



Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Electronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em <http://www.pucsp.br/pragmatismo>

Vol. 10, nº. 2, julho-dezembro, 2013, p. 199-218

FILOSOFIA DA CONVERSAÇÃO OU UMA NOVA METAFÍSICA?

Edna Maria Magalhães do Nascimento

Doutorado em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, MG – Brasil
Professora do Departamento de Fundamentos da Educação: DEFE/CCE/UFPI
magaedna@yahoo.com.br

RESUMO: Considerando as divisões de autores que colocam, de um lado, um Dewey “bom”, ou “jamesiano”, ou “diluído” e, de outro, um Dewey “mau” ou peirciano ou concentrado, nos colocamos a favor de um único Dewey historicista e cientista ao mesmo tempo. Reivindicamos que a *filosofia da conversação* pode ser interpretada como uma “nova” *metafísica*. Para atender a esse objetivo, desenvolvemos e explicitamos as principais características da metafísica da cultura implícita na filosofia rortyana e, em seguida, realizamos uma avaliação dessa mesma metafísica quanto ao papel fundamental desempenhado pela linguagem, o consenso etnocêntrico em relação às pré-condições da conversação democrática e o dualismo entre as dimensões públicas e privadas.

Palavras-chave: Dewey, Rorty, Metafísica, conversação e cultura.

PHILOSOPHY OF CONVERSATION OR NEW METAPHYSICS?

Abstract: *Considering the split made by some authors placing, on one side, a “good,” “Jamesian,” or “diluted” Dewey and, on the other, a “bad,” “Peircean,” or “concentrated” Dewey, we favor a single historicist and scientist Dewey wholly considered, and we claim that the philosophy of conversation may be interpreted as a “new” metaphysics. In order to achieve this, we first develop and explain the main characteristics of the metaphysics of culture implicit in Rortyan philosophy, and then we evaluate such metaphysics with respect to the fundamental role that language plays, the ethnocentric consensus related to pre-conditions of democratic conversation, and the dualism between public and private dimensions.*

Key words: Dewey, Rorty, Metaphysics, conversation and culture.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho tentaremos mostrar que, apesar do esforço de Rorty em defender uma cultura literária – e conseqüentemente, a inauguração de uma etapa pós-filosófica na qual as questões levantadas tanto pela tradição metafísica idealista quanto pela metafísica materialista, em torno da busca pelo “verdadeiramente real”,

seriam superadas – sua proposta de uma filosofia *conversacionalista* parece pressupor implicitamente uma *metafísica da cultura*, que o faz permanecer dentro do próprio domínio que ele pretende rejeitar.

Com a finalidade de atingir esse objetivo, iremos realizar aqui duas tarefas: em primeiro lugar, apresentaremos as principais características daquilo que consideramos ser a metafísica rortyana da cultura; em segundo lugar, faremos uma avaliação dessa mesma metafísica da cultura.

1. CARACTERIZAÇÃO DA METAFÍSICA DA CULTURA

Começamos pela primeira tarefa. Pretendemos, a partir desse momento, realizar a nossa caracterização do que chamamos de *metafísica da cultura*, mostrando como ela foi inferida por nós na obra de Rorty. Portanto, se considerarmos a ênfase dada por Rorty à *cultura*, apresentando-a de forma idealizada, podemos levantar a hipótese de que é possível localizar, na sua obra, uma *metafísica da cultura*. A justificativa dessa hipótese será feita voltando a crítica que Rorty faz a Dewey contra ele próprio, Rorty, *mutatis mutandis*. Veremos que, graças a essa lógica invertida, Rorty, sem querer admitir, pressupõe uma metafísica da cultura, de caráter idealista, em que a linguagem desempenha papel fundamental através da conversação sem fim.

Para caracterizar a metafísica da cultura, retomaremos brevemente a crítica de Rorty à postura metafísica de Dewey, no artigo *Dewey's Metaphysics*. Ali, Rorty argumenta que Dewey, ao rejeitar a metafísica tradicional, cuja pretensão é contemplar o mundo *sub specie aeternitatis*, caiu numa armadilha. Com efeito, ele pensa que Dewey baseia sua crítica na crença de que deve haver um ponto de vista a partir do qual a experiência possa ser vista em termos de seus “traços genéricos”. Esses últimos, uma vez identificados, tornarão impossíveis as descrições dualistas equivocadas da experiência que produziram as controvérsias filosóficas tradicionais. O novo ponto de vista não seria *sub specie aeternitatis*, já que enfatizaria precisamente a temporalidade e a contingência. Mas – e aqui está a armadilha em que Dewey teria caído – esse ponto de vista se assemelharia à metafísica tradicional ao fornecer uma matriz neutra permanente para a investigação futura. A metafísica naturalista resultante desse novo ponto de vista nos mostraria o que a experiência realmente é antes dos enganos produzidos pela análise dualista. Essa metafísica propiciaria a sensação de imenso alívio e libertação que Dewey encontrou em Hegel, sem cair nas tentações da filosofia transcendental alemã.¹

Ora, acreditamos que Rorty cai numa armadilha análoga ao elaborar a sua proposta da filosofia como conversação. Sabemos que ele considera que o “método” hermenêutico em oposição à epistemologia é mais propício à constituição de um espaço ideal de conversação, em oposição à comensuração. Ao rejeitar essa última, Rorty pensa que está rompendo com a confrontação entre mundo e mente e fornecendo novas e melhores visões da realidade. Para ele, a hermenêutica teria conseguido separar, na dimensão filosófica do “espírito”, o aspecto romântico do homem como auto-criativo dos aspectos aos quais se achava misturado, a saber, o dualismo cartesiano e o transcendentalismo kantiano.

¹ RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982a, p. 80-81.

Desse modo, a filosofia rortyana prefere continuar a conversação a descobrir a verdade. Ao propor a conversação como objetivo suficiente para a filosofia, Rorty concebe os seres humanos como capazes de gerar novas descrições e superar uma etapa de crenças em objetividades e descrições exatas da realidade. Como podemos ver, o projeto de Rorty é justificar uma filosofia da conversação cujo espaço de concretização se dê nos marcos de uma sociedade democrática de natureza liberal.

Acontece que, ao propor essa superação da epistemologia e sua saída do âmbito da comensuração pela hermenêutica, Rorty acaba caindo na armadilha mencionada: sua proposta pressupõe que a cultura funcione como algo que poderia ser parafraseado como “matriz neutra e permanente” para toda a conversação futura.

O filósofo, enquanto crítico da cultura, depende da ideia de uma cultura ideal de conversação, de uma cultura solidária, da qual o modelo é a sociedade liberal e seus princípios burgueses. Nessa perspectiva, a cultura surge como uma autêntica entidade metafísica, permitindo a conclusão de que a “metafísica da cultura” desempenha na filosofia de Rorty o mesmo papel que a “metafísica empírica” desempenha na filosofia de Dewey. A diferença entre ambos está em que Dewey reconhece explicitamente sua posição, ao passo que Rorty assume implícita e inadvertidamente a sua.

No nosso modo de entender, Rorty, ao propor a mudança de postura da filosofia, resgatando a hermenêutica como possibilidade metodológica de superar as visões metafísicas e epistemológicas, estaria, de maneira semelhante a Dewey, propondo uma teoria cujo paradigma principal é o desenvolvimento cultural. Nessa perspectiva, Rorty estaria também sendo forçado a defender a existência de uma área disciplinar para a filosofia, ou seja, a hermenêutica. Com essa estratégia, os problemas filosóficos clássicos seriam pseudoproblemas porque o foco da atenção se voltaria para questões contingenciais, particulares; questões no domínio da vida prática; questões do agir, da ética e da política.

Dessa forma, a cultura se tornaria o termo-chave no novo vocabulário filosófico proposto por Rorty. É verdade que a metafísica rortyana da cultura é tão atenuada quanto à metafísica empírica deweyana, já que, para Rorty, o interesse conversacional da filosofia como assunto variou e variará sem que possamos prever as futuras variações, que dependerão das contingências históricas. Mesmo assim, a cultura em Rorty funciona como o quadro último de referência da conversação, da mesma forma que a experiência em Dewey funciona como o quadro último de referência da investigação. Desse modo, podemos dizer que ambos possuem posições metafísicas, embora atenuadas.

Nesse sentido, enfatizamos que, embora a *cultura* não tenha as mesmas características de uma entidade metafísica em sentido tradicional, ela constitui a realidade última na filosofia rortyana e, por isso, pode ser considerada uma entidade metafísica, ainda que em sentido atenuado. Portanto, assim como a *natureza* e a *experiência* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Dewey, a *linguagem* e a *cultura* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Rorty. Assim, ao tentar eliminar o cientificismo de Dewey para evitar que seu herói caísse na metafísica empírica, Rorty enfatiza o historicismo e inadvertidamente cai numa metafísica da cultura. Nessa linha de denunciar o caráter metafísico das ideias de

seus interlocutores filósofos, Rorty constrói sem perceber os esboços de uma metafísica, embora argumentando que se trata de outra coisa, não-metafísica.

Inês Lacerda Araújo, ao discutir a questão da justificação do conhecimento numa comunidade ideal, também conclui que Rorty produz uma metafísica, só que “às avessas”. Como nós, Araújo admite que haja uma metafísica em Rorty, mas considera tratar-se de algo como um paradoxo. Nesse sentido, Araújo pontua:

Rorty propõe uma metafísica às avessas, recai em um dualismo por ele mesmo criticado, o que opõe público e privado, uma visão em que as práticas de justificação partem de uma comunidade de comunicação atual. As práticas de justificação surgem da cultura. Com isso Rorty idealiza o papel da cultura.²

Em sua reflexão sobre a interpretação rortyana de Dewey, Araújo constata que, embora se inspire em Dewey, Rorty rejeita a metafísica naturalística desse último. Araújo pensa que as práticas de justificação do conhecimento, conforme Rorty, surgem da cultura, cujo papel é idealizado pelo neopragmatista. Com isso, são geradas duas perspectivas: a de Dewey, que é mais prática e fácil de aplicar, pois *ciência, experiência e inteligência* podem prover a sociedade com melhores oportunidades de mudança social; a de Rorty, que é difícil de aplicar, pois *tolerância e conversação* dificilmente são instrumentos efetivos para avaliar a *ciência e a tecnologia* numa sociedade dominada por elas. Talvez o ironista liberal precise levar em conta a educação no sentido proposto por Dewey. Entretanto, mesmo rejeitando a metafísica naturalista de Dewey, Rorty propõe uma metafísica “às avessas”, recai em um dualismo por ele mesmo criticado, que é a relação “público versus privado”.³

Consideramos que um ponto importantíssimo no artigo de Araújo é a sua afirmação de que Rorty propõe uma metafísica dualista a partir de uma concepção idealizada de cultura. No entanto, a autora nos diz que a metafísica rortyana é “às avessas”, sem deixar claro o que entende por isso. Como a expressão *metafísica às avessas* nos parece muito obscura, para não dizer uma contradição em termos, não tentaremos esclarecer esse ponto. Preferimos avançar para além da abordagem de Araújo, tentando desenvolver e explicitar as principais características da metafísica implícita na filosofia rortyana, que consideramos serem as seguintes: o papel fundamental desempenhado pela linguagem, o consenso etnocêntrico em relação às pré-condições da conversação democrática e o dualismo entre as dimensões públicas e privadas.

1.1. O papel desempenhado pela linguagem

O primeiro aspecto a ser destacado é o de que, na concepção rortyana de cultura, a linguagem desempenha um papel fundamental, permitindo que os objetos de conversação sejam criados – “coisas”, “eu”, “consciência”, “história”, etc. Rorty nos diz que os objetos do mundo, desde um martelo a um enunciado, são artefatos da linguagem. Isso significa que o mundo está “lá fora”, ou seja, que ele não é uma criação nossa, que a maior parte do que acontece “lá fora” são efeitos de causas

² ARAÚJO, Inês Lacerda. Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura. São Paulo. In: *COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008, p. 14.

³ ARAÚJO, 2008, p.14

não-humanas. Mas significa também que a verdade não está “lá fora”, que a verdade só existe onde existem sentenças, as quais fazem parte das linguagens humanas e são, portanto, criações humanas.⁴ O mundo não fala.⁵ Desse modo, não é o caso de argumentarmos contra o vocabulário que pretendemos substituir. O que podemos fazer é tornar mais atraente o vocabulário alternativo que estamos propondo, ao mostrar como pode ele ser usado para descrever os assuntos que nos interessam.⁶ Dizer que um vocabulário prévio era inadequado para lidar com certo domínio mundano é o mesmo que dizer que um novo vocabulário permite que lidemos mais facilmente com esse mesmo domínio.⁷ Nessa perspectiva, a “verdade” pode ser entendida em sentido nietzschiano, como um exército móvel de metáforas.⁸ E a história da linguagem é a história da troca cega de uma metáfora por outra.⁹

Como não há correspondência entre linguagem e mundo, as metáforas e as demais criações linguísticas ficam à deriva na conversação. O “conhecimento objetivo” em sentido tradicional não é possível. Para ser fiel ao seu projeto de abandono das metáforas especulares, Rorty considera que nossas afirmações gerais sobre o mundo são produtos de nossas descrições. A tese nominalista de Rorty parte da ideia de que a *linguagem* não é um meio entre o sujeito humano e os objetos. Desse modo, toda a nossa consciência está sob uma descrição e todas nossas descrições são funções da necessidade social, portanto a natureza ou a realidade estão fora do alcance de nossas descrições. Em virtude disso, nunca seremos capazes de sair da linguagem e a realidade só pode ser pensada por meio de descrições. Para Rorty, o papel especial que a linguagem desempenha é fazer-nos ingressar em uma comunidade cujos membros, entre outras ações, trocam justificativas e afirmações uns com os outros.¹⁰ Rorty não admite que a linguagem seja mediação entre sujeito e objeto, porque, para ele, ela tem uma autonomia que torna o seu pragmatismo, de acordo com alguns comentadores com os quais concordamos, num tipo de “idealismo linguístico”.¹¹

Rorty declara que a ubiquidade da linguagem diz respeito ao fato de ela se mover em direção às lacunas deixadas pelo fracasso de todos os vários candidatos à posição de pontos de partida naturais do pensamento, pontos de partida considerados anteriores e independentes da maneira pela qual certas culturas falam ou falaram.¹² Os candidatos a esses pontos de partida são, p. ex., as ideias claras e distintas, os dados sensoriais, as categorias do entendimento puro, as estruturas da consciência pré-linguística e outros. Todos esses candidatos “a pontos de partida” falharam em suas pretensões fundamentadoras, mas, conforme Rorty, graças às contribuições provenientes do holismo e do pragmatismo de autores como Peirce, Derrida, Sellars, Gadamer, Foucault e Heidegger, a filosofia analítica da linguagem

⁴ RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989, p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰ *Ibidem*, p. 185.

¹¹ IBRI, I. A. Neopragmatism Viewed by Pragmaticism. A Redescription. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, v. 01, 2013, p. 181.

¹² RORTY, 1982, p. xx

foi capaz de transcender o kantismo e adotar uma atitude naturalista e behaviorista em relação à linguagem.¹³

A partir daí, Rorty sustenta que tanto a tradição continental quanto os positivistas lógicos falharam em suas pretensões e que, portanto, ambas as tradições atravessam um período de dúvida quanto a seu próprio estatuto. Rorty quer com isso dizer que ambas estão a viver entre um passado repudiado e um futuro pós-filosófico vagamente vislumbrado.¹⁴

Ora, pensamos que a metafísica da cultura que Rorty, desenvolvida inadvertida e implicitamente, está situada na sua pretensão de oferecer novos “pontos de partida” para a relação do pensamento com o mundo.¹⁵ Para tanto, ele quer revelar que, como o estatuto da tradição já não serve mais, está se delineando um futuro pós-filosófico que deve ser explorado por meio de novos expedientes culturais: no lugar da racionalidade, a imaginação, a invenção, o romantismo; no lugar da epistemologia, a hermenêutica; no lugar da experiência, a linguagem. Com base na cultura textualista, Rorty mostra que não é necessário levar a sério a ideia de *verdade redentora*, mas a “colisão do bem com o bem, sem deixar de suspeitar da paixão”, de maneira que, assim como nos grandes embates, seja da história, seja da literatura, é preciso chegar a algum acordo.¹⁶ Por meio da conversação podemos superar grandes obstáculos e resolver grandes dilemas. Rorty argumenta que o conflito intelectual/moral é uma questão de crenças adquiridas na tentativa de servir a algum bom propósito enfrentando outras crenças que foram também desenvolvidas para servir a outro bom propósito.

Em síntese, não há um ser superior que controle os projetos humanos, mas apenas nós mesmos e as linguagens que criamos. Nessa criação, a metáfora possui uma função fundamental, conferindo ao poeta a capacidade de criar novas descrições através de suas metáforas inovadoras. Se existe alguma revelação do “ser”, é assim que ela se dá. E o “ser” nada mais é do que o assunto tratado pelos vocabulários finais. Eis aí o papel fundamental que a linguagem desempenha na metafísica rortyana da cultura. Como podemos ver, Rorty precisa do Dewey historicista para declarar que é possível pensar a razão não como uma faculdade rastreadora da verdade, mas como uma prática social.

Contra certo tipo de universalismo que resulta na tentativa de revelar outro sentido para a razão, como no caso de Dewey, Rorty faz a defesa do antropocentrismo de Protágoras, colocando-o como uma alternativa tanto para o racionalismo quanto para a ideia de “validade universal”. Assim como Protágoras, Rorty postula a linguagem como ferramenta para que possamos consolidar as nossas responsabilidades morais e sociais. Ele sabe que o talento filosófico está caracterizado nas virtudes do bom julgamento. Conforme Domingues, Rorty compartilha com a antiga sofística o mesmo gosto do particular, a mesma ênfase nos aspectos pragmáticos do discurso e – não se sabe exatamente se a favor ou contra – nos poderes “encantatórios” da linguagem, a mesma tentativa de

¹³ Ibidem. p. xx

¹⁴ Ibidem p.xxi

¹⁵ Ibidem p. xx

¹⁶ RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*: Philosophy Papers. Cambridge University, 2007, v. 04, p. 142.

reconciliação da filosofia com a vida da cidade e com o homem comum.¹⁷ Ele se dispõe a fazer o que Dewey recomenda: “ajudar seus concidadãos a equilibrar a necessidade de consenso com a necessidade de novidade”.¹⁸ Com base nisso, o papel dos filósofos deixa de ser restrito à “filosofia”.

1.2. O consenso etnocêntrico em relação às pré-condições da conversação democrática

O segundo aspecto a ser destacado é o tipo de consenso que a noção rortyana de cultura conversacional pressupõe. É verdade que, como diz Hall, o pluralismo de Rorty não leva à convergência, mas sim à divergência. Não há nem expectativa nem necessidade de consenso na cultura conversacional rortyana.¹⁹ Mas essa interpretação precisa de qualificações. Com efeito, a filosofia conversacional rortyana não supõe a necessidade de consenso, mas apenas quando entendemos esse último no sentido de *concordância obtida através da argumentação racional em que os interlocutores estejam em condições democráticas de igualdade*. Quando, porém, o consenso é entendido no sentido de *concordância obtida através da seleção natural de uma posição em relação a outras, todas pertencentes a um conjunto de posições divergentes numa época histórica*, podemos dizer que ele é assumido pela filosofia conversacional rortyana. Na obtenção desse consenso, valem mais as forças cegas da persuasão, geradas pelas circunstâncias históricas contingentes, do que a força da convicção gerada por argumentos racionais. Isso será discutido mais adiante. Aqui, o que nos interessa é destacar o fato de que na realidade não há apenas um, mas dois tipos de consenso ligados à filosofia conversacional.

O primeiro deles é esse que acabamos de descrever e que pode ser entendido como o resultado do processo de conversação, mesmo que tal resultado tenha sido obtido mais pela força das circunstâncias históricas do que pela força da argumentação lógica. Podemos chamá-lo de *consenso quanto ao resultado da conversação*. O segundo é mais sutil e pode ser entendido como o acordo dos diversos interlocutores a respeito do conjunto de condições necessárias para que uma conversação democrática possa ocorrer. Esse acordo é logicamente anterior à conversação e pressuposto por ela; esse acordo é uma pré-condição para o funcionamento da sociedade democrática. Podemos chamá-lo de *consenso quanto às pré-condições da conversação democrática*. Desse modo, quando Rorty afirma que os interlocutores numa sociedade democrática deveriam deixar de preocupar-se em fundar racionalmente suas crenças e tentar ser imaginativos o suficiente para criar alternativas interessantes para os problemas que enfrentam, ele está pensando no consenso quanto ao resultado da conversação.

Mas quando ele nos diz que o embate das propostas submetidas à conversação num contexto democrático deve ocorrer num clima de tolerância e solidariedade, que reduza ao mínimo a humilhação e o sofrimento dos envolvidos e que permita o florescimento da diversidade, ele está pensando no consenso quanto

¹⁷ DOMINGUES, Ivan. *Rorty, a questão fundacional e o problema da verdade*. Belo Horizonte. 2007. http://www.fafich.ufmg.br/~labfil/~labfil/ciencia_verdade_arquivos/anexo16_TBP.pdf. Acesso em 13 jun/ 2012.

¹⁸ RORTY, 2007, p. 142. v. 04.

¹⁹ HALL, D. Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism. Albany. State University of New York Press, 1994, p. 150.

às pré-condições da conversação. Como podemos ver, ao pressupor esse último, Rorty revela seu desejo de manter as políticas democráticas oriundas do iluminismo. Todavia, ele não acha necessário fundamentar essas políticas racionalmente, à maneira iluminista, ao admitir o consenso quanto ao resultado da conversação. Esse último não possui condições a-históricas de possibilidade e não passa de um resultado afortunado de circunstâncias históricas contingentes. Mas não nos esqueçamos de que, para que isso seja possível, é preciso que todos os interlocutores envolvidos na conversação assumam os ideais de solidariedade e tolerância. Sem eles, a conversação proposta por Rorty não seria exequível. Desse modo, a cultura conversacional pressupõe que os interlocutores envolvidos estejam de acordo a respeito das pré-condições de uma conversação democrática. A comunidade ideal de conversação de Rorty requer, na produção dos consensos, todo um esforço prévio para assegurar a *tolerância* e a *solidariedade*.

Como podemos ver, a metafísica da cultura em Rorty surge como uma tentativa de fazer uma síntese entre o historicismo hegeliano e o evolucionismo darwiniano, na qual as especulações epistemológicas da filosofia tradicional são abandonadas em benefício de uma utilização pragmática da linguagem como um meio de enfrentar as necessidades da época através de deliberações práticas entre pessoas dotadas de bom senso. Mas isso, de algum modo, pressupõe algo que poderia ser descrito como “uma matriz neutra permanente” para a conversação futura: a cultura democrática fundada na solidariedade e na tolerância. Embora seja verdade que essa cultura democrática é o resultado mais ou menos fortuito de um processo de evolução histórica, ela é o que temos disponível no momento e constitui o nosso ponto de partida para avançarmos na solução de nossos problemas.

As considerações acima sugerem a existência de semelhanças entre as ideias de Rorty e as de Habermas. Pensamos que vale a pena considerá-las aqui, ainda que brevemente, para compreendermos melhor a posição de Rorty e a nossa crítica a ela. Do mesmo modo que Rorty, Habermas enfatiza o sentimento de solidariedade como fundamental para o processo argumentativo de estabelecimento de normas e obrigações éticas. Nessa perspectiva, a cultura conversacional rortyana apresenta semelhanças com a comunidade habermasiana de comunicação. Ambas procuram preservar as políticas democráticas oriundas do iluminismo. Mas a diferença entre os dois autores está em que Habermas pretende fundamentar racionalmente essas políticas, ao passo que Rorty as considera um mero resultado fortuito da evolução histórica do ocidente. Habermas, como sabemos, elabora a noção de *verdade* enquanto acordo linguístico, mas sem perder de vista a noção iluminista de *racionalidade*. É claro que se trata de um conceito de “razão situada”, embora ele articule tal razão a uma situação ao mesmo tempo imanente e transcendente ao contexto. Rorty, por sua vez, pressupõe uma “racionalidade” que permite atingir nossos fins pela persuasão. Ele acredita que podemos trabalhar na direção de um acordo intersubjetivo sem sermos iludidos pela promessa de validade universal. Assim, recomenda uma situação cultural em que novas ideias surpreendentes possam surgir sem que tenhamos de atribuir a elas uma fonte privilegiada.

Habermas oferece regras de comunicação sem prescindir das condições a-históricas de possibilidade. Rorty, ao contrário, oferece descrições e redescrições como modos mais ou menos úteis para resolver os problemas de uma época, prescindindo de qualquer fundamentação a-histórica. Rorty não aceita a ideia de *validade universal* defendida por Habermas. Segundo Rorty, se Habermas

substituísse a razão centrada no sujeito pela razão comunicativa, ele não teria mais necessidade de recorrer à noção de *validade universal*. Nessa perspectiva, ele pensa que Habermas faz uma infeliz concessão ao platonismo.

A discussão feita até esse ponto permite que façamos uma ligação da metafísica rortyana da cultura com o etnocentrismo. Para Rorty, todas as razões que apresentamos em nossas argumentações são razões dirigidas a interlocutores particulares, historicamente localizados. Para justificar nossas crenças diante desses interlocutores, não precisamos recorrer a princípios universais e a - históricos. Se nossos argumentos não dependessem de seus respectivos contextos históricos, então a nossa razão possuiria poderes capazes de tornar um vocabulário particular imune à refutação, independentemente de sua localização espaço temporal. Ora, Rorty pensa que nossa razão não possui tais poderes e que não existe um vocabulário privilegiado que possa fornecer uma linguagem de justificação capaz de produzir um consenso universal independentemente das circunstâncias históricas. Na verdade, o que temos são comunidades linguísticas particulares, cada uma das quais, com o seu vocabulário final, interpreta a realidade de certo ponto de vista.

Em que pese o caráter fortuito de cada vocabulário final, Rorty pensa que, no momento, a cultura ocidental tem alguma coisa a oferecer. Ele se considera afortunado por ter sido educado de acordo com os princípios dessa tradição cultural, porque ela permite a análise crítica e a tolerância. Mas a fortuna de Rorty não é diferente daquela de um espartano educado dentro dos princípios de sua cidade estado ou daquela de um italiano educado dentro dos princípios do fascismo. Como podemos ver, o historicismo darwinista de Rorty vê os seres humanos como criaturas cujas crenças e desejos dependem fundamentalmente de um processo de aculturação. Isso significa que não há critérios de justificação que não sejam relativos às respectivas práticas sociais no interior das quais se acham inseridos. Desse modo, não há como justificar a superioridade de uma cultura sobre outra a não ser através de um vocabulário final contingente, pertencente a uma cultura também contingente. Mesmo assim, já que Rorty foi educado no interior de uma cultura fundada na solidariedade e na tolerância, por que não redescrever o mundo em termos dessa cultura? E se isso é uma forma de relativismo cultural, não há como evitá-lo. Se não existem princípios universalmente válidos independentemente do contexto histórico, então não devemos temer o relativismo, mas sim aceitá-lo e aprender a lidar com ele. Afinal de contas, a disputa entre as filosofias alternativas de nossa época, incluindo a Rortyana, levará à vitória da mais adequada para as nossas necessidades. Isso nos leva ao terceiro aspecto da metafísica rortyana da cultura a ser destacado: o dualismo entre a dimensão pública e a privada.

1.3 O dualismo entre as dimensões públicas e privadas.

Esse dualismo parece ter resultado da proposta rortyana de abandonarmos as tentativas de encontrar um sistema onicompreensivo de pensamento que seja capaz de legitimar nossas práticas sociais. Para Rorty, como sabemos, a filosofia que se deixa vencer por essa tentação acaba por transformar valores culturais historicamente localizados em princípios universais independentes de seu contexto. Assim para evitar essa tendência à sistematização, Rorty separa as práticas públicas e as crenças privadas. Com essa estratégia, todas as teorias alternativas de uma época histórica se tornam igualmente válidas e os impulsos em direção à autocriação ficam liberados de qualquer coerção. Assim, o campo de debates no

domínio público fica nivelado, permitindo um autêntico diálogo democrático entre as alternativas em luta, enquanto o pensamento criador fica liberado das restrições que geralmente lhes são imposto pela filosofia, fundada em alguma forma de racionalidade privilegiada.

De acordo com Koopman, em Rorty, o progresso moral, uma questão aparentemente pública, depende fundamentalmente da imaginação dos poetas e filósofos, que estão ligados a projetos privados.²⁰ O impulso central de *Contingency, Irony, and Solidarity* [*Contingência, Ironia e Solidariedade*] está na distinção entre os lados público e privado da cultura liberal moderna. As ações e crenças de um indivíduo são públicas se afetam os outros; elas são privadas se dizem respeito apenas ao indivíduo. Do ponto de vista da filosofia moral, o resultado dessa distinção está em que podemos separar nossas fantasias e esperanças pessoais de nossas responsabilidades para com os outros. Podemos ser irônicos a respeito de nossas crenças, fazendo-as parecer antiquadas. Mas esse ironismo é arriscado politicamente e por isso deve ser confinado à dimensão privada. As coisas se ajustarão no final se conseguirmos atingir uma situação de equilíbrio em que nossos relacionamentos públicos sejam mediados pela ideia de solidariedade e nossas tentativas irônicas de autocrítica sejam mantidas na esfera privada. Assim, enquanto a coesão moral pública é dominada pela solidariedade, a dissidência moral privada é dominada pelo ironismo.²¹ Isso envolve uma forte separação, na filosofia de Rorty, entre *argumentação* e *criação*, entre *investigação* e *imaginação*.²²

Ao finalizar essa parte da discussão, gostaríamos de lembrar que, em nossa leitura do argumento rortiano, sugerimos que o nosso neopragmatista, embora acuse Dewey de tentar adotar uma *metafísica empírica*, unindo duas posturas inconciliáveis, a edificante e a sistemática, acaba fazendo coisa muito parecida. Rorty parte das críticas aos “erros” da tradição metafísica ocidental, mas apresenta como solução a ideia de uma situação filosoficamente ideal, em que filósofos edificantes e sistemáticos, mediados pela conversação, serão capazes de promover uma nova cultura filosófica, permitindo o avanço da humanidade. Propor essa situação ideal certamente envolve não uma “metafísica empírica”, mas uma verdadeira “metafísica da cultura”, já implícita no título *Natureza e Cultura*, que Rorty sugere para a obra de Dewey.

2. AVALIAÇÃO DAS CARACTERÍSTICAS DA METAFÍSICA RORTYANA DA CULTURA

Uma vez apresentadas e discutidas as principais características da metafísica rortiana da cultura, podemos passar agora para a segunda tarefa proposta para a presente seção, ou seja, para a avaliação dessa mesma metafísica da cultura. Ora, pudemos constatar que Rorty, em sua metafísica, elege a *cultura* como categoria fundamental, mas deixa de lado a dimensão da objetividade. Dewey ao contrário de Rorty, em sua metafísica empírica, não elege uma dimensão em detrimento da outra, mas assegura a marca da totalidade, dos processos de integração, das conexões que nos ajudam a compreender a experiência. No que segue, iremos desenvolver brevemente essa hipótese e suas consequências para a metafísica

²⁰ KOOPMAN, C. Rorty’s Moral Philosophy for liberal Democratic Culture. In: Contemporary Pragmatism, v.4, n. 2, December, 2007, p. 45.

²¹ Ibidem p. 48.

²² Ibidem p. 49.

rortyana da cultura, avaliando-a dos pontos de vista do papel desempenhado pela linguagem, da noção pressuposta de *consenso* e do dualismo entre as dimensões públicas e privadas

Começamos pela avaliação do papel fundamental desempenhado pela linguagem na metafísica rortyana da cultura. Segundo Hildebrand,²³ posição compartilhada por nós, Rorty vai de uma observação empírica de que ninguém chegou a um ponto objetivo para comparar a linguagem com o mundo à afirmação metafísica de que a linguagem é ubíqua. Assim, o argumento de Rorty de que comparar a linguagem e o pensamento com a realidade constitui um projeto ininteligível revela-se tão ininteligível quanto afirmar que é *impossível* fazer essa comparação.²⁴ A noção de *ubiquidade da linguagem* formulada por Rorty acaba por identificar a linguagem com algum tipo de *realidade última onipresente*, condição que por si só já a credencia como uma candidata a funcionar como uma entidade metafísica. Isso certamente confirma a suspeita de que Rorty estaria oferecendo um “novo modelo metafísico” análogo ao dos outros filósofos que critica, revelando-se um pensador sistemático ao invés de edificante. Com isso, ele estaria desempenhando um papel oposto ao que propõe para seu intelectual ironista.

Como podemos ver, o neopragmatismo de Rorty possui uma dimensão teórica não explicitada adequadamente. Hildebrand está correto ao argumentar que Rorty pode até indicar as falhas dos pontos de partida tradicionais da filosofia. Porém, quando Rorty diz que a linguagem pode agora mover-se em “direção a essas falhas”, ele inadvertidamente termina por retornar à abordagem teórica tradicional. Toda essa dificuldade tem como origem a tentativa de extirpar a noção de *experiência* do pragmatismo deweyano.²⁵ Com isso, podemos concluir que, embora Rorty rejeite a correspondência entre a linguagem e o mundo, ela ainda persiste como o meio no interior do qual se constituem as pessoas e as coisas do mundo. Ao preencher as “falhas” anteriormente mencionadas, a linguagem passa a desempenhar a mesma função daquelas categorias que falharam. Mesmo declarando-se antimetafísico ele, a nosso ver, ainda nos oferece uma metafísica da cultura cujo pressuposto é a conversação através de uma linguagem onipotente e onipresente.

Rorty pensa que pode substituir *experiência* por *linguagem* na filosofia deweyana, para com isso realizar a ideia do conversacionalismo. Conferindo à linguagem o papel que Dewey confere à experiência, Rorty quer ser capaz de pensar uma comunidade cujos membros sejam guiados pela prática da conversação igualitária e do uso criativo dos vocabulários. Ora, como podemos imaginar, nesse contexto, o modo pelo qual serão produzidos os consensos e acordos em torno do melhor vocabulário? Como conciliar posições radicalmente opostas em direção a qualquer consenso? Sem uma referência a alguma forma de objetividade da investigação, como podemos ter garantias de que algum conhecimento foi devidamente justificado? Pensamos que tal posição leva a um relativismo que tem como consequência a total desconstrução de qualquer tipo de objetividade. Essas são as consequências do idealismo linguístico rortyano. Na verdade, o fato de Rorty pressupor uma metafísica idealista da cultura é um dos fatores que explicam a sua

²³ HILDEBRAND, David L. O Giro Neopragmatista. Trad. Felipe Milagres Boechat. Rio de Janeiro. In: *Revista Redescritões*, n. 4, 2011, p. 92.

²⁴ *Ibidem*. p. 93.

²⁵ *Ibidem*, 93.

proposta de substituir *experiência* por *linguagem* na filosofia de Dewey. Aceitando essa proposta, estaríamos transitando de uma metafísica realista da natureza para uma metafísica idealista da cultura. A aprovação de Rorty à declaração de Dewey no sentido de que seu livro deveria intitular-se *Cultura e Natureza*, ao invés de *Experiência e Natureza* se coloca na mesma direção. Em oposição a isso, Dewey nos oferece a *experiência* como base da produção de teorias objetivas, pois para ele qualquer descrição teórica no interior de um sistema envolve uma previsão de eventos mensuráveis que ocorrerão em condições experimentais. É verdade que Dewey declara ser a linguagem “a mãe de todos os significados”. Eventos sem a linguagem não teriam sentido de fato. O significado das palavras para uma pessoa em qualquer sociedade é determinado pelas crenças e comportamento dos seus membros. Mesmo assim, a linguagem não constitui a última instância na filosofia deweyana. Em que pese a sua importância, ela ainda é parte de algo mais amplo, a saber, a experiência. Conforme Dewey, não é a *experiência* em si que buscamos, mas sim coisas, eventos, fatos, objetos, vidas, etc. A experiência comum aos membros de um grupo social não é de quem lê ou ouve palavras, signos, fragmentos de linguagem ou movimento num jogo linguístico, mas sim a de coisas tidas como *experienciadas*.

Portanto, a experiência que engloba em si a linguagem e vai além dela é radicalmente empírica, é contínua, é progressiva. Nesse sentido, discordamos de Rorty quando ele considera que a *experiência* em Dewey é uma tentativa de “fundamentar” a realidade. Rorty, mesmo discordando de qualquer possibilidade fundamentadora da realidade, como pretendido pela filosofia clássica, parece também oferecer uma possibilidade metafísica, fundamentadora, sintetizadora, quando eleger a linguagem e conseqüentemente o meio cultural em que ela se desenvolve, a *cultura*, como a realidade última a ser considerada em termos filosóficos.

Passemos agora à avaliação do tipo de consenso pressuposto pela metafísica rortyana da cultura. Sabemos que não há expectativa nem necessidade de consenso na cultura da conversação. Quando ocorre algum consenso quanto ao resultado da conversação envolvendo propostas alternativas para a solução de algum problema, a proposta vitoriosa nada mais é do que uma descrição “mais apta”, obtida num processo de “seleção natural” entre as demais descrições concorrentes. Mas, paradoxalmente, esse consenso contingente e fortuito depende de outro consenso, aquele que denominamos *consenso quanto às pré-condições da conversação democrática*. Esse último se baseia na tolerância e na solidariedade. Além disso, embora seja logicamente anterior ao consenso resultante da conversação, também é fortuito e contingente. Para justificá-lo, Rorty alega que a democracia liberal que o fundamenta constitui a melhor forma possível de governo, apesar de constituir ela própria um mero acidente histórico. Como podemos ver, tudo é acidente histórico em Rorty. Ora, isso envolve algumas dificuldades em relação à abordagem rortyana do consenso democrático.

A primeira delas tem a ver com o consenso quanto às pré-condições da conversação democrática. Rorty pretende estender essa conquista contingente, historicamente localizada, a toda a humanidade. Quanto a esse ponto, muitos comentadores, dentre os quais Ibrri, são céticos quanto à proposta de Rorty de que os acordos obtidos pela conversação possam ser extensivos a outras comunidades. Isso pode ser analisado sob dois aspectos. De acordo com o primeiro deles, vemos que, para assegurar uma comunidade de diálogo livre e democrático precisamos

pressupor que os acordos terão como finalidade o bem comum, que serão extensíveis a todos para serem eficazmente cumpridos. Ora, em relação à extensão desses bens, podemos perguntar, como faz Ibri, se isso não pressuporia a admissão indispensável, apesar de tácita, de uma ética dos bons sentimentos que fundamentaria a esperança de solidariedade humana. Além disso, a pressuposição de que os acordos recíprocos sejam cumpridos exige uma incapacidade de mentir e ao mesmo tempo uma capacidade de renunciar aos próprios interesses e fazer concessões, a fim de que o cumprimento desses mesmos acordos não se desvie de seu curso.²⁶ Ora, não estaríamos aqui estabelecendo critérios gerais e universais sobre o bom e o bem? Não estaríamos introduzindo alguma forma de platonismo, ainda que atenuado, no sentido de perseguir o verdadeiro bem? Rorty fala do interior de uma cultura na qual os valores, apesar de construídos historicamente, são tidos como os melhores perante o resto do mundo. A cultura da conversação pretende indicar que o melhor vocabulário é o da sociedade liberal burguesa. Não parece haver muita diferença aqui entre a posição de Habermas, que oferece uma comunidade ideal de conversação de caráter universalista e a posição de Rorty, que oferece a sua comunidade ideal de conversação como o melhor modelo cultural disponível. Mesmo assim, a posição de Rorty é mais difícil de sustentar, pois, como mostra Ibri, os acordos envolvidos precisam ser fundamentados em princípios éticos, que são universalistas, ao passo que ele quer consegui-los com base no poder da retórica e da persuasão sofisticada. No nosso modo ver, a conversação tem de chegar minimamente a um entendimento objetivo sobre o que é bom para nós e o que nos unifica, ou seja, sobre que crenças e valores podemos considerar úteis e interessantes para a humanidade como um todo, do contrário cairemos numa conversação rortyana sem fim.

O segundo aspecto ligado às dúvidas quanto à possibilidade de que os acordos obtidos pela conversação possam ser estendidos a outras comunidades está ligado ao fato de que o etnocentrismo rortyano envolve a adoção ingênua da sociedade liberal norte-americana como padrão para o restante do mundo. Rorty não oferece uma justificativa razoável para selecionar na contingência histórica o modelo da sociedade liberal. Por que esse modelo e não outro? Seria porque na sociedade liberal burguesa teríamos garantias de que a conversação prevaleça? Ora, se devemos suspeitar das metáforas universalistas porque não devemos também suspeitar do conversacionalismo quando apresentado numa perspectiva pró-universalizante? Como esclarece Ibri:

Ingênua e desinformada é, na melhor das hipóteses, a suposição de que o modelo de democracia americano é idealmente exportável para outras sociedades de antecedentes históricos profundamente distintos culturalmente. É preciso, no entanto, reconhecer que a democracia é uma condição necessária para uma sociedade que, teoricamente, respeite os direitos de cada cidadão. No entanto, isso não significa que a democracia seja suficiente em uma sociedade, conforme exigida por Rorty.²⁷

²⁶ IBRI, I. A. 2013, p. 181,

²⁷ *Ibidem*, p. 181. Naïve and uninformed is, at best, the supposition that the model of American democracy is ideally exportable to other societies of deeply distinct historical backgrounds, culturally dissimilar to it. One must, however, acknowledge that democracy is a necessary condition for a society that theoretically respects individual citizen rights. However, it does not follow that democracy suffices in a reciprocal, as required by Rorty.

Rorty apresenta o modelo da democracia americana como paradigma para o resto do mundo. Ele pensa que os princípios da democracia burguesa, segundo os quais a igualdade, a participação, a liberdade de opinião e a solidariedade proporcionariam um novo ordenamento qualitativamente superior para o conhecimento e seu uso social, mas isso não coaduna com suas afirmações anteriores. Pela citação de Ibrri (2013, p 181), não estamos nos opondo aos princípios da sociedade democrática, muito ao contrário, sabemos que ela é condição necessária ao cumprimento dos direitos da cidadania, mas pensamos que não basta a crença etnocêntrica nas vantagens propiciadas pelo liberalismo e pela democracia da sociedade americana para considerá-los aplicáveis ao resto do mundo.

Passemos agora à avaliação do dualismo rortiano entre o público e privado. De acordo com Koopman, com quem concordamos, há uma tensão na filosofia de Rorty entre a noção de que a imaginação dirige o progresso moral e a noção de que a divisão liberal entre público e privado constitui a última palavra na política democrática.²⁸ Rorty estabelece uma distinção nítida entre razão e imaginação, a tal ponto que o progresso moral não decorre do conhecimento moral. Além disso, Rorty limita a filosofia e a poesia à esfera privada, enquanto descreve o progresso na esfera pública como guiado primariamente pela imaginação.

Ora, a imaginação é apanágio dos poetas e filósofos, ou seja, dos ironistas românticos, que se fecham em seus domínios privados. Nesse caso, como pode a imaginação, que constitui um projeto tipicamente privado, dirigir o progresso moral na esfera pública? Como podemos ver, Rorty parece querer duas coisas incompatíveis. Por um lado, ele pretende defender uma esfera privada em que os poetas e filósofos podem ser autônomos. Por outro, ele pretende que esses ironistas, de tempos em tempos, sejam capazes de afetar a esfera pública para contribuir com o progresso moral. Assim, se o que Rorty de fato deseja é o progresso moral imaginativo, então ele deveria deixar de enfatizar a divisão público/privado. Pelo mesmo raciocínio, se o que ele de fato deseja é a divisão entre público e privado, então ele não deveria enfatizar a imaginação como motor do progresso moral.²⁹

Ainda segundo Koopman, Rorty, em textos mais recentes, reescreve o pragmatismo como capaz de obter o equilíbrio entre as necessidades do racionalismo e as do romantismo, entre a busca de consenso e a busca por novidade.³⁰ Nessa perspectiva, o pragmatismo seria equivalente a um utilitarismo romântico, capaz de integrar as melhores partes de ambas as tradições. Ora, essa versão mais nova do pragmatismo sugere que o progresso moral envolve tanto a razão – “utilitarismo” – como a imaginação – “romântico”. Mas isso exigiria a reformulação da tese rortiana de que a imaginação constitui o veículo primário do progresso moral, o que de fato não parece ter acontecido.³¹ Desse modo, já que Rorty nunca deixou de conceber os projetos privados da imaginação romântico-literária como o motor do progresso moral, ele nunca abandonou a implicação estranha de que o progresso moral é uma questão privada.³²

²⁸ KOOPMAN. 2007, p. 46.

²⁹ *Ibidem* p. 49-50.

³⁰ *Ibidem*, 129–141.

³¹ *Ibidem*, pp. 52-3.

³² *Ibidem*, p. 54.

Para resolver esse dilema, Koopman sugere duas opções para Rorty. A primeira delas seria abandonar a divisão entre público e privado, para aumentar a influência da imaginação e diminuir a da razão. Mas isso parece conferir excessiva ênfase à eficácia pragmática da imaginação. A segunda opção seria manter a divisão entre público e privado, de modo a enfrentar o dilema sobre a melhor maneira de obter o progresso moral. Mas isso nos levaria à questão insolúvel de saber se o progresso moral é fundamentalmente público ou privado. Desse modo, a tensão rortyana entre a ênfase na importância da imaginação para o progresso moral e a ênfase na distinção entre público e privado parece irreconciliável. Koopman oferece uma terceira opção para os pragmatistas que, como ele, defendem a cultura democrática liberal. Ela consistiria em abandonar tanto a noção de que a imaginação é anterior à razão, no caso da moralidade, como a firme distinção entre público e privado.³³

Pensamos que a crítica de Koopman a Rorty atinge frontalmente a sua metafísica da cultura. Pensamos, também, ser bastante claro que as opções oferecidas por Koopman a Rorty para solucionar o problema não são sequer opções válidas para o neopragmatismo, que se fundamenta tanto na ideia da importância da imaginação para o progresso moral como na divisão público/privado. Desse modo, Koopman de fato aponta para um problema insolúvel na filosofia rortyana. Quanto à terceira solução por ele sugerida, não a discutiremos aqui, pois ultrapassa os limites da filosofia rortyana e pode ser deixada de lado.³⁴

3. DA FILOSOFIA DA CONVERSAÇÃO À FILOSOFIA DA AÇÃO

Antes de terminar, gostaríamos de indicar mais um problema que afeta tanto a metafísica rortyana da cultura quanto a pragmática universal habermasiana. Trata-se da dificuldade que essas abordagens têm para explicar como é possível passar da conversação para a ação. No caso específico de Rorty, podemos dizer o que segue: Sabemos que as boas ideias não desempenham por si próprias, mudanças sociais e culturais interessantes, sabemos o quanto as ideias são determinadas pelas condições materiais e pelo exercício do poder político, por influências, pressões e ingerências econômicas. Mesmo assim, Rorty desenvolve uma visão romântica de cultura cuja crença principal é o ordenamento das comunidades ideais de conversação, nas quais são construídos os acordos e os consensos. Ora, a ideia rortyana de pacto social do liberalismo não teria condições de realizar-se, em função da sua incapacidade de fornecer critérios adequados não só para a elaboração de programas de ação eficazes como também para a execução dos mesmos. Queremos dizer com isso que não basta o uso do melhor vocabulário ou a utilização da melhor retórica para que os acordos a favor dos homens sejam cumpridos. A posição de Rorty nesse aspecto é, para nós, ingênua e utópica. Rorty não fala a partir de um campo neutro, pois os acordos não se justificam por si mesmos nem pelo poder de persuasão. Sua concepção de linguagem se dá num mundo de possibilidades que podem influenciar as nossas ações.

³³ *Ibidem*, p. 55-56.

³⁴ Nessa discussão, que culminou na sistematização da crítica à filosofia conversacionista de Rorty, agradeço o diálogo com o professor Paulo Roberto Margutti Pinto, meu orientador da Tese de doutorado intitulada “Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da Cultura” (2012 – UFMG).

Ao contrário de Rorty, Dewey é mais eficaz enquanto propositor de uma filosofia da ação. Sabe diferenciar as questões relativas a descobertas científicas, e seus fins humanos, de meras conversas e acordos. Sabe distinguir a descoberta científica e a aplicação de seus resultados para o bem da humanidade de pretensas conversas intermináveis. Dewey propõe um estudo sistemático dos traços gerais da experiência, que se manifesta não numa metafísica “inútil e balofa”, como quer Rorty, mas numa forma de conhecimento derivada fundamentalmente da relação entre o pensamento e a ação.

Finalmente, comparando as duas posições discutidas neste trabalho, a de Dewey parece melhor. Araújo está certa ao afirmar que em Rorty as práticas de justificação emergem da cultura e que o papel dessa última é idealizado. Ela também está certa ao concluir que a perspectiva de Dewey é mais adequada que a de Rorty, porque o primeiro nos oferece instrumentos capazes de determinar não só o que é objetivo ou não, a partir do padrão da atividade científica inteligente, mas também os critérios para uma ação moral inteligente. A perspectiva de Rorty peca por basear-se na conversação e na tolerância, que são incapazes de fornecer os instrumentos mais objetivos para o pensamento e a ação que são disponibilizados pela filosofia de Dewey.

Podemos concluir que Rorty é deweyano, mas não pelos aspectos que elogia em Dewey e sim pelos aspectos que critica nesse autor. Tanto Rorty quanto Dewey são filósofos que procuram superar a visão clássica da filosofia dualista. Rorty acerta quando reconhece a importância teórica do historicismo de Dewey, mas erra quando não reconhece a ênfase na ciência e no contexto em que foi trabalhada.

CONCLUSÃO

Mostramos que a principal crítica de Rorty a Dewey é que seu herói caiu numa armadilha metafísica ao propor uma filosofia da experiência. Acontece que, ao propor uma superação da epistemologia pela hermenêutica, Rorty acaba caindo numa “armadilha” análoga. Com efeito, parafraseando a sua crítica a Dewey, vimos que a sua proposta pressupõe que a cultura funcione como algo que poderia ser descrito como uma “matriz neutra e permanente” para toda a conversação futura. Tal matriz nada mais é do que a cultura democrática fundada na solidariedade e na tolerância. Em virtude disso, sustentamos que a *filosofia da conversação* pode ser interpretada como uma “nova” *metafísica*, ainda que em sentido atenuado. Para atender a esse objetivo, desenvolvemos e explicitamos as principais características da *metafísica da cultura* implícita na filosofia rortyana e, em seguida, realizamos uma avaliação dessa mesma metafísica quanto ao papel fundamental desempenhado pela linguagem, quanto ao consenso etnocêntrico em relação às pré-condições da conversação democrática e quanto ao dualismo entre as dimensões públicas e privadas.

Isso nos permitiu sugerir que, enquanto Dewey é propositor de uma metafísica naturalista capaz de fornecer instrumentos para determinar minimamente a objetividade de nossas afirmações, Rorty desenvolve uma metafísica idealista da cultura, incapaz de fornecer instrumentos para determinar a objetividade das nossas afirmações, ainda que minimamente. Enquanto Dewey oferece uma proposta para articular consistentemente o historicismo e o cientificismo, Rorty fica restrito ao historicismo e, de modo especial, à *cultura*, que conta com critérios muito vagos de justificação do conhecimento. Rorty considera todos os vocabulários igualmente

válidos, todas as descrições e redescritões igualmente possíveis e legítimas. Ora, tentamos mostrar que, com isso, estaríamos caindo diretamente numa espécie de relativismo que Dewey não gostaria de oferecer para a filosofia. Isso ocorre porque Rorty não oferece meios para avaliar se um vocabulário é superior a outro vocabulário. Por esse caminho, o conhecimento objetivo é impossível para Rorty, já que uma descrição só pode ser comparada com outra. Além disso, a linguagem através da qual as descrições são comparadas penetra todas as dimensões da cultura. Isso nos levou a concluir que Rorty está defendendo um idealismo linguístico.

Ao indicar que na cultura ocorrerão os acordos e consensos em torno dos melhores vocabulários, Rorty pressupõe certas pré-condições da conversação democrática, que deve ocorrer num clima de tolerância e solidariedade. Assim procedendo, Rorty desenvolve temáticas universalistas por meio de um discurso contingente, etnocêntrico e provavelmente sofisticado. A aceitação de sua proposta nos deixaria à deriva no interior de uma conversação sem fim. Além disso, Rorty não está superando a filosofia clássica que produziu os conhecidos dualismos filosóficos. Na verdade, ele também termina produzindo um novo dualismo através da oposição entre a dimensão pública e a dimensão privada da cultura.

Portanto, assim como *natureza* e *experiência* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Dewey, *linguagem* e *cultura* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Rorty. Este último, ao tentar eliminar o cientificismo de Dewey para evitar que seu herói caísse na metafísica empírica, inadvertidamente enfatiza o historicismo e cai numa metafísica da cultura. Não é sem motivo que, diferentemente de Rorty, Dewey é mais eficaz enquanto proponente de uma filosofia da ação.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura. São Paulo. In: *COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008.

DOMINGUES, Ivan. *Rorty, a questão fundacional e o problema da verdade*. Belo Horizonte. Disponível em:

http://www.fafich.ufmg.br/~labfil/~labfil/ciencia_verdade_arquivos/anexo16_TBP.pdf. Acesso em 13 jun/ 2012.

DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. Enlarged edition. With a new introduction by the Author. Boston: The Beacon Press, 1957.

_____. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.

_____. *The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. Minton, Balch, 1929.

_____. *Essays in Experimental Logic*. 2 ed. Chicago: Chicago University Press. 2004.

_____. *The Influence of Darwin on philosophy*. New York, Henry Holt and Company. 1910.

_____. Individuality and experience. In: *Later works of John Dewey*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984. v. 2.

_____. *How We Think*. New York. Forgotten Books. 1909.

_____. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York. Henry Holt and company., 1938.

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

HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003.

HEIDEGGER, M. *Basic Writings by Martin Heidegger*, Ed. David Krell, New York, 1977.

HICKMAN, Larry A. *Pragmatism as post-modernism – Lessons from John Dewey*. New York. Fordham University Press, 2007.

HILDEBRAND, David L. O Giro Neopragmatista. Trad: Filipe Milagres Boechat. Rio de Janeiro. In: *Revista Redescritões*, n.04, 2011.

HOOKE, Sidney. *John Dewey: An intellectual Portrait*. Nova York: John Day, 1939.

_____. *Metaphysics of Pragmatism*. (1927). By Induction John Dewey. New York, Cosimo. 2008.

_____. *Pragmatism, Democracy, and Freedom*. Amherst, 2002.

IBRI, I. A. Neopragmatism Viewed by Pragmaticism. A Redescription. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, v. 01, 2013.

LAVINE, Thelma Z. America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

LAMBERT, David C. Pragmatism and Naturalism: a inevitable conjunction. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, n. 2. Centro de Estudos de Pragmatismo. São Paulo: Educ, 2001.

KOOPMAN, C. Rorty's Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. In: *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007.

KREMER, Alexander. Dewey and Rorty, In: *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol. III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012.

NAGEL, Th. Davidson's new Cogito. In: HAHN, L. E. (Ed.). In: *The Philosophy of Donald Davidson*. Illinois: Open Court, 2000.

NAVIA, Ricardo. Aportes y limitaciones en la filosofía teórica del neo-pragmatismo de Richard Rorty. PUC- RS, Porto Alegre, 2002 – doctoral tesis.

NORRIS, Christopher. *Epistemologia: Conceitos-chave em Filosofia*. Trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artemed, 2007.

PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass., 1958.

PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (orgs.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. A abordagem pragmática do conhecimento. In: VAITSMAN, Jeni; GIRARDI, Sábado (org.). *A Ciência e Seus Impasses. Debates e Tendências em Filosofia, Ciências Sociais e Saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

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

_____. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982a.

_____. Introduction: Pragmatism and Philosophy. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982b.

_____. Overcoming The Tradition: Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982c.

_____. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982d.

_____. Philosophy as a Kind of Writing: An essay on Derrida. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982e.

_____. Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982f.

_____. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.

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

_____. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

_____. *Take care of freedom and truth Will take care o itself: interviews with Richard Rorty*. MENDIETA, Eduardo (org). CA: Stanford University Press, 2006.

_____. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophy Papers*. Cambridge University, 2007, v. 04.

_____. Dewey Between Hegel and Darwin. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*. Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995a.

_____. Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995b.

_____. Response to Lavine. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995c.

_____. *Objectivity, relativism and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SAATKAMP Jr. H. J. *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995.

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

SLEEPER, R. W. *The necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*. New Haven, 1986.

STUHR, John J. *Pragmatism, Postmodernism, and the future of Philosophy*, New York and London, Routledge, 2003.