *Ensaio sobre a verdade*. Org. Paulo Ghiraldelli Jr., Pedro F. Bendassolli e Waldomiro José da Silva Filho. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Pedro F. Bendassolli. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.

_____. On the very idea of a conceptual scheme. In: *Inquiries into truth and interpretation*. 2ª edition. New York, Oxford University Press, 2001.

_____. Visões pós-analíticas. Entrevista In: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. P. 61-80.

DAZZANI, Maria Virgínia Machado. *Rorty e a Educação*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010. (coleção Pensadores e Educação).

DEWEY, John. *Reconstrução em Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2ª ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1959.

_____. *Experiência e Natureza*. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Lemes. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores) p. 03-52.

_____. The Need for a Recovery of Philosophy. In: *The Essential Dewey Vol. I: Pragmatism, Education, Democracy*. Edited by: Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander. Indianapolis: Indiana University Press, 1998. P. 46-70.

DICKSTEIN, Morris. Introduction: Pragmatism Then and Now. In: *The Revival of Pragmatism*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. P. 01-18.

DOSTAL, Robert. (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, University Press, 2002.

DURKHEIM, Émile. *Pragmatismo e Sociologia*. Trad. Aldo Litaiff. Florianópolis: Ed. da UFSC; Tubarão: Ed. da Unisul. 2004.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

ECO, Humberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EMERSON, Ralph Waldo. *Selected Prose and Poetry*. New York. 1964.

_____. *Homens Representativos*. Trad. Alfredo Gomes. São Paulo – Brasil Editora, 1960.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Volume I. Trad. Flávio Paulo Meurer. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Trad. Enio Paulo Giachini; Revisão: Márcia Sá Cavalcante Shuback. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2009.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. “Obra em volume único”. Petrópolis, RJ: Vozes. 2009b.

GARDNER, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge, 1999.

GHIRALDELLI JR., Paulo. A Minha Definição Pragmatista de Filosofia e o Antigo Representacionalismo. In: *Richard Rorty: filósofo da cultura*. Inês Lacerda Araújo, Susana de Castro (org.). Curitiba: Champagnat, 2008. P. 75-90.

GOUINLOCK, James. What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey. In: *Rorty and pragmatism: the philosopher responds to his critics*. Edited by Herman J. Saatkamp. Nashville, EUA: Vanderbilt University Press, 1995. P. 72-90.

GUIGNON, Charles B. On Saving Heidegger from Rorty. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 3 (Mar.,1986), 401-417. Disponível em: <http://www.jstor.org>. Acessado em 22/08/2009 13:00.

GUIGNON, C. and HILEY, D. R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: *Richard Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Hiley. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 01 – 40.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. A volta ao historicismo: (Platonismo, relativismo e pragmatismo). In: *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. Org. José Crisóstomo de Souza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. P. 53-84.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2º edição – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010 (Ideias. Clássicos).

HUMMEL, Hermann. Emerson and Nietzsche. In: *The New England Quarterly*, Vol. 19, No. 1 (Mar., 1946), pp. 63-84. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/361207>. Acessado em: 29/01/2012.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (1787). (Col. Os Pensadores).

KLOPPENBERG, James T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? In. *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. Edited by: John Pettegrew. New York: Rowman and Littlefield, 2000. P. 19-60.

KNELLER, George F. *Educationists and their vanities: one hundred missives to my colleagues*. Caddo Gap Press - San Francisco, California.1994.

KOOPMAN, Colin. *Pragmatism as transition: historicity and hope in James, Dewey, and Rorty*. New York: Columbia University Press, 2009.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

LACAPRA, D. "Repensar la historia intelectual y leer textos". In: PALTI, E. J. "*Giro lingüístico*" e *historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

LAFONT, Cristina. Hermeneutics. In: *A Companion to Heidegger*. Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Malden, MA. Blackwell Publishing. 2005.

LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Trad. Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. New Jersey: Princeton University Press, 2002. (Philosophy Now).

MARTINS, Estevão de Rezende. *Historicismo: tese, legado, fragilidade*. In: *História Revista*, 7 (1/2): 1 – 22, jan./ dez. 2002.

MORA, José Ferrater. *A Filosofia Analítica: mudança de sentido em filosofia*. Trad. Fernando Leorne. Porto, Portugal: Rés editora, 1982.

MORENO, Arley Ramos. *Introdução a uma pragmática filosófica*. – Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 2005.

_____. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório*. São Paulo, Moderna; Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 2000. (Coleção logos).

MULHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. 2ª edition. London and New York: Routledge, 2005.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

POTRČ, Matjaž e STRAHOVNIK, Vojko. *Rorty's Holism*. Disponível em: <http://www2.arnes.si/~supmpotr/rorty.pdf>. Acessado em: 18/11/2012.

PUTNAM, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Ed. Tecnos. 2006.

_____. Pragmatism and Realism. In: *The Revival of Pragmatism*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. P. 37-53.

_____. *Las mil caras del realismo*. Trad. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez. Barcelona, España. Ediciones Paidós. 1994.

QUINE, W. v. O. Dois Dogmas do Empirismo. In: *Ensaio*. Seleção de Oswald Porchat de Assis Pereira da Silva. Trad. Balthazar Barbosa Filho ... [et al.]. – 2º ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

RÖD, Wolfgang. O hegelianismo hoje – um anacronismo? In: *Hegel: um seminário na Universidade de Brasília*. Org. Nelson Gonçalves Gomes. Brasília, Ed. UnB, 1981. p. 09-20.

RODRÍGUEZ ESPINOSA, Gabriel. *Consequencia del neopragmatismo. El espectro crítico de Richard Rorty*. 2003. 327 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, Universidad de la Laguna, Laguna. 2003.

ROUSE, Joseph. Heidegger's Philosophy of Science. In: *A Companion to Heidegger*. Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Malden, MA. Blackwell Publishing. 2005.

SCHUCK, José Rogério. *Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição*. 2007. 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia). – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2007.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

SILVA FILHO, Waldomiro José. *Da interpretação: ensaios sobre Donald Davidson*. Salvador, Ba: ARCADIA, 2004. (Cadernos Argumentos; 2).

SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006. (Coleção *Argentum Nostrum*).

SOUZA, José Crisóstomo. Introdução aos debates Rorty e Habermas: Filosofia, pragmatismo e democracia. In: *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. Org. José Crisóstomo de Souza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. P. 13-49.

SPARANO, Maria Cristina de Távora. *Linguagem e Significado: o projeto filosófico de Donald Davidson*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 (Coleção Filosofia, 164).

STROH, Guy W. *A Filosofia Americana: uma introdução*. Trad. Jamir Martins. São Paulo: Editora Cultrix, 1968.

TARTAGLIA, James. *Rorty and the Mirror of Nature*. London and New York: Routledge, 2007.

THOUARD, Denis. *Kant*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. (Coleção Figuras do Saber).

WAAL, Cornelis de. *Sobre Pragmatismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WARNKE, Georgia. Rorty's Democratic Hermeneutics. In: *Richard Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Hiley. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 105 – 123.

WELLEK, René. Emerson and German Philosophy. In: *The New England Quarterly*, Vol. 16, No. 1 (Mar., 1943), pp. 41-62. Disponível em: <http://www.jstor.org>. Acessado em 29/01/2012 12:53.

WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: a genealogy of pragmatism*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. – (Coleção pensamento humano).

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

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

O482d Oliveira, Flávio Silva de.
Da historicidade no conceito de
antirrepresentacionalismo de Richard Rorty
[manuscrito]: da epistemologia à hermenêutica (1972
– 1979) / Flávio Silva de Oliveira. – 2013.
161 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de
Goiás, Faculdade de História, 2013.
Bibliografia.

1. Historicidade. 2. Pragmatismo. 3. Hermenêutica.
4. Rorty, Richard, 1931-2007. I. Título.

CDU: 930.1:165.741

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Flávio Silva de Oliveira		
E-mail:	flavios-o@hotmail.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Não possui		
Agência de fomento:	CAPES	Sigla:	
País:	Brasil	UF: GO	CNPJ:
Título:	Da historicidade no conceito de antirrepresentacionalismo de Richard Rorty: da epistemologia à hermenêutica (1972 – 1979).		
Palavras-chave:	Historicidade, antirrepresentacionalismo, pragmatismo, hermenêutica, Richard Rorty.		
Título em outra língua:	On the historicity in Richard Rorty's anti-representacionalism: from epistemology to hermeneutics (1972 - 1979).		
Palavras-chave em outra língua:	historicity, anti-representationalism, pragmatism, hermeneutics, Richard Rorty		
Área de concentração:	Culturas, Fronteira e Identidades.		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	06/03/2013		
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em História da UFG.		
Orientador:	Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva		
E-mail:	duarte@fchf.ufg.br		
Co-orientador:*			
E-mail:			

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO³¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

_____ Data: ____ / ____ / ____
Assinatura do (a) autor (a)

³¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.