

O Neopragmatismo de R. Rorty

Rorty's neopragmatism

Inês Lacerda Araújo

Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR

ineslara@matrix.com.br

Resumo: Rorty leva adiante o pragmatismo, renovando-o. Inspirado em Wittgenstein, Dewey e Heidegger, ele critica a tradição filosófica centrada na representação como obstáculo à “cultura pragmatizada”. Nela vale a conversação, a justificação; o modelo para o conhecimento não é a mente como espelho da natureza, mas as práticas culturais por meio das quais é possível obter verdade objetiva. Mas essa não é o centro de um procedimento epistemológico, e sim resultado da aplicação de procedimentos justificados em contextos do discurso normal. Em vez de buscar um algoritmo comum, um fundamento sólido e inabalável, é preciso abrir a filosofia para a conversação. O rótulo de relativismo (visto como perigo para a verdade, para a ética, para a política) não é o mais apropriado para caracterizar seu pensamento; como Rorty põe em xeque a relação esquema-conteúdo, e nisso segue Davidson, a verdade não depende de esquema; o idealismo e o relativismo concernem mais aos filósofos sistemáticos que propõem critérios para o conhecimento. Se o conhecimento for visto não como método para chegar à Verdade, mas como parte de procedimentos que muitas vezes melhoram a compreensão que temos de nós, então à filosofia caberá o papel de auxiliar na conversação da humanidade e não de juiz cultural. Se a mente não for vista como cuba que contém idéias, que representa a realidade, mas como certo elemento usado para caracterizar algumas de nossas atividades, compreensível em certos jogos de linguagem, então não precisamos de uma ciência que nos decifre.

Palavras-chave: Neopragmatismo. Crítica do representacionismo. Justificação. Conversação. Objetividade.

Abstract: *Rorty puts pragmatism in a new and revitalized rout. Inspired by Wittgenstein, Dewey and Heidegger, he criticizes the philosophic tradition centered in representation, showing that it is an obstacle to the “pragmatized culture.” In this kind of culture conversation and justification really matter, and the guide to knowledge is not the mind as mirror of nature, but cultural practices through which it is possible to obtain objective truth. Nevertheless, objective truth is not the central problem, nor the only aim of an epistemological procedure. It is obtained by the application of justification, in the contexts of normal discourse. Instead of asking for a unique algorithm, a solid foundation, we must open philosophy to conversation. The label “relativism” (considered as a danger to truth, to ethics and politics) is not appropriate to characterize Rorty's thought. Indeed, he contests the relation scheme/content following Davidson. So truth does not depend upon the notion of scheme; idealism and relativism concern the systematic philosophy that claims for definite criteria for knowledge. If knowledge will be considered not as method to obtain truth,*

but as a part of a process that mostly get better comprehension of ourselves, then philosophy will have the role of auxiliary instrument to the humanity conversation and not of cultural judge. If mind will not be seen as a receptacle of ideas that represent reality, and be seen instead as element that compounds some of our activities, what is understood on basis of certain language games, then we will not need a science to decipher what we are.

Keywords: *Neopragmatism. Critic of the theory of representation. Justification. Conversation. Objectivity.*

O debate intelectual e a inovação do pensamento filosófico devem muito ao polêmico filósofo norte-americano Richard Rorty (1931). Graças a ele, as críticas apressadas e superficiais ao pragmatismo têm sido revistas. A partir da edição por ele organizada de *A Virada Lingüística: Ensaios Recentes no Método Filosófico* (1967), do artigo *Solidariedade ou Objetividade?* e, sobretudo, com a obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), Rorty tem estado no centro das discussões sobre método, natureza do conhecimento, estatuto da epistemologia; ele defende um controvertido e polêmico conceito de verdade, concede à filosofia um papel não salvífico, e reafirma os princípios de uma política liberal, cujo cerne é a solidariedade. Algumas obras subseqüentes corrigem certos rumos de *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (FEN), em especial o último capítulo.¹ Em escritos subseqüentes, os temas epistemológicos, políticos e sociais entrecruzam-se: *Conseqüências do Pragmatismo* (1982), *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), *Objetividade, Relativismo e Verdade* (1991), *Ensaio sobre Heidegger e Outros* (1998), *Verdade, Política e Pós-Modernismo* (1998), *Verdade e Progresso* (1998), *Filosofia e Esperança Social* (2000).

Rorty considera que seu pensamento resulta de um sincretismo decorrente do uso que faz de grandes nomes da filosofia ocidental, especialmente Dewey, Wittgenstein e Heidegger, e da Filosofia Analítica. São todos pós-kantianos, no sentido de terem se libertado da concepção fundacionalista de conhecimento (ver logo abaixo o que se entende por “fundacionalismo”), além de terem conseguido precaver-se contra aquilo que inicialmente os movera: Wittgenstein irá adiante munido de uma nova teoria da representação; Heidegger adota um novo conjunto de categorias filosóficas, e Dewey prossegue na direção de uma versão naturalizada do historicismo hegeliano.

Esse novo rumo requer uma filosofia de cunho mais terapêutico que construtivo, mais edificante que sistemática, que conduzem ao exame de pressupostos e motivos que desde longa data a embasaram. Rorty não pretende fornecer um novo programa filosófico, um novo sistema e sim um novo modo de lidar com as questões filosóficas, mostrar sua proveniência, seu uso para a melhoria de nossas perspectivas e modos de viver. No lugar de um relativismo pessimista, derrotista, uma confiança otimista na multiplicidade de idéias, valores, conceitos, formas de vida culturais. A esse projeto se pode chamar de neopragmatismo.

¹ Rorty revê a proposta de que a epistemologia fosse substituída pela hermenêutica, tal como defendera nos últimos capítulos de FEN; em entrevista, disse que essa foi uma frase infeliz e que deveria ter dito que devemos estar aptos a pensar em algo mais interessante do que manter em funcionamento a indústria da epistemologia.

1. Por uma filosofia não fundacionalista

Desde Descartes, Locke e Kant impera na filosofia a noção de representação levada a cabo por processos mentais e cognitivos. Dewey, Wittgenstein e Heidegger revolucionam (no sentido de Kuhn), mostrando “novos mapas do território” (RORTY, 1980, p. 7), quer dizer, não oferecem teorias para pôr no lugar das que eles criticam. A adoção das noções de mente, de sujeito pensante, de formas *a priori* do entendimento – conduzem ao pressuposto de que o conhecimento exige uma teoria e de que a filosofia funciona como “tribunal da razão”. Para evitar as consequências dogmáticas desse projeto fundacionalista, é preciso procurar outra via, a da linguagem, não como forma pela qual teríamos imagens da realidade (não se deve pensar que há dois blocos, a linguagem de um lado, e o mundo de outro lado), mas como “parte do comportamento de seres humanos. Nesse sentido, a atividade de emitir sentenças é uma das coisas que a pessoas fazem para lidar com seu meio ambiente” (RORTY, 1982, p.xviii). Para Dewey, a linguagem é uma ferramenta que não pode e nem deve ser separada de seu usuário; ela é ou não adequada para atingir certos fins. Sem a linguagem, é impossível pensar sobre o mundo e sobre nossos propósitos. Trata-se de nossa “humanidade”, da qual não podemos sair; tampouco podemos sair das tradições, tanto as lingüísticas como as demais que usamos para nossa autocompreensão. Não há como sair dessas condições e contemplar o mundo de fora. O vocabulário é sempre o de um tempo e o de um lugar, como mostrou Foucault em *As Palavras e as Coisas*, diz Rorty.

A Filosofia Analítica conta com as contribuições de Quine, Sellars, Davidson, Ryle, Kuhn e Putnam, e fornece as pistas para a crítica ao fundacionalismo; Rorty serve-se da filosofia analítica para ir além dela, pois embora esse tipo de filosofia enfatize a linguagem, “ainda está empenhado na construção de um quadro neutro e permanente para a inquirição, e, portanto, para toda a cultura” (1980, p. 24). Ao fixar regras, demanda que elas tenham uma natureza *a priori*, ou seja, decorram da própria natureza do sujeito cognoscente, de suas faculdades.

Por isso, Rorty procura alternativas em filósofos que evitam esse paradoxo e que contribuam com concepções revolucionárias. Para Dewey, o conhecimento é algo que estamos justificados em aceitar e que se justifica como um fenômeno social; para Wittgenstein, a linguagem é um instrumento e não um espelho da realidade (o que dispensa a busca por condições necessárias *a priori* para haver representação lingüística); para Heidegger, conceber o sujeito de conhecimento como fonte de verdade resulta tão-somente de fatores técnicos e do estranhamento com relação ao ser, que motivou a reflexão, o pensamento. Portanto, a busca da verdade deve-se a condições históricas; foram elas que levaram à pergunta pelos fundamentos do conhecimento e da moralidade. Considerar que esses fundamentos foram encontrados, implica em eternizar certo jogo de linguagem, certa prática social ou certa imagem que fizemos de nós mesmos. “Racionalidade” e “objetividade” nada mais são do que o discurso normal (no sentido de Kuhn), adotado em certa época.

O ponto central de *FEN* é a crítica à tese do conhecimento como representação, como espelhamento da realidade; essa crítica, Rorty foi buscá-la em Wittgenstein e Heidegger, e acrescenta uma leitura social da dissolução da imagética ocular que não

existe e faz falta naqueles autores², mas está presente em Dewey. Este propõe um novo ideal, factível, de uma cultura não mais guiada unicamente por regras da cognição objetiva, que seria o de um aperfeiçoamento estético. O primeiro passo é mostrar que a mente produtora de conhecimento e verdade, sede de intenções e representações mentais, é um obstáculo para a cultura pragmatizada, como expomos abaixo.

2. A desconstrução da noção de mente

O “mental” organiza-se tradicionalmente em torno de um vocabulário técnico que não existe na vida prática. Na mente, tal como a concebe a tradicional filosofia do conhecimento, há pensamentos, imagens e sensações, com suas propriedades fenomênicas, e também crenças, desejos e intenções, com suas propriedades não-fenomênicas. Nessa “mente” super-habitada não há, no entanto, lugar para o significado. Este será imaterial, intencional ou não?

Para Wittgenstein, o significado depende do uso, do contexto, dá-se em jogos de linguagem, em nossas formas de vida e não na mente privada de um sujeito que conhece o mundo pelas suas representações mentais. Para haver intenção de fazer algo, é preciso certo contexto e um aprendizado. A intenção não é uma propriedade mental.

Não é porque o relato de imagens e pensamentos empregue um vocabulário específico que se deve concluir que eles são mentais. Mas como é possível pensar o sensível, apreendê-lo? Para Locke, temos idéias, inclusive de cores, crenças, dores. Idéia é o que está diante da mente quando alguém pensa. Mesmo Locke, um empirista, distingue o mental do material. Os dualistas, tal como Locke, consideram a dor e as crenças como imateriais, mentais. A dor que se sente é algo distinto de suas propriedades físicas. O que pressupõe duas regiões ontológicas, a do ser e da aparência; mas como não pode ser aparente, a dor deve então ser algo subsistente. Nesse caso, a aparência, ironiza Rorty, é sua realidade, podendo inclusive ser abstraída, tornar-se algo universal! A “qualidade [é] hipostasiada em sujeito da predicação” (1980, p. 44), critica Rorty. Dor é uma propriedade intrínseca? Ou se localiza nos neurônios? Essas perguntas decorrem justamente do dualismo físico-mental; nele opera outra distinção, entre particular e universal. A partir daí, conclui-se que dores e crenças são feitas de uma substância mental, algo universal.

Diante desses paradoxos, o melhor é livrar-se da noção de mental; a propriedade de sentir ou não dor, como mostra Wittgenstein, depende de haver um reconhecimento num jogo de linguagem, no qual se atribui certa propriedade funcional em certo contexto. Disposições do comportamento podem ser nomeadas e compreendidas por meio das situações e comportamentos que produzem sensações, imagens. Como eles estão próximos às atividades cotidianas, e são tratados de modo familiar, daí se conclui que são relatos incorrigíveis sobre entidades.

² Vale ressaltar que Wittgenstein e Heidegger compõem lado a lado na construção do pensamento de Rorty, para quem não faz sentido opor “analíticos” a “continentais”, pois um analítico como Wittgenstein pode revolucionar a filosofia tanto quanto um Heidegger com sua perspectiva histórica da filosofia.

Ora, adjetivos não devem ser tratados como se fossem substantivos (Platão substantivou as qualidades), e nem a significação das palavras depende das idéias, como propôs Locke; ele teve a idéia de “idéia”, que é todo objeto de compreensão quando o homem pensa.

Rorty distingue níveis a serem levados em conta: os problemas de consciência, como o da ligação entre a dor e o cérebro; os problemas concernentes à pessoa, como sua dignidade e irredutibilidade ao corpóreo; os problemas clássicos como o do conhecimento do imutável. A capacidade de se conhecer, do fluxo da consciência, é historicamente diferente dos problemas da razão (conhecer universais, intencionar algo não existente, ser capaz de linguagem); estes, por sua vez, são diferentes dos problemas sobre as relações entre pessoas, a liberdade para decidir, que são questões sociais, éticas, políticas.

Pela tradição platônica, a mente é uma espécie de olho interno, o *noûs* que apreende o universal (*theoria*). Essa capacidade de apreensão nos dotaria de uma *essência especular*. Na visão cartesiana, um olho interno inspeciona as representações mentais; a consciência pensante produz certeza e verdades indubitáveis. A consciência deve-se à faculdade que produz representações acuradas. Essa “essência especular” é uma noção que Rorty considera perfeitamente dispensável no seu sentido epistemológico, uma vez que dela deriva a noção metafísico-epistemológica de exatidão da representação como fonte da verdade. “... [N]ão precisamos de espelho interno, e assim não há nenhum mistério concernente à relação desse espelho com nossas partes mais prosaicas” (1980, p. 135), ironiza Rorty.

Essa tradição levou a tomar-se a *epistemologia como central* para a filosofia, e não mais a sabedoria; importa mais o rigor e a ciência do que a vida.

Ainda hoje se atribui a uma substância mental a capacidade de armazenar sensações como a dor, imagens mentais e pensamentos; a intencionalidade da consciência produzir-se-ia nos interstícios do cérebro. Mas, contrapõe Rorty, suponhamos seres iguais a nós sem essa noção de estado mental; para eles, um relato de dor tanto poderia se reportar a sentimentos/sensações como a neurônios. Eles não perderiam a dignidade e reagiriam com intenções, escolheriam valores, temeriam a morte... Não é preciso estipular dois reinos de ser, num dos quais teríamos o conhecimento incorrigível, indubitável de algo chamado “objeto mental”; conhecer é uma questão de prática social e não uma relação de tipo imediato, mecânico, causal entre a mente e o objeto.

Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, mostra que não há objetos mentais, mas sim disposições para o comportamento. As sensações acompanham o comportamento de certa pessoa, e só podem ser nomeadas e investigadas nas situações banais que as produziram. Não são relatos incorrigíveis sobre certa entidade. Não é preciso toda uma metafísica para se chegar a esses relatos.

Com essa concepção pragmatista do modo como razão, consciência e sensações funcionam, Rorty evita o engodo da filosofia da mente. Ela pressupõe que é preciso explicar a natureza da mente, e, como a ciência não explica o que é o mental, a filosofia da mente assume a tarefa de deslindar os mistérios da mente-cérebro.

3. A crítica ao reinado da teoria do conhecimento

A idéia de uma “teoria do conhecimento” como disciplina autônoma ganhou força em inícios do século XIX. Descartes e Hobbes “lutavam (embora discretamente) para tornar o mundo intelectual mais seguro para as descobertas de Copérnico e Galileu. Eles não se consideravam como fornecedores de ‘sistemas filosóficos’” (1980, p.131), lembra Rorty. Já para Kant a teoria do conhecimento assegura a objetividade e o princípio de causalidade para as ciências por meio de uma tela *a priori* que organiza a percepção.

Intuições e conceitos são condição formal, indispensável para todas as áreas. Esse caráter formal foi mais tarde assumido como “estrutural”, “lógico”, “gramatical”. Assim os professores de filosofia se profissionalizaram, e fizeram-se juizes do “tribunal da razão pura”. Na origem desse processo está a confusão de Locke entre explicar os processos e condições para o conhecimento, e usar essas explicações como *justificação* desses processos. Há um “olho” interno que compara o objeto com a imagem mental.

Rorty concorda com Wittgenstein e Dewey: a justificação dá-se pelo emprego de certas proposições, acerca de algo, isto é, elas são sobre isso ou aquilo, não decorrem de idéias impressas na *tabula rasa*.

Kant, por sua vez, confundiu predicação com síntese. A multiplicidade empírica é pensada pelo entendimento, que faz a síntese transcendental por meio de uma *faculdade*, a do conhecimento, que *justifica* tais sínteses *a priori*. Na concepção pragmatista de Rorty, a diferença entre verdades necessárias e contingentes não é um postulado. Como em certas situações há questões incontrovertidas, a tradição epistemológica toma-as como verdades evidentes.

Nós deveríamos, em resumo, estar onde os sofistas estavam antes de que Platão trouxesse à tona seu princípio para confrontar e inventasse “o pensamento filosófico”: deveríamos estar procurando por um caso incontrovertido (*airtighb*) antes que por fundamentos inabaláveis. Deveríamos estar antes no que Sellars chamou de “espaço lógico de razões” do que naquele das relações causais entre objetos (1980, p. 157).

O processo de *justificação* não requer a busca pela explicação causal. A necessidade de um espaço causal tem uma raiz histórica; segundo Dewey, é a identificação platônica de *physis* com *idea*. A força do ver é tal, que ela conduziu à noção metafísica da representação exata da mente especular. Descartes foi quem levou essa tradição ao extremo, com as representações das quais é impossível duvidar.

Rorty completa as críticas de Dewey e Wittgenstein com o holismo de Quine e Sellars. Ao levar adiante a crítica à epistemologia fundacionalista por meio da filosofia analítica, e evitar as conseqüências desfavoráveis às concepções pragmatistas, pode-se dizer que ele renova o pragmatismo. A virada lingüística deve ser completada pela virada pragmática.³ Daí o título deste artigo: “o neopragmatismo de Rorty”. O mérito de Quine foi mostrar a inconsistência da distinção entre analítico e sintético; e o de Sellars,

³ Em *Do Signo ao Discurso*: Introdução à Filosofia da Linguagem (ver referência), analiso essa passagem e mostro a necessidade de dar o salto pragmático, para o qual Rorty é fundamental. No artigo “Wittgenstein e os limites da epistemologia crítica” (enviado à revista *Analytica*), em contrapartida, aponto as reservas que se pode fazer a Rorty.

mostrar que a distinção entre dado e conceito é dispensável na concepção holista de conhecimento. Este é uma questão de prática social, de conversação. Diz Rorty: “compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social de crenças, e assim não temos nenhuma necessidade de vê-lo como exatidão da representação” (1980, p. 170).

Basta entender um jogo de linguagem para saber como e por que certos movimentos, atitudes, estados internos se dão. A sentença “S sabe que p” é um relato sobre o papel e o emprego dessa sentença. Uma concepção pragmatista da verdade demanda uma abordagem terapêutica para a filosofia. Ora, é nesse ponto que Rorty é visto como relativista, “perigoso” dizem alguns. Mas é possível tomar uma verdade como necessária, explica Quine, quando não há alternativas interessantes para contestá-la. Compreendemos significados, confiamos em relatos feitos com tal ou tal termo. No lugar da relação entre sujeito-objeto, linguagem-mundo, perguntamos pela possibilidade de sustentar certa prática de justificação. A ciência é uma atividade capaz de autocorreção, diz Sellars. A percepção funciona como demanda do comportamento discriminatório, parte de um espaço lógico no qual são formuladas proposições usadas para dar razões e justificá-las. Quine mostra que o conhecimento é um campo de força cujas asserções estão sujeitas à revisão.

Como dissemos acima, Rorty critica o privilégio que Quine dá ao vocabulário fisicalista; para ele, a ciência fornece critérios últimos de análise. Lidar com a estrutura última da realidade implica bater de frente com a constituição física do mundo e com o comportamento de organismos. As notações canônicas da ciência significam uma pergunta pelas categorias últimas, os traços mais gerais da realidade.

Para Quine, a psicologia pode elucidar problemas epistemológicos; apesar de não servir para justificar e explicar o conhecimento, ela fornece teorias satisfatórias. Para Quine, a estimulação sensorial, em condições normais, leva a compreender sentenças sobre observações. Mas isso não pode servir à justificação, critica Rorty. É como se “os impulsos epistemológicos” pudessem “ser satisfeitos por resultados psicológicos” (1980, p. 228). As sentenças de observação são selecionadas pela conversação e não pela neurofisiologia, argumenta Rorty. Há atitudes proposicionais; por exemplo, se alguém diz que sabe que isto diante de si é um cão, não é porque se encaixa à sua idéia de cão. Saber como algo se encaixa, usar esse modelo de encaixar, são habilidades para reconhecer elementos constantes; não devem levar à postulação de uma capacidade superior.

Não sabemos como é possível a abstração ou o conhecimento; possuímos condições neurofisiológicas, mas elas não devem servir de postulado, como preconizou Quine. Não é possível descobrir quais condições foram programadas pelo cérebro e quais são resultado do aprendizado. Postular estados psicológicos para explicar o inexplicável em termos fisiológicos “não é descobrir a verdadeira natureza da mente; é apenas reforçar que não há nenhuma ‘natureza’ a ser conhecida” (1980, p. 242). Sentir saudade não requer que se deva “erguer uma linha divisória entre a saudade e os neurônios” (1980, p. 243).

É Davidson que dá a chave para Rorty sair dos impasses da epistemologia naturalizada de Quine. A questão da referência não depende mais do “laço” entre linguagem e realidade, nem da distinção entre esquema-estrutura e conteúdo.

4. Davidson, Dummett e Kuhn como âncoras do neopragmatismo de Rorty

Rorty defende que há uma diferença entre filosofia pura da linguagem e filosofia impura da linguagem; a primeira tem entre seus adeptos Frege, Wittgenstein I, Carnap, os quais relacionam significado e referência à lógica e não à epistemologia; o conhecimento não é uma relação entre sujeito que conhece e mundo-objeto conhecido. Na segunda linha estão os herdeiros de Kant, para os quais há que se resolver o problema do conhecimento e, a partir daí, fornecer um quadro permanente para inquirir sobre sua natureza e extensão.

Pela virada lingüística se evitam os tropeços da psicologia empírica, as pretensões às sínteses transcendentais, e os desconfortos de uma epistemologia realista. Russell ainda segue esse modelo; o conhecimento resulta do confronto entre as percepções e o mundo empírico.

Dois filósofos foram responsáveis pelo sucesso da virada lingüística, se bem que por caminhos diferentes. Davidson, que usa a teoria do significado como verdade de Tarski e detém-se na linguagem: referência e significado dependem de sentenças e de relações entre elas; a compreensão é uma questão de verdade e não de conteúdo factual. Já as sentenças sobre crenças, ações, locuções adverbiais se inserem num contexto lingüístico e situacional. Para testá-las, usam-se recursos formais fornecidos por uma teoria de condições de verdade para outras sentenças. Uma teoria do significado fica restrita à gramática, serve para descrever sentenças e mostrar como elas são usadas.

O outro filósofo é Dummett. A filosofia, diz ele, é um gênero cultural, faz parte da conversação humana; a cada época surgem novos problemas e temas, que gênios da filosofia conseguem pensar de modo surpreendente e original. A filosofia não vai ao mundo “mesmo” com suas propriedades imutáveis. Nem a sentença descreve ou nomeia um referente “mesmo”, de modo que a ciência chegue ao real e à verdade.

Além disso, há mudanças de paradigma; as teorias mudam de significado, como mostrou Kuhn. A história da ciência mostra que não há uma estrutura permanente, *a priori* e inteligível para o inquirido. As teorias são incomensuráveis, elas remontam a esquemas conceptuais.

...não sabemos como encontrar um modo de descrever uma matriz duradoura de inquirição passada e futura da natureza, exceto em nossos próprios termos [...] as nossas visões presentes sobre a natureza são o nosso único guia para falar sobre a relação entre a natureza e nossas palavras. (RORTY, 1980, p. 276)

Dizer que verdade e referência são relativas a nossos esquemas conceptuais é dizer que podemos referir ao que acreditamos, i. é, o conjunto de visões de nossa cultura.

Putnam defende a necessidade de reportar-se à realidade, independentemente das teorias. Se há apenas experiências diversas, como entender a relação com a realidade que é o critério de verdade de uma teoria? Para Putnam, como a ciência tende a descobrir a verdade, deve haver uma teoria mais adequada para falar das mesmas entidades; do contrário, o elemento *x* que se encontra na sua extensão seria arbitrário. Essa argumentação não convence Rorty, pois esquemas conceptuais permitem fazer afirmações garantidas. Isso não significa que a natureza seja maleável e nem que as coisas dependem de uma teoria. Não se pode é *descrever* coisas sem uma teoria.

Uma *busca bem-sucedida* da verdade chega ao “garantidamente afirmável”, mas daí não se deve concluir que “as colocações verdadeiras correspondem ao modo de ser do mundo” (RORTY, 1980, p. 279). Não podemos saber se nossa cultura pode chegar ao fim do inquirido, pois não podemos sair dela para avaliar se de fato chegamos lá.

Falar não é unir expressões e partes da realidade, mas “falar sobre”, “falar acerca de algo”. O uso de um termo não vem colado a uma entidade pela referência. A teoria pura da linguagem dispensa essa conexão causal defendida por Putnam. O que não leva Rorty ao ceticismo: há crenças falsas ou desprovidas de valor de verdade. Em certos contextos do discurso, emprega-se a expressão “falar realmente sobre algo” para saber se as pessoas estão falando disso ou daquilo. “Ter sentido é ter um lugar num jogo de linguagem”, resume Rorty (1993, p. 40). Uma teoria da referência é tão infrutífera para chegar aos objetos, ao mundo quanto o projeto kantiano de uma teoria da constituição transcendental do objeto.

Para estabelecer as condições de verdade para as sentenças, teorias sobre a estrutura última da realidade são dispensáveis; a correspondência, onde for o caso, é uma relação que não implica preferências ontológicas. Qualquer tipo de sentença pode se ligar a qualquer tipo de coisa; não são necessárias uma correspondência mais exata nem notações canônicas para chegar-se à estrutura última da realidade. Diz Rorty:

a natureza não tem um modo preferido de ser representada e, portanto, não há nenhum interesse numa notação canônica. Nem pode a natureza ser correspondida para o melhor ou o pior, a não ser no sentido simples de que podemos ter mais ou menos crenças verdadeiras. (1980, p. 300)

Davidson discorda de Putnam, que propõe esquemas conceptuais para atingir a realidade. Adequar-se a algo nada acrescenta ao conceito de ser verdadeiro. Quer dizer, a experiência sensorial ou os fatos expressam uma visão; a natureza pode ser fonte de evidências, nem por isso é introduzida uma nova entidade servindo de teste a um esquema conceptual. Para Davidson, um esquema é aceito se ele é verdadeiro; por meio dele os participantes compreendem detalhes que o tornam verdadeiro. Esse esquema não é traduzível; para tal, ter-se-ia que dar o significado de cada sentença ou palavra; o significado não decorre da ostensão; mesmo termos básicos, com o nome das cores, têm uso apenas no contexto de sentenças e servem para formular afirmações verdadeiras. Descrições verdadeiras do mundo só podem ser verificadas se forem traduzíveis na nossa linguagem. Não há um esquema comum, não há uma ontologia comum, os critérios de avaliação dependem de uma linguagem compartilhada. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty afirma que seu modelo é Davidson; para ele a linguagem é contingente. Apenas as linguagens podem ser verdadeiras, e elas são obra nossa; ao formular frases verdadeiras, fabricamos verdades. A linguagem não expressa entidades não-lingüísticas, nem representa fatos. Rorty diz “deixar de lado a idéia de linguagens como representações e ser profundamente wittgensteiniano em nossa abordagem da linguagem seria desdivinizar o mundo” (1993, p. 44).

Alcançar verdade objetiva é possível; como Davidson critica o dogma esquema-conteúdo, ao qual a verdade é relativa, a tese da relatividade cai também. A verdade depende de uma linguagem, e é isso justamente que permite objetividade. Temos contato com o mundo, e nessas atividades certas facetas dos objetos são destacadas, o que permite que certas sentenças e opiniões sejam verdadeiras ou falsas; nossas idéias funcionam com relação ao resto da cultura, em meio à nossa vida e aos nossos modos de

inquirir. Esse é o ideal numa cultura pragmatizada; buscar regras para o conhecimento e regras para a ação não é compulsório. Essa é a novidade do pragmatismo de Rorty; não há mais a busca por confronto e limite almejados pelo behaviorismo epistemológico de Quine e Sellars. Rorty segue em frente, vê na hermenêutica a opção que dispensa a verdade e a certeza obtidas à custa de confronto sujeito-objeto e comensuração.

5. A cultura hermenêutica

Na cultura hermenêutica não há um lugar privilegiado para produzir conhecimento por meio de regras que produzem certeza quanto ao Ser, ao Vir-a-Ser, às Formas, ficando a controvérsia restrita ao terreno dos valores. Ao contrário do que alguns filósofos supõem, a virada lingüística *não* rompe com esse modelo, pois ela deixa implícita a noção de que a linguagem fornece esquemas universais. Ao passo que Kuhn, Feyerabend, Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson, muitas vezes criticados como relativistas com propostas que põem em risco a própria racionalidade, são vistos por Rorty como inquiridores, como participantes do diálogo, da conversação; eles buscam acordo quando este cabe, e não como regra geral. A epistemologia, diversamente, busca acordo porque afirma haver um solo comum, o da racionalidade, e termos traduzíveis numa linguagem comum, produto da inquirição. Em contraste, a hermenêutica trata da inquirição como rotina, como prática cotidiana, que emerge da conversação, fruto da participação na vida social. Intuímos, compreendemos, podemos lidar com situações, temos essas habilidades, a chamada *gronhsz*. Nessa cultura não há uma divisão entre um logoz, isto é, a zona “séria” da racionalidade, e outra zona do gosto, da opinião, da subjetividade.

Mesmo Kuhn separa ciência normal de anormal; ciência natural, que trabalha com um único paradigma, de ciências humanas, que não têm um paradigma e, por isso, “não progridem”. Rorty considera os critérios comensuradores do discurso normal como requisitos para certas áreas, nas quais é mais fácil obter consenso e nas quais são usadas inferências habituais.

Não há uma epistemologia padronizada, nem um algoritmo para servir de critério neutro para escolher entre teorias rivais, como preconizara o empirismo lógico; tampouco um aparato da percepção ou uma linguagem comum no paradigma, maleável porque o mundo representado é maleável, como sustenta Kuhn. Essa dicotomia dado/interpretado pressupõe ser possível chegar ao dado não contaminado pela linguagem. Além disso, a mudança gestáltica induzida pelo paradigma não passa de reação diante de certas observações. Seria idealismo afirmar que o paradigma é responsável por uma visão de mundo, como sustenta Kuhn.

Essas críticas de Rorty não redundam em descrédito da ciência; ele condena o cientificismo, isto é, o considerar as atividades da ciência como casos exemplares de racionalidade. Não sendo temas exclusivos da ciência, seus procedimentos não diferem radicalmente dos aplicados em outras práticas. Claro está que na ciência funcionam padrões de educação e comunicação de certa “matriz disciplinar”, como diz Kuhn, e com isso Rorty concorda. A autonomia com relação à religião e à política não se deve ao “espelhamento” da natureza, nem sua relevância se deve à suposição corrente de que ela produz verdade fática. Se não é assim, como fica a objetividade?

6. Objetividade e justificação

Para a metafísica, o padrão de objetividade é a representação acurada; para a epistemologia, são os enunciados protocolares. Para a hermenêutica, ela é produzida por argumentações, por meio de respostas justificadas, isto é, são aceitas teorias não pelo critério realista ou verificacionista. Não faz sentido dizer que os átomos são representados. Em nossa cultura há áreas em que cabe um discurso normal, comensurador, cuja tradução numa linguagem comum é possível e necessária, e áreas em que cabe a hermenêutica e os discursos são incomensuráveis.

A busca por uma matriz permanente para a pesquisa nasce da necessidade de divisão entre o que está fora (*en soi* de Sartre) e o que é pessoal (*pour soi*), acerca do qual não há um vocabulário especializado e apropriado. A linguagem comensurável faz parte de certo jogo de linguagem, é uma técnica e não condição necessária do conhecimento, como pressupõe a filosofia centrada na epistemologia.

A contribuição da filosofia sistemática é imprescindível, porém a hermenêutica conduz a uma concepção de homem e de cultura baseada na progressão da educação, da formação (*Bildung*). A cooperação nos programas de pesquisa que têm lugar no discurso normal faz parte da edificação, que leva a mais e melhores modos de expressão e de lida com o mundo. “Do ponto de vista educacional, oposto ao epistemológico ou tecnológico, o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse da verdade”, diz Rorty (1980, p. 359). Ao mesmo tempo, os discursos anormais podem tornar-nos melhores.

Na visão edificadora importa mais “a conformidade às normas de justificação (para asserções e para ações) que encontramos sobre nós” (1980, p. 361) do que a necessidade de um algoritmo, de uma descrição privilegiada ou de uma regra para chegar à verdade.

Se pelo menos nos déssemos conta de que, fundamentalmente, a realidade é indiferente às descrições que dela fazemos, e que o eu humano se cria pelo uso de um vocabulário e não que ele se exprime, convenientemente ou não, num vocabulário, teríamos finalmente assimilado o que havia de verdadeiro na idéia romântica de que a verdade se fabrica e não que ela é encontrada. O que há de verdadeiro nessa tese é simplesmente que as linguagens são feitas e não que elas são descobertas, e que a verdade é uma propriedade de entidades lingüísticas, de sentenças (RORTY, 1993, p. 26).

A filosofia sistemática considera que o conhecimento produz crenças tão persuasivas que elas dispensam qualquer tipo de justificação. A filosofia edificante desconfia que a natureza humana se volte para a busca de essências. Goethe, W. James, Dewey, Wittgenstein II, o último Heidegger, consideram a verdade como resultante de procedimentos de justificação; são historicistas; o vocabulário da ciência é um entre outros capazes de descrever o mundo.

Tanto filósofos sistemáticos como os edificantes podem revolucionar com novas propostas para o pensamento e para a história das idéias, como Kant com seu novo vocabulário, Wittgenstein (*Investigações Filosóficas*), o Heidegger de *Sobre a Essência da Verdade* e *A Caminho da Linguagem*, Nietzsche.

Rorty é acusado de relativista, mas para a filosofia edificante ser relativista significa levar em conta a exigência de verdade certificada no discurso normal; são nossas condi-

ções de vida que produzem afirmações e descrições no contexto de justificação. Esse vocabulário do discurso normal não serve em muitos contextos da vida prática.

Os padrões de justificação modificam-se quando filósofos edificantes revolucionam com um novo vocabulário e novas formas de explicar nossos padrões de justificação. O requisito é uma cultura liberal, na qual a conversação não cessa. O discurso anormal corre riscos que não provêm da exigência de objetivação, mas sim da pobreza, da intolerância, da “polícia secreta”.

Em suma, conhecer é um direito, não uma forma privilegiada de uma suposta essência especular. O conhecimento floresce em meio à conversação, nada há por trás de nossas práticas de justificação. São elas que levam certo filósofo a sistematizar, outro a revolucionar.

Nossa cultura produz pessoas admiráveis, conjuntos de descrições, sistemas simbólicos, modos de ver, de arranjar e dispor de ferramentas intelectuais; não há ponto arquimediano fora da história para fornecer a Verdade, e sim “pontos de aterrissagem temporários, construídos para fins cujo uso é específico” (RORTY, 1982, p. xiii).

o que liga Dewey e Foucault, James e Nietzsche [é] a percepção de que não há nada profundo em nós exceto o que colocamos para nós, nenhum critério que não tenha sido criado por nós durante nossas práticas criativas, nenhum padrão de racionalidade que não seja o apelo a tal critério, nenhuma argumentação rigorosa que não obedeça a nossas próprias convenções (1982, p. xiii).

Referência bibliográfica

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. 3 ed. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

_____. *Contingence, ironie & solidarité*. Trad. de Pierre E. Dauzat. Paris: Armand Colin, 1993.

_____. *Consequences of pragmatism*. The Harvest University Press, 1982.

_____. “Pragmatismo, filosofia analítica e ciência”. In: *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. MARGUTTI P. R. P. et al. (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.