

## FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA? EM TORNO DO PENSAMENTO DE RICHARD RORTY<sup>1</sup>

*Giovanni da Silva de Queiroz*

Neste texto defendemos a visão de filosofia de Richard Rorty de algumas críticas que lhe foram endereçadas. Estas críticas situam-se em duas perspectivas: numa delas, o pensamento rortiano está comprometido com uma visão pós-moderna incapaz de fazer uma crítica adequada ao capitalismo e, em outra perspectiva, o pensamento rortiano cai num relativismo equivocado. Procuo mostrar que ambas as perspectivas surgem de um desejo de dar um fundamento metafísico à filosofia, isto é, de um desejo de encontrar um fundamento para a filosofia que esteja além da contingência à qual estamos inseridos – desejo que se alimenta de uma realidade não-humana a partir da qual se julga as práticas e instituições humanas. A preocupação com a linguagem insere-se na filosofia contemporânea a partir dos limites encontrados no conceito de representação, característico da filosofia moderna iniciada por Descartes. Rorty é herdeiro desta tradição, a filosofia lingüística, embora alguns os qualifiquem como filósofo pós-analítico, e, no debate contemporâneo acerca do “problema do fundamento”, é contraposto a outros filósofos da tradição analítica (Putnam e também Habermas). Acredito que sua insistência no desejo de solidariedade, na busca por alargarmos o universo daqueles a quem chamamos de “nós” e no conceito deflacionista de verdade, que vem a ser tão somente um elogio a crenças que não estão em disputa, são os instrumentos que temos para lidar com nossa crença de que não podemos retornar às dicotomias tradicionais da metafísica (essência e aparência, númeno e fenômeno), nem às dicotomias tradicionais da epistemologia (sujeito e objeto, opinião e conhecimento, ciências naturais e ciências humanas), nem escapar de nossas peculiaridades históricas, culturais e temporais.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no evento Quintas Sociais, promovido pela Coordenação do Curso de Graduação em Ciências Sociais e pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFPB. Agradeço ao Prof. Dr. Terry Mulhall pelos comentários e observações oferecidos na ocasião e o debate que se seguiu serviu para que eu aprimorasse argumentos. Agradeço, ainda, as observações de um *referee* anônimo.

## O problema

Dois textos de autores brasileiros, apoiados em tradições filosóficas distintas, discutem o pensamento de Richard Rorty. O primeiro deles é uma resenha de *Para realizar a América*<sup>2</sup>. A autora, Suze de Oliveira Piza, faz uma pequena apresentação de Richard Rorty, dizendo ser um dos filósofos mais festejados no meio acadêmico contemporâneo; que ele se apresenta como burguês liberal pós-moderno (ou como liberal romântico burguês), que acredita em reformas gradativas que façam avançar a solidariedade, a justiça econômica e a liberdade dos cidadãos. Este liberalismo reformista, segundo a autora, não tem necessidade de nenhuma fundação filosófica; assim, não postula como necessária a elaboração de uma teoria sobre a injustiça social, mas tão somente um alargamento da sensibilidade (o sentimento de solidariedade, capaz de fazer um grupo identificar-se com o “outro”) e compromete-se com um desejo de reduzir a crueldade, mediante a utilização de um vocabulário adequado, “marcando a preocupação da corrente filosófica pragmatista com a linguagem” (Piza, 2003, p. 132). A autora tece, ainda, várias considerações sobre uma resenha de Renato Janine Ribeiro, afirmado que há uma “afinidade” entre o “pensador estadunidense” e o autor da resenha e que este apresenta uma “condescendência excessiva” para com os Estados Unidos, condescendência partilhada pelos tradutores do livro em questão. Tanto Rorty quanto os tradutores sustentam que é velho ser contra o imperialismo norte-americano; a autora lembra que mais “velho” é o sistema capitalista que deseja um sonho tão velho como o sonho americano.

O segundo texto intitula-se “O Relativismo como contraponto”, de autoria de Bento Prado Jr.<sup>3</sup> Neste, Richard Rorty é apresentado como herdeiro

<sup>2</sup> Piza, Suze de Oliveira. *Para realizar a América*, de Richard Rorty, e sua recepção no Brasil, *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 17, p. 131-140, nov. 2003. O pretexto do artigo é a tradução coordenada por Paulo Ghiraldelli do livro de R. Rorty, *Achieving our Country – leftist thought in Twentieth-Century America* (original de 1998; *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*, Rio de Janeiro: DP&A, 1999). A autora comenta, também, a resenha de Renato Janine Ribeiro, “Os pecados da democracia americana” (*Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, 27/02/2000) e a réplica de P. Ghiraldelli, “Questão de fidelidade” (*Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, 26/03/2000) e, assim, fala da recepção de R. Rorty no Brasil. O texto de Renato Janine Ribeiro e a réplica de Paulo Ghiraldelli podem ser encontrados em <http://www.filonenos.org/utopia/utopia14/UTOPIA6-14/PDF/Libros%20vistos.pdf>, acessada em 25.10.2004.

<sup>3</sup> Prado jr., Bento. O relativismo como contraponto in \_\_\_\_\_. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004, p. 199-223. O livro do professor Bento Prado Jr. consta de várias conferências realizadas entre 1994 e 1996. O texto sobre Richard Rorty foi apresentado, inicialmente, no Encontro Internacional “O Relativismo como Visão do Mundo”, em 1994, e publicado em livro do mesmo nome organizado por Antonio Cícero e Waly Salomão (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 71-94). Ao texto do professor Bento Prado Jr. juntam-se comentários de Sérgio Cardoso (“A conferência de Bento Prado Jr. sobre o relativismo”) e Paulo Eduardo Arantes (“Nem Apel, nem Rorty”), também publicados por ocasião do Encontro Internacional, mas que se encontram revistos e ampliados nesta nova edição.

da velha sofística grega, partidário de uma epistemologia niilista (ou antiepistemologia) que, por recusar o fundacionalismo, abre a porta ao relativismo. Esta forma de fazer filosofia, porque despreza qualquer dogmatismo, importa-se com a consistência de versões, descrições e, sobretudo, com re-descrições que são aberturas de novas formas possíveis de pensamento ou de ação. Contrapondo à visão de Rorty, Bento Prado Jr. apresenta a pragmática transcendental de Karl Otto Apel, também partilhada de alguma forma por Jürgen Habermas, embora sublinhe que todos estes (Rorty inclusive) partilhem uma visão liberal-positivista da racionalidade como lugar público de trocas de argumentos, o que exclui pensadores solitários como Montaigne, Pascal, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Chestov e Don Miguel de Unamuno. O autor conclui por não dar razão a nenhuma das posições (que considera extremistas) pois se tratam apenas de visões de mundo, e estas jamais se confundem com a filosofia.

Relativismo, niilismo, anti-fundacionalismo, pragmatismo, pós-modernidade. Tais palavras adquiriram um tal lugar nos debates de hoje, em quase todos os ramos das ciências, que se pode mesmo perguntar pela relação de filiação entre elas. Elas pretendem designar o “modo de situar a razão” em nossa época (a expressão é de Habermas) e parecem indicar uma despedida da modernidade e de certos ideais; tal fato é celebrado por muitos e tomado como índice de suspeição por tantos outros (“não confunda *isso* com filosofia!” parece alertar Bento Prado Jr.). Embora tais discussões se dêem já há algum tempo<sup>4</sup>, parecem inesgotáveis, mudando o vigor (e o rigor) dos argumentos e os a(u)tores em campo de batalha. No que se segue, apresentamos alguns elementos desta questão, tomando em consideração o pensamento de Richard Rorty.

Mesmo sabendo dos riscos da generalização, vou identificar como problema central da filosofia a tarefa de dizer o que algo é. Tarefa que implica em dizer o que é o mundo (qual o seu substrato, qual o seu fundamento), o que é o homem, o que é o homem no mundo. Esta perspectiva inicia-se como a busca de um princípio (*arqué*) pelos pré-socráticos, continua no conceito socrático, na busca por definir o conceito de algo (seja da virtude, do conhecimento, do belo), na teoria das formas em Platão e na explicação hilemórfica de Aristóteles; na Idade Média, Deus é tomado como o fundamento de todas as coisas; com a modernidade, o sujeito (a subjetividade) é alçado a fundamento e pergunta-se como se relacionam sujeito e mundo. Com Nietzsche e com Heidegger esta forma de pensar foi caracterizada como “modo metafísico de pensar” e toda a tradição foi assinalada como suspeita de uma resposta equivocada às perguntas que formulou.

---

<sup>4</sup> Ver, a propósito, Habermas, Jürgen. *Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Neste texto, cujo original data de 1985, Habermas situa o início do debate moderno / pós-moderno nos anos 1950 e 1960.

Vou contrapor duas perspectivas que se abrem com a “tomada de consciência” do fim da metafísica: a perspectiva de Habermas, que insiste ainda num resgate das promessas do Iluminismo, auxiliado, de certa forma, por Hilary Putnam e a perspectiva de Richard Rorty, que diz que devemos abandonar essa busca de uma certa objetividade e propor outras questões – perspectiva que pode ser denominada de pragmatismo etnocêntrico. Tomo a palavra metafísica, por enquanto, sem definição precisa; adiante, baseado em Habermas, faço uma caracterização do que se quer dizer com esta palavra.

### **A virada lingüística**

Vou começar tratando de algo que está dito na resenha de Suze de Oliveira Piza, qual seja a “a preocupação da corrente filosófica pragmatista com a linguagem”, preocupação que é partilhada seja por Richard Rorty, seja também por Jurgen Habermas (embora pudéssemos colocar Habermas como partidário de outra tradição em filosofia – a tradição continental).

A discussão empreendida na modernidade usava muito um vocabulário na qual a palavra “representação” desempenhava papel central. Mesmo hoje, filósofos que insistem em romper com a tradição da modernidade, ainda insistem em dizer que sentenças “representam” alguma outra coisa. Mas um problema ocorre com o uso do termo “representação”. Representações parecem ser eventos privados, acessíveis àquele que as têm de forma absoluta (o termo que a filosofia utiliza para dizer isso é “há um acesso privilegiado” do sujeito aos seus próprios pensamentos). Como então ter acesso àquilo que se passa na mente de outro? É possível discutir sobre algo que não se apresenta de forma pública, acessível aos demais? Desde Aristóteles tem-se por bem aceita a idéia de que a linguagem é símbolo do pensamento. Assim, aquilo que se passa na mente de alguém pode ser capturado nas sentenças que esse alguém profere.

O Século XX assistiu, então, à busca pela solução de muitos problemas da filosofia através de uma análise da linguagem. O próprio Richard Rorty é responsável por uma antologia famosa, *The Linguistic Turn*, editada em 1967 na qual essa tendência da filosofia fica explícita:

O propósito do presente volume é prover materiais para a reflexão sobre a mais recente revolução filosófica, aquela da filosofia lingüística. Eu significarei por “filosofia lingüística” a visão de que problemas filosóficos são problemas que podem ser solucionados (ou dissolvidos) ou pela reforma da linguagem ou pela maior compreensão da linguagem que usamos atualmente. Esta visão é considerada por muitos de seus proponentes como a mais importante descoberta filosófica de nosso tempo, e, de fato, do período (Rorty, 1992, p.3).

Tentando caracterizar, de modo mais preciso, o que é ser um filósofo desta tendência, Timothy Williamson cita A. J. Ayer que, já em 1936, assim dizia:

O filósofo, como um analista, não está diretamente interessado com as propriedades físicas das coisas. Ele está interessado somente com o modo no qual falamos delas. Noutras palavras, as proposições da filosofia não são factuais, mas propriamente lingüísticas – isto é, não descrevem o comportamento dos objetos físicos, ou mesmo mentais; elas expressam definições, ou conseqüências formais de definições (Williamson, 2004, p.106-112).

Não se acredita, então, que se está falando diretamente das coisas; o filósofo analítico está buscando compreender *o modo* como falamos das coisas e este modo é lingüístico. A análise se volta para a linguagem. Uma outra caracterização é dada por Michael Dummett:

Somente com Frege é que foi finalmente estabelecido o objeto próprio da filosofia: a saber, em primeiro lugar, que o objetivo da filosofia é a análise da estrutura do *pensamento*; em segundo lugar, que o estudo do pensamento deve ser nitidamente distinto do estudo dos processos psicológicos de *pensar*; e, finalmente, que o método apropriado para a análise do pensamento consiste na análise da linguagem [...] A aceitação destes três princípios é comum à toda escola analítica (Dummett, 1990, p.556).

Podemos, então, com Dummett, imputar a Frege o início da tradição analítica na filosofia; a filosofia está preocupada, doravante, com o pensamento, mas não com seus processos psicológicos. O método de acesso ao pensamento é a análise lingüística. Esta tradição, que embora tenha nascido com Frege, na Alemanha, desenvolveu-se na Inglaterra com Moore, Russell, Wittgenstein, Austin, Ryle, Strawson, é contraposta à tradição da filosofia desenvolvida no continente europeu – daí ser chamada a tradição européia de “filosofia continental”, embora, como bem mostra Williamson, (Williamson, 2004, p.110) tal distinção não faça hoje muito sentido (afinal onde colocaríamos J. Derrida?).

A grande novidade do Século XX foi o reconhecimento de que a linguagem, mais que um simples instrumento através do qual nos comunicamos, é também uma ação. Através das palavras, nós realizamos uma série de ações: repreender, mandar, pedir, declarar, prometer, entre outras. A linguagem é uma prática social, também faz parte do rol das coisas que fazemos ao nos relacionarmos com outras pessoas e com o ambiente que nos circunda e, tal como outras práticas sociais, também se encontra sujeita a outras relações que estabelecemos socialmente – relações de poder, por exemplo.

Este privilégio concedido à linguagem caracteriza a filosofia contemporânea. Talvez pudéssemos fazer uma caracterização da história da filosofia

dizendo que na filosofia antiga e medieval o “problema do ser” foi eleito como primordial. Um vez equacionado o problema ontológico, decorria o que seria o conhecimento e o que seria a linguagem – mero instrumento de comunicação; com Descartes a filosofia sofre uma inflexão. O problema central da filosofia era o de compreender o que se passava com aquele que tinha acesso privilegiado aos seus próprios pensamentos – o sujeito. A filosofia moderna instaura o procedimento de partir da representação, da idéia, elegendo o problema do conhecimento como fundamental para então compreender a linguagem e a ontologia. Na filosofia contemporânea é a linguagem que é eleita como ápice, seja através de uma análise lingüística de sentenças – ora sentenças formais (como em Frege, Russell e no primeiro Wittgenstein), ora sentenças da linguagem ordinária (procedimento iniciado pelo segundo Wittgenstein e seguido pela assim chamada “Escola de Oxford”); ontologia e conhecimento passam a ser subordinadas à linguagem.<sup>5</sup>

Este modo de conceber a filosofia analítica, entretanto, não é muito preciso. A partir dos trabalhos de W. V. O. Quine em fins dos anos 1950, questões de ontologia são admitidas como de pleno direito. Para os empiristas lógicos, ligados ao Círculo de Viena (também chamados de positivistas lógicos), sentenças da metafísica eram “destituídas de significação” ou puro *non-sense*. Quine mostra que muitos dos pressupostos dos empiristas lógicos (a distinção entre *sentenças analíticas* – que devem sua verdade unicamente ao significado de seus termos e *sentenças sintéticas* – que devem sua verdade aos fatos ou, ainda, a insistência dos empiristas de que sentenças básicas podem ser aferidas diretamente) deveriam ser abandonados em função de uma visão mais “alargada” da filosofia, que incluía também questões ontológicas em seu seio. O movimento de valorização da ontologia continua com os trabalhos de Saul Kripke, que renova a discussão do essencialismo em filosofia e Hilary Putnam, que mesmo não subscrevendo um essencialismo *tout court* advoga em favor de um realismo mitigado (“realismo interno” em seus primeiros escritos e “realismo do senso comum” em seus últimos escritos).<sup>6</sup> Também decorrente de problemas advindos da teoria da referência, as questões sobre o pensamento (a mente) passaram a figurar como centrais na filosofia contemporânea de tradição analítica e Timothy Williamson

---

<sup>5</sup> Também a hermenêutica (Heidegger, Gadamer) faz da linguagem o principal instrumento de análise. Nietzsche, por exemplo, inicia-se na filosofia através de seus trabalhos de filologia.

<sup>6</sup> Para uma visão geral do movimento, inclusive com a modificação de suas motivações iniciais, ver Jacob, Pierre. *L'Empirisme logique: ses antécédents, ses critiques*. Paris: Editions de Minuit, 1980, e, ainda, Burge, Tyler. Philosophy of Language and Mind: 1950-1990. *The Philosophical Review*, 101 (1992), p. 3-51.

até mesmo fala em uma filosofia pós-analítica na qual o tema central é a representação<sup>7</sup>.

Posto isso, vejamos alguns termos do debate.

### Um pouco de Richard Rorty

Richard Rorty tem defendido a idéia de que deveríamos abandonar as questões tradicionais da epistemologia – como se relacionam sujeito e objeto, o que é a verdade, o que é a representação de uma realidade não-humana – adotando um vocabulário no qual estes problemas não possam ser formulados. Ao invés de perguntar se a realidade tem uma natureza intrínseca (uma *essência*, pergunta eminentemente metafísica) a qual enunciados verdadeiros correspondem (teoria da verdade por correspondência), deveríamos adotar como “verdadeiras” as crenças que achamos mais úteis para lidar com o mundo (pragmatismo) e com os outros. Verdadeiro é tão somente “um elogio que fazemos às crenças que julgamos bem assentadas”; a tarefa da filosofia é, apenas, a de alargar o conjunto daquelas pessoas que incluímos quando usamos a palavra *nós*. Tal postura tem levado seus críticos a o verem não apenas um pensador pós-analítico, pós-metafísico ou pós-moderno, mas mesmo um pensador do fim da filosofia. Acerca desta acusação ele diz o seguinte:

Às vezes sou acusado de ser um filósofo do “fim da filosofia” e gostaria de tomar esta ocasião para re-enfatizar que [...] a filosofia não é o tipo de coisa que pode ter um fim. [...] O que pode ter um começo, e pode agora chegar a um fim, é a importância de três centenas de anos de tentativas de construir uma ponte para preencher o vazio do quadro cartesiano do conhecimento, representacionista (Rorty, 1992, p.374).

Para Richard Rorty, grande parte da tradição da filosofia tem sido mal direcionada. Ao invés de perguntarmos qual a contribuição que fizemos para a nossa comunidade, que pode ser a comunidade histórica e atual, ou ainda uma comunidade distante no espaço e no tempo, ou mesmo imaginária, fizemos descrição de nós mesmos como estando em contato imediato com uma realidade não humana. Tal realidade não humana não deriva de relações que mantemos com outras comunidades, mas prima por acreditar que, para além do espaço e do tempo, há algo que nos faz melhores do que somos. Tal postura acredita que

---

<sup>7</sup>Williamson (2004). Apresenta todo esse desenvolvimento foge aos propósitos do presente texto; os trabalhos de Jacob (1980) e Burge (1992) dão uma boa amostragem da caracterização da filosofia analítica do século XX.

podemos buscar a resposta de quem nós somos postulando algo sem referência a nenhum ser humano em particular.

Rorty chama a postura que busca por esta realidade não humana de desejo de objetividade; por outro lado, por desejo de solidariedade, ele designa a visão na qual o que está em causa é tão somente o interesse por contar a história de nossa contribuição à comunidade. A tradição da filosofia de Platão ao Iluminismo é, segundo Rorty, representativa da busca por objetividade. A verdade é algo que nos persuade não porque é boa para nós, ou para a comunidade real ou imaginária, mas porque se impõe para além de nossas práticas lingüísticas. Tal tradição, iniciada em Platão com a distinção entre conhecimento e opinião, ou ainda entre realidade e aparência, busca instituições que sejam conforme a *natureza intrínseca das coisas*, natureza essa compreendida como algo que é essencial, transcendente ao tempo, à história, e que revela como a humanidade efetivamente é. A solidariedade aparece, então, como o resultado da natureza humana não histórica. Para que tal solidariedade ocorra, fundada na objetividade, é necessário postular uma noção de verdade como correspondência, uma metafísica que dê conta da relação entre crenças e objetos e um conceito de verdade que permita a distinção entre crenças verdadeiras e falsas. Seus partidários (Rorty os chama de realistas) buscam, por fim, justificações que são naturais e não meramente locais. “Para serem verdadeiramente racionais, os procedimentos de justificação *devem* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas” (Rorty, 1991, p.22).

Em contraste, segundo Rorty, os pragmatistas, que buscam reduzir a objetividade à solidariedade, não precisam de uma metafísica, nem de uma epistemologia. Verdade é algo que é bom para nós acreditarmos. A cisão entre verdade e justificação não é algo que precisa ser preenchido por uma natureza racional, ou pela aferição através de um procedimento que seja natural e transcultural, mas tão somente uma distinção entre o que é bom atualmente e o melhor possível. Neste caso, sempre haverá espaço para que alguém surja com uma idéia melhor. A distinção entre conhecimento e opinião é apenas uma distinção entre tópicos nos quais já há grande concordância e tópicos nos quais a concordância ainda não foi alcançada.

A posição realista (objetivista) parece bem assentada na filosofia. O problema parece surgir quando se anuncia a posição pragmatista. O pragmatismo pode ser enunciado como a crença de que o significado de uma doutrina é idêntico aos efeitos práticos que resultam de sua adoção e foi desenvolvido por C. S. Peirce, W. James e J. Dewey. Vários autores reivindicam desta tradição, embora suas posturas diverjam muito: Rorty tem insistido muito que é continuador da tradição de Dewey, mas também Putnam, que não subscreve todas as teses de Rorty, Donald Davidson que tenta reabilitar o conceito de verdade que Rorty

pretende que seja abandonado e Susan Haack, talvez a mais ferrenha crítica de Richard Rorty.<sup>8</sup> O grande epíteto aplicado a esta posição é o epíteto de “relativismo”, posição esta que o texto de Bento Prado Jr retoma.

Rorty distingue três visões diferentes do relativismo: a primeira a que “diz que toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra” refuta a si mesmo; a segunda que “diz que ‘verdade’ é um termo equívoco”, ele a chama de excêntrica e adota uma terceira visão na qual não há nada a falar sobre verdade, racionalidade e justificação senão que uma dada sociedade – que ele chama de “a nossa” – emprega tais termos para seus procedimentos familiares. Ao adotar essa terceira visão – que ele chama etnocêntrica – Rorty diz que o que importa é que, dada uma certa comunidade, deve-se buscar alargar o conjunto daqueles a quem chamamos de “nossa comunidade”, que os procedimentos de justificação e verdade são aqueles adotados por essa comunidade e que podem variar sempre que alguém aparecer com uma idéia melhor.

Não há, segundo Rorty, nada a dizer sobre a natureza intrínseca da racionalidade ou da verdade exceto que se pode construir uma teoria acerca desses tópicos mediante a descrição de uma realidade que transcende a comunidade na qual tais termos são usados ou pela descrição das práticas de uma determinada comunidade.

Verdade parece ser um tema caro à filosofia e o que Rorty está desafiando é exatamente esse privilégio que foi dado à verdade. Parece que todos aceitamos o fato de que quando dizemos que acreditamos que *p* (e neste caso *p* é uma sentença particular, do tipo “faz muito calor hoje”) nós estamos dizendo que *p* é o caso (ou seja, estamos dizendo que *efetivamente* faz muito calor hoje) e não apenas que isso vale para a comunidade na qual estamos inseridos. Ou seja, aceitamos que nossas crenças sobre o mundo independem de nossa comunidade e dizem respeito a como o mundo efetivamente é. Pois é exatamente isso o que é desafiado por Rorty. Note que, quando fazemos a inferência de “acreditar que *p*” para afirmar que “*p* é o caso”, parece que saímos daquela caracterização da análise proposta por Ayer; parece que estamos falando diretamente das coisas e não mais do modo de como delas falamos.

Esse parece ser realmente um problema. Para algumas sentenças estamos dispostos a aceitar que elas independem da comunidade na qual estamos inseridos. Sentenças da física parecem ser desse tipo. Parece contra-intuitivo dizer que “a cada ação dá-se uma reação em sentido contrário e com a mesma magnitude” seja dependente de um contexto lingüístico. Outras sentenças, como por exemplo, “as universidades públicas brasileiras devem adotar cotas para o ingresso de negros” são, sem sombra de dúvida, dependentes do contexto na qual são

---

<sup>8</sup> Ver, a propósito das diversas posturas Pinto (1998). Os textos de Susan Haack, Richard Rorty e Bjorn Ramberg são fundamentais para a distinção entre os diversos pragmatismos.

proferidas. Assim, parece legítimo pensar na velha dicotomia entre sentenças das ciências naturais e sentenças das ciências sociais (ou humanas), com as sentenças das ciências naturais exibindo um caráter epistêmico que as sentenças das ciências humanas não possuem. Rorty não parece aceitar essa distinção. De fato, aceitamos uma sentença das ciências naturais porque acreditamos na comunidade dos que fazem tais ciências e não porque estamos em ligação com alguma realidade não humana que nos permita aferir a verdade de uma tal sentença. A fronteira entre ciências naturais e ciências humanas deveria ser apagada à medida que abandonemos o vocabulário do desejo de objetividade e adotemos o vocabulário do desejo de solidariedade.

Segundo Rorty, acreditar que algo realmente é assim requer um solo metafísico que apenas nos conforta, mas que não faz mais que isso: confortar-nos.

Mas da metafísica nós gostaríamos de já estar a salvos. Volto então ao problema da verdade: é fato de que a noção de verdade que compartilhamos exige um solo metafísico ou já somos capazes de utilizá-la como “aquilo que é bom para nós acreditarmos”? Acreditamos nós que verdade é uma espécie de elogio às crenças compartilhadas, da mesma forma que usamos o termo “belo dia para uma praia” ao olharmos o sol que brilha lá fora ou o termo “fantástico” ao rasgo de lua que apareceu ao cair da tarde?

Ou, para sair ao tom irônico e jocoso, “quando é que se pode favorecer os membros de nossa família ou de nossa comunidade em detrimento de outros seres humanos escolhidos ao acaso?” (Rorty). Esta pergunta nos coloca diante de um dilema moral: entre os membros de minha família (ou de minha comunidade) e outros arbitrários, a quem, e em que condições, eu devo favorecer? A pergunta tem, a princípio, resposta óbvia: sempre, e sob quaisquer circunstâncias, favorece-se aos membros da nossa família (ou da nossa comunidade). Mas aqui já se colocam certos limites: sob todas as circunstâncias e condições? Isso se aplica sempre, independentemente do fato ou situação? Ou há casos e situações nas quais tais favores (ou favorecimentos) se aplicam e há casos e situações nos quais não se aplicam? Temos resposta teóricas, bem fundamentadas para esses tipos de perguntas? A crença de que dispomos de métodos, técnicas e teorias capazes de nos dar respostas a tais perguntas é típica dos que acreditam em algo para além de tempo e da história, uma ordem a partir da qual todo o restante de nossas práticas, de nossas responsabilidades, faz sentido; noutras palavras, numa ordem metafísica.

Estas palavras de Rorty dão o tom do que estou pretendendo discutir aqui. Talvez devamos retomar o que caracteriza a metafísica e nos perguntar se dela conseguimos, de forma inequívoca, nos desvencilhar.

Vou chamar de metafísico qualquer pensamento que tome como fundamento o que quer que seja que esteja para além do meu fazer e agir cotidianos.

Desde sempre, e para vencer o trágico da vida, o homem, a humanidade se viu obrigada a postular, criar, dar um sentido ao seu agir e fazer cotidianos. Este sentido se apresentou ou como afirmação do próprio trágico, do tipo é isso mesmo o que ocorre, só há a mutabilidade e a mudança e dela não nos cabe sair, mas afirmá-la, vivê-la, ou com a postulação de algo exterior, supra-sensível, não temporal e imutável. A metafísica surge, então, instaurando uma separação radical entre algo que é fixo, imóvel, imutável e algo que é pura mutabilidade. A pergunta grega (a pergunta de Sócrates, Platão, Aristóteles) se impôs: “o que permanece quando tudo muda”? e a filosofia engajou-se na busca de dizer aquilo que permanece, para além de toda contingência. Uma outra resposta possível era dizer que esta pergunta não deve ser formulada e que se deveriam propor outras questões.

Mas sabemos que não foi uma resposta negativa a resposta dada. A tradição ocidental não apenas manteve e conservou a pergunta como se dispôs a respondê-la. Qualquer que tenha sido a resposta pode-se caracterizá-la como insistindo numa dualidade, numa partição; de um lado há algo essencial, mais verdadeiro, mais correto, mais perfeito e de outro algo acidental, passível de erro e da opinião, cópia, simulacro; o grande problema, para esse pensamento dual (lembro que, ironicamente, Parmênides, o filósofo que coloca a pergunta metafísica pelo ser de forma mais inequívoca, chama de *dicranoi*, dois crânios, aqueles que apostam na opinião e no senso comum, na *doxa*), é como se relacionam a idéia e sua cópia, a essência e a aparência, o númeno com o fenômeno, a alma com o corpo, o ser com o não ser, o infinito com o finito. Séculos de filosofia a buscar respostas que mostrem como a “realidade” dual se efetiva; às vezes a questão é bizarra: quantos anjos podem caber na ponta de uma agulha, perguntavam os medievais; a questão tem sentido se atentarmos que os anjos, sendo seres inteligíveis, mas não perfeitos, tinham que ter algum predicado que mostrasse essa imperfeição (seriam corpóreos?), ou seja a pergunta buscava saber se um espírito, um ser com tais e tais determinações, ocupava lugar no espaço. Outras vezes a questão não tem nada de bizarro ou estranho: em sendo os números entidades abstratas, como se aplicam à realidade sensível? Essa pergunta se fazia Frege no final do século passado, numa reabilitação do platonismo que em nada devia ao mestre Platão. Platonismo que se encontra em Gödel, na maior parte dos matemáticos de hoje, naqueles que procuram “estruturas biológicas determinantes”, na discussão sobre o “talento” como algo subjacente a determinados seres, os artistas e por aí vai.

Assim, a metafísica postula uma dualidade e tem que buscar uma maneira de como os opostos se relacionam. Com a filosofia moderna, centrada na questão do sujeito, surge uma disciplina cujo objetivo maior é buscar compreender como se dá a relação entre dois domínios que se mostram opostos. A partir de Kant, que tinha como *background* as reflexões de Descartes e Hume, busca-se

compreender como se relacionam algo que parece ser exclusivo do sujeito (categorias, segundo Kant) com algo que parece advir do mundo (sensações). A disciplina epistemologia surge então com a tarefa de prover essa lacuna e de lançar luz sobre tais divisões – o primeiro livro efetivo de Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), pretende contar como se deu o surgimento da teoria do conhecimento e como se deu a virada da filosofia em direção à epistemologia; uma questão básica da filosofia enquanto epistemologia é como se funda (como) se estabelece a verdade.

E aqui encontramos outro componente “forte” advindo da metafísica: o conceito de verdade. “Verdadeiro é dizer do que é, que é, e do que não é, que não é, e falso é dizer do que é, que não é, e do que não é, que é”, já nos disse Aristóteles, ou, “verdade é a correspondência entre o intelecto e a coisa” como diziam os escolásticos.

Verdade acima de qualquer outra coisa ficou sendo o lema, a busca, o sentido do fundamento. Algo é verdadeiro quando há maior incidência daquilo que foi tomado como fundamento. Mais essencial, mais verdadeiro; mais abstrato, mais verdadeiro, mais númeno, mais verdadeiro; mais perto da idéia, do sol, como na alegoria da caverna de Platão, mais verdadeiro.

### O debate contemporâneo

Mas ao que parece, o século XX, e com ele a filosofia contemporânea, após Nietzsche e Heidegger, coloca a questão de se persistimos na metafísica e se, e como, podemos superá-la.

Habermas afirma que a filosofia permanecerá metafísica:

- a) enquanto pressupor uma razão cognoscente que se reencontra num mundo estruturado racionalmente; nada mais cômodo, se tal ocorre, que extrair essa racionalidade, essa estrutura racional e trazê-la à luz;
- b) ou quando dá tal racionalidade à natureza e à história, isto é, quando dá uma finalidade à natureza ou à história (não custa lembrar Nietzsche: “a natureza, a história e a vida são amorais”).

O problema da verdade parece exigir, inicialmente, que saibamos lidar com o problema da racionalidade, isto é, com esta força impulsionada pelos ideais do iluminismo e pela modernidade.

Que a racionalidade seja o problema, diz respeito ao modo como a modernidade erigiu/deu sentido ao fundamento, à maneira pela qual se devia dizer o real. Segundo Habermas, a metafísica, caracterizada como filosofia das origens, cujo tema é o uno, como identidade entre ser e pensamento e com um conceito forte de teoria (a teoria salvará a todos) encontra seu ápice no iluminismo. O texto “Motivos do pensamento pós-metafísico” e o que lhe segue, “A unidade

da razão na multiplicidade de suas vozes” (Habermas, 1990) são, por assim dizer, textos que reconstróem a história da metafísica e de sua ultrapassagem e que se inserem no seguinte debate: o que significa pensar após a derrocada da metafísica?

Para este debate autores como o próprio Habermas, Richard Rorty, Hilary Putnam e Gianni Vattimo são chamados. Habermas, como herdeiro da Escola de Frankfurt, mobiliza os ideários da filosofia alemã e também compartilha a preocupação da filosofia com a linguagem; Vattimo, por sua meditação sobre a obra de Nietzsche e Heidegger e Richard Rorty e Hilary Putnam com o viés da filosofia analítica e da filosofia da linguagem.

Para Habermas, dado que a razão iluminista leva a uma aporia – aquilo que foi prometido não se realizou, é preciso abandonar o paradigma da consciência (de Kant, Hegel, Marx, Max Weber e também de Adorno, Horkheimer e Marcuse) e buscar outro paradigma. Aparece o conceito de razão comunicativa, baseado numa verdade processual, estabelecida mediante consenso. Razão e verdade deixam de ser conteúdos, valores absolutos universais e são tomados como regras de um jogo obtido mediante consenso.

Necessário é, então, refazer a relação filosofia e ciência e a filosofia, compreendendo-se como falível e como racionalidade metódica, deve saber que não tem acesso privilegiado à verdade, não tem método próprio, não tem corpo de objetos próprios, nem tem estilo próprio de intuição.

Somente então poderá ela entrar numa divisão de trabalho não exclusiva e render o melhor de si própria, a saber, um questionamento universalista, mantido teimosamente, bem como um processo de reconstrução racional que toma como ponto de partida o saber intuitivo, pré-teórico, dos sujeitos dotados de competência de falar, agir, julgar - ao fazer isto, ela despe a anamnese platônica de seu caráter não discursivo. Este dote torna a filosofia recomendável como uma participante insubstituível no processo de cooperação daqueles que se esforçam por uma teoria da racionalidade (Habermas, 1990, p.47).

Deste trecho de Habermas alguns elementos devem ser sublinhados. Há absoluta aceitação dos saberes instituídos; não cabe mais à filosofia instituir saber ou reinar como ciência primeira. Mas há o questionamento universalista que visa à reconstrução racional a partir daquilo que é intuitivo, pré-teórico, que se dá no mundo vivido (*Lebenswelt*), na prática cotidiana. A filosofia não mais legisla, mas permanece na espreita, como vigia, como espectadora participante, como *alter-ego* não repressor. E há, ainda, a crença na tarefa da filosofia como participante na cooperação com vistas a uma teoria da racionalidade.

O temor de Habermas, e daí sua aposta nesta filosofia como “prima das ciências” é que, a partir da compreensão absoluta do mundo que se fecha com a *Dialética do Esclarecimento*, a filosofia parta em busca do irracional e tomando

como tema seus elementos, traga-os ao seu seio. O medo é que Nietzsche e Heidegger tenham razão.

Eu penso que esta aposta numa filosofia, ainda que debilitada e mitigada, é a aposta, ainda, numa filosofia que acredita que a razão é algo que devemos sempre confiar, ou que algo de racional permanecerá, que se, ao final e ao cabo, nossa sociedade desaparecesse, algo dessa nossa sociedade seria um dia reconstruído, a saber, certa forma de pensar do homem do século XX e desse início de século. Há, também, na filosofia habermasiana, padrões de racionalidade a preservar (que estes estejam nas ciências ou na filosofia mitigada, não importa).

Hilary Putnam, em seu livro *Razão, Verdade e História* (1981), tem em mente destruir várias dicotomias que “sufocam” o pensamento filosófico; entre essas, as concepções objetiva e subjetiva de verdade e razão. Os objetivistas, por exemplo, defendem um conceito de verdade como cópia, como correspondência e, no pólo oposto, caem os relativistas, a fomentarem uma visão de verdade inteiramente subjetiva (como questão de *Zeitgeist* ou como “mudanças de *Gestalt*”).

Se se abandona a dicotomia objetivo – subjetivo, só se tem a ganhar postula Putnam, examinando ainda a conexão extremamente íntima entre verdade e racionalidade. A dicotomia que deve ser superada é a de cânones a-históricos e imutáveis de racionalidade ou relativismo cultural. Assim os conceitos mente – corpo, fato – valor, razão – história, entre outros são examinados, buscando-se superar falsas dicotomias.

Segundo Putnam, não existe uma coisa chamada “fundamento”; tal afirmação pode evocar o temor de não haja diferença entre “justificação”, “justificação segundo nossa comunidade” (relativismo) e “justificação segundo meu ponto de vista” (solipsismo). A postura solipsista ocorrerá quando alguém se pretende fora do sistema conceitual ao qual pertence a noção de racionalidade. Tal não é o caso daqueles que se buscam uma concepção melhor de racionalidade ou uma concepção melhor de moralidade preservando o diálogo incessante e certas tradições de nossa história: os “ecos da ágora grega” e aquilo que resultou das revoluções democráticas, pois se está empenhado num compromisso com um diálogo que combina a coletividade com responsabilidade. E pergunta-se Putnam:

Este diálogo terá um termo ideal? Existirá uma *verdadeira* concepção de racionalidade, uma *verdadeira* moralidade, mesmo que tudo o que *nós* tenhamos alguma vez sejam as nossas *concepções* dela? Aqui os filósofos dividem-se como toda a gente. Richard Rorty, no seu *Presidential Address à American Philosophical Association*, optou fortemente pelo ponto de vista de que apenas existe diálogo, nenhum fim ideal deveria ser postulado nem devia fazer falta. Mas em que difere a asserção de que “apenas existe o diálogo” do relativismo auto-refutante [...]? O próprio fato de falarmos das nossas diferentes concepções de racionalidade postula um *Grenzbegriff*, um conceito-limite da verdade ideal (Putnam, 1992, p.264).

Notem a pergunta: este diálogo tem um termo (fim) ideal? Quem faz questões deste tipo, volto a insistir, admite que se pode falar de algo para além do tempo e do espaço que regula este nosso cotidiano; é como se dissesse: bem ou mal, tendemos para um fim que vai justificar de vez por todas nossas práticas e concepções. Lembro-me, outra vez, de Nietzsche: “se o mundo tivesse um fim já teria sido atingido”. Postular um fim, ainda que seja do diálogo é estar preso a uma teleologia e já vimos que Habermas caracteriza o pensamento metafísico como postulando uma finalidade à natureza ou à história. Em que pese suas próprias recomendações, nos debates que se seguiram, nos textos que se seguiram, veremos Habermas tomar partido de Putnam contra Rorty. Não é de estranhar tal preferência. A comunidade discursiva, o agir comunicativo livre de qualquer repressão que postula Habermas é, no seu íntimo, um conceito-limite, um *Grenzbegriff*, que orienta sua crítica e sua filosofia.

Penso que Habermas, e também Putnam, ainda estão presos a uma teia da qual gostariam de escapar. Habermas concorda com Rorty quando diz que no paradigma lingüístico, a idéia de verdade como correspondência “não pode ser compreendida como correspondência com algo no mundo” (Habermas, 2004, p.242), pois isso significaria a possibilidade de “sair da linguagem” através da linguagem, o que se afigura impossível. Entretanto, para Habermas, do conceito de correspondência poderíamos reter um aspecto essencial do predicado verdade – o de validade incondicional. Se perdermos este “aspecto essencial”, a validade de uma crença deixa-se guiar ora por determinados critérios, ora por outros critérios, o que Habermas parece não aceitar. Penso encontrar aqui um aspecto que diferencia Rorty de Habermas e Putnam, ainda que estes também se reivindicuem como herdeiros do pragmatismo e fundem suas filosofias em práticas lingüísticas de justificação que buscam realizar um consenso numa determinada comunidade. A crença em algo incondicional (seja oriunda do conceito de verdade como correspondência ou de um conceito limite ideal de verdade), para além das meras práticas de justificação que determinada comunidade elege como suas, parece-me comprometer Habermas e Putnam com um ideal não humano que reaparece no ideário daquilo que Rorty chama de “desejo de objetividade”. Penso que essa aposta é a aposta num ideal de racionalidade que foi característico do modo metafísico de pensar.

### **Retorno à questão**

Contra toda essa maneira de ver a tarefa da filosofia e tomar os conceitos de modernidade, racionalidade e verdade, há a maneira de Richard Rorty. Não cabe à filosofia, ou a qualquer outra área do pensamento, dar garantias, seja de que estamos avançando na racionalidade, seja de que estamos avançando na moralidade. E não porque a filosofia abdicou desta tarefa que já acreditou ser a

sua, mas porque estamos imersos na contingência, imersos na comunidade à qual pertencemos e porque não se pode “saltar da própria pele” e postular algo não-humano que nos sirva de fundamento. O projeto de edificar a solidariedade na objetividade não se sustenta.

Se abdicarmos do projeto de escapar das “perspectivas e peculiaridades humanas” então a questão mais importante versará agora sobre que tipo de seres humanos nós desejamos nos tornar. [...] essa questão se dividirá em duas. A primeira é: com que comunidade nós nos identificamos? Em quais delas pensaríamos em nós mesmos como membros? A segunda é (para adaptar a definição de Whitehead de religião): o que devo fazer com a minha solidão? A primeira é a questão sobre nossas obrigações para com outros seres humanos. A segunda concerne a nossa obrigação de, nas palavras de Nietzsche, vir a ser quem nós somos (Rorty, 1991, p.13).

Segundo Rorty isso acontece porque uma das conseqüências do anti-representacionalismo [que ele defende de forma brilhante em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*] está no fato de que temos que reconhecer que nenhuma das descrições do modo de como as coisas são feitas, intimamente, em sua própria natureza, em algo que fosse mais essencial, quem sabe a “partir do ponto de vista de Deus”, ou ainda como se nós pudéssemos alçar a algum gancho celeste propiciado por alguma ciência contemporânea – seja atual ou que venha ser ainda desenvolvida – caminha para libertar-nos da contingência de termos sido aculturados como nós fomos. Essa é a nossa história, a história de nossa cultura, a história de nosso tempo. Nossa aculturação é o que torna viva, ou momentaneamente ou forçosamente, certas opções, conquanto deixa outras opções mortas, transformando-as em contingentes ou triviais.

Penso que essa é a nossa questão básica. Se nós acreditamos, ainda, que a tarefa da filosofia é falar do fundamento, é falar de um sentido para o real, teorizar sobre um significado da realidade, temos que ter concluído que nenhum sentido, hoje, é tal que transcende a comunidade na qual estou inserido, a maneira como esta comunidade se deu. “Estou preso à vida e olho meus companheiros” dizia Carlos Drummond de Andrade. Estar preso à vida não significa se conformar às próprias coisas, aos valores da própria comunidade. Não significa não postular utopias e ideais. A tarefa da filosofia continua a ser crítica; crítica dos pressupostos que ainda admitimos em nossas práticas cotidianas, crítica dos compromissos que assumimos quando defendemos determinadas teses e aceitamos certas instituições. O fato de que alguém sempre pode vir com uma idéia melhor nos compromete com a aceitação do diálogo e a postura do debate público. Mas isso não é sinônimo de postular um ideal transcendente, nem uma finalidade ao diálogo, nem a busca pela racionalidade mesma ou pela moralidade em si. Cabe-nos saber o que podemos fazer por esses a quem chamamos

companheiros (como diz o verso do poeta) e o que podemos fazer por nós mesmos. Não há gancho celeste, nem ponto de vista de Deus que nos sirva de suporte. Não há um fora que nos sirva de parâmetro. Ou o parâmetro é aquele que damos a cada momento ou estamos presos às malhas que, sabiamente, a metafísica teceu.

Richard Rorty, em um texto autobiográfico, intitulado “Trotsky e as orquídeas selvagens” contando seu próprio caminho para a filosofia; afirma que, por volta dos quinze anos, quando se decidiu por fazer filosofia, queria ser capaz de reunir, numa única postura intelectual, dois problemas que lhe pareciam cruciais: o primeiro, derivado do fato de seus pais terem sido da Oposição de Esquerda, talvez trotskistas, tinha a ver com o fim de todas as injustiças, por ele imputadas ao capitalismo e que poderíamos intitular *o problema da justiça social* – como fazer com que prevalecessem a justiça, a igualdade e práticas sociais não cruéis; o segundo problema era derivado do fato de ter conhecido – isto é, catalogado, visto as diferenças, sabido seus nomes em latim – as orquídeas selvagens abundantes na região na qual passou sua juventude. Este problema ele o denominou de *realidade*. Seu problema era, então, conciliar justiça social *com* realidade. Ele acreditava que virtude *era* conhecimento, como propunha o Sócrates de Platão e que poderia encontrar um lugar “onde o sol fulgurante da Verdade banha com seus raios a alma purificada dos sábios e dos bons: um campo elísio repleto de orquídeas imateriais” (Rorty, 1999, p.9).

Mas os problemas da filosofia platônica levaram Richard Rorty a desconfiar de suas certezas. Problemas que são aqueles que nos deparamos hoje ao lermos Platão; há, ainda, lugar para uma metafísica tão absoluta? Há um ideal de Verdade, de Conhecimento, de Razão e de Certeza? A “virada” de Rorty se dá, segundo ele, com seu livro *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), no qual argumenta que não é necessário entrelaçar seu equivalente pessoal de Trotsky com seu equivalente pessoal de orquídeas selvagens. Nesse livro Rorty advoga em favor de dois tipos de intelectuais: aqueles nas quais prevalece o desejo de solidariedade – preocupados, portanto, com nossas instituições sociais – Marx é o exemplo tomado – e aqueles nos quais prevalece a busca pela criação de um novo vocabulário, aqueles que buscam criar seus próprios universos e fazerem com que vejamos outras possibilidades que não apenas aquelas inscritas numa determinada tradição – Nietzsche e Heidegger são os exemplos. Ao final, Rorty argumenta que ambos os tipos de intelectuais têm razão e que não temos critérios para decidir quais deles devem prevalecer. Nós temos necessidade de buscar instituições menos cruéis e temos nossas idiosincrasias. Ambas necessidades são humanas e não há como contrapor uma a outra. No texto que estamos falando, “Trotsky e as orquídeas selvagens”, Rorty vai mais além:

Aceitar nossa própria finitude quer dizer, entre outras coisas, que o que é mais importante para alguém pode muito bem ser algo que nunca venha a ter muita importância para a maioria das pessoas. Seu equivalente a minhas orquídeas pode parecer algo meramente esquisito, meramente idiossincrático, aos olhos de praticamente todo o mundo. Mas isso não é motivo para se menosprezar, ou para se ter vergonha de, ou para tentar desvencilhar-se (...) de seu amante, de sua família, de seu animal de estimação, de seus versos favoritos, ou até de sua fé religiosa. Não há nada de sagrado na universalidade que faça com que o que é compartilhado seja automaticamente melhor do que não é compartilhado. Aquilo com que todos somos levados a concordar (o universal) não merece nenhum privilégio automático sobre aquilo a respeito do qual não se pode levar outros a concordarem (o idiossincrático) (Rorty, 1999, p.13-14).

Eu não sei dizer o quanto de sofística grega há nestas palavras, nem dizer o quanto tal forma de pensar apenas reproduz o “sonho capitalista americano”; mas não sei também porque ainda acreditamos que temos um aparelho cognitivo capaz de nos colocar em contato com a natureza das coisas, nem dizer porque precisamos construir uma imagem da humanidade para além das contingências para que nos engajemos em práticas e instituições menos cruéis.

### **À guisa de conclusão**

A insistência de Rorty para que abandonemos um caminho que foi trilhado pela filosofia até hoje parece ser uma exigência muito forte. Ao que parece, Rorty está simplesmente pedindo que abdicamos de algo que parece ser o cerne da filosofia: a capacidade de crítica mediante argumentos que se impõem porque são bons argumentos e porque são bem fundamentados. Ser um “bom argumento” e ser “bem fundamentado” confundiu-se sempre com ser verdadeiro sob quaisquer circunstâncias, isto é, não condicionado. A visão historicista de Rorty sugere que não há nada para além da comunidade na qual estes argumentos são formulados, e para a qual estes argumentos são dirigidos, que garanta sua força como argumento. Essa forma de pensar soa como uma despedida da filosofia. Acredito que, na insistência de Rorty de que alarguemos o conjunto daqueles a quem chamamos “nossa” comunidade está o ponto central de sua filosofia. O que Rorty nos pede são argumentos que estimulem as práticas e instituições cotidianas a incluírem cada vez mais contingentes que ainda estão à margem, seja dos bens culturais, seja das instituições que criamos para lidar com o mundo e com os nossos semelhantes. A linguagem, a conversação cotidiana, a discussão pública de argumentos estão entre os instrumentos à mão para tal finalidade. Outras práticas também – a força bruta, por exemplo. Do fato de que não temos nenhum contato com a natureza das coisas não se segue que não haja espaço para a prática da conversação. Também não se segue que os bons argumentos vão prevalecer. Mas esta é nossa contingência e dela não podemos escapar.

## Referências

- AYER, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz.
- BURGE, Tyler. (1992). Philosophy of Language and Mind: 1950-1990. *The Philosophical Review*, 101, p. 3-51.
- DUMMETT, Michael. (1990). *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, Jürgen. (2000). *Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen. (1990). *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, Jürgen. (2004). Verdade e Justificação: a virada pragmática de Richard Rorty. in \_\_\_\_\_. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, p. 227-285.
- JACOB, Pierre. (1980). *L'Empirisme logique: ses antécédents, ses critiques*. Paris: Editions de Minuit.
- PINTO, Paulo R. M. et al. (1998). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- PIZA, Suze de Oliveira. (2003). *Para realizar a América*, de Richard Rorty, e sua recepção no Brasil, *Crítica Marxista*, São Paulo, n. 17, p. 131-140.
- PRADO JR., Bento. (2004). O relativismo como contraponto in \_\_\_\_\_. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora 34, p. 199-223.
- PUTNAM, Hilary. (1992). *Razão, Verdade e História*. Trad. António Duarte. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- RORTY, Richard. (1991). Solidarity or objectivity?, *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers volume 1. New York: Cambridge University Press.
- RORTY, Richard. (1992). *The Linguistic Turn: essays in philosophical method* (with two retrospective essays). [1967] 2. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- RORTY, Richard. (1999). Trotsky and Wild Orchids. in *Philosophy and Social Hope*. Middlesex: Penguin Books, p. 3-20.
- WILLIAMSON, Timothy. (2004). Past the Linguistic Turn?. in B. Leyter (ed.) *The Future of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, p. 106-112.

## RESUMO

*Filosofia Pós-Analítica? Em torno do pensamento de Richard Rorty*

Em vários de seus trabalhos, Richard Rorty afirma que a tradição da filosofia ocidental privilegiou a busca por uma realidade não humana, acima das práticas cotidianas e históricas, a fim de avaliar seus procedimentos acerca do conhecimento. Tal tradição está comprometida com um conceito muito forte de verdade e com uma epistemologia advinda deste conceito (busca pela objetividade). Sua proposta é a de que deveríamos abandonar tal tradição

e fundar nossas práticas de justificação do conhecimento na solidariedade, ou seja, nas práticas cotidianas da comunidade lingüística e histórica a que pertencemos. Nós discutimos algumas das críticas que foram endereçadas ao pensamento de Rorty, principalmente a acusação de que sua filosofia está comprometida com o liberalismo norte-americano e também com uma revalorização da sofística grega, pois comprometida com o relativismo. Ao final afirmamos que a proposta de Rorty, que pode ser identificada como pós-analítica, porque despreza qualquer dogmatismo, importa-se com a consistência de versões, descrições e, sobretudo, com re-descrições que são aberturas de novas formas possíveis de pensamento ou de ação.

**Palavras-chave:** solidariedade; objetividade; pragmatismo; filosofia analítica

#### **ABSTRACT**

*Post Analytic Philosophy? On Richard Rorty*

In several of his works Richard Rorty argues that the western philosophical tradition privileges the search for a non-human reality, above the daily practices and histories with the aim of evaluating its procedures regarding knowledge. Such a tradition is committed to a very strong concept of truth and with an epistemology accompanying this concept (search for truth). His proposal is that we should abandon such a tradition and found our practices of justification of knowledge on solidarity, which is to say on the daily practices of the historic and linguistic community to which we belong. We discuss some of the criticisms which have been directed at Rorty, principally the accusation that his philosophy is committed to North American liberalism as well as a renewal of Greek sophism in so far as it is committed to relativism. Finally we argue that Rorty's proposal, which can be described as post-analytical, because it rejects any dogmatism, concerns itself with the consistency of accounts, descriptions, and above all with redescriptions which are openings for new forms of thinking or action.

**Keywords:** solidarity; objectivity; pragmatism; analytic philosophy

---

*Recebido para apreciação: dezembro de 2004*

*Aprovado para publicação: abril de 2005*