

**Governo do Estado de São Paulo  
Universidade Estadual de Campinas**

**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**Richard Rorty: Da Epistemologia À Ironia -  
A Trajetória De Um Liberal**

**Lúcia Helena Cavasin Zabotto Pulino**

P966r

21049/BC

Campinas, fevereiro de 1994.

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

Lúcia Helena Cavasin Zabotto Pulino <sup>9/10/94</sup>

Richard Rorty: Da Epistemologia À Ironia - A Trajetória De Um Liberal

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas, sob a orientação do  
Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Junior.

Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em

31/01/94.



Fevereiro / 1994

## Conteúdo

	pag.
Resumo	05
Abstract	05
Introdução	06
Referências Bibliográficas	11
1 - Uma Leitura da Crítica de Richard Rorty ao Fundacionismo Filosófico	12
1.1 - Observações Introdutórias	13
1.2 - O Problema da Consciência	16
1.1.1 - O dualismo cartesiano - uma intuição histórica	16
1.2.2 - Os Antípodas. A desconstrução de uma intuição: da intuição psicológica à intuição fisiológica	19
1.3 - O Problema da Razão	23
1.3.1 - A Teoria do Conhecimento enquanto montagem de representações exatas. Como se construiu a Epistemologia	23
1.3.2 - A Concepção Pragmática do Conhecimento - Desconstruindo o conceito de conhecimento. Rorty segue o caminho de Sellars e Quine	27
1.3.3 - A Rejeição de uma Teoria Substituta para a Epistemologia. Nem a Psicologia Empírica, nem a Filosofia da Linguagem	32
1.3.3.1 - A Psicologia Empírica	32
1.3.3.2 - A Filosofia da Linguagem	35
1.4 - O Problema da Personalidade: da Filosofia como Tribunal da Razão Pura à Filosofia Edificante	40
1.5 - Comentários	46
Notas Bibliográficas	47
Referência Bibliográfica	49
2 - Leitura que Rorty faz de Kuhn em <i>Philosophy and the Mirror of Nature</i> - Uma Apresentação Crítica	50
2.1 - Observações Introdutórias	51
2.2 - De 'ciência' a 'discurso' - Uma generalização?	52
2.3 - A Incomensurabilidade de Paradigmas em Kuhn	61
2.3.1 - Rorty e a Questão da Incomensurabilidade em Kuhn	63
2.4 - A Objetividade da Ciência em Kuhn	68
2.4.1 - Rorty e a Questão da Objetividade da Ciência em Kuhn	70
2.5 - O Idealismo Incidental (?) de Kuhn	75
2.6 - Comentários	82
Notas	84
Referências Bibliográficas	88
3 - De Onde fala Rorty?	89
3.1 - Observações Introdutórias	90
3.2 - Nem Idealismo nem Realismo - O Neo-Pragmatismo de Rorty	94
3.3 - A Filosofia Edificante	97
3.4 - O Humanismo de Rorty	99
3.5 - Uma Cultura Pós-Filosófica	103
3.6 - Comentários	107
Notas	108
Referências Bibliográficas	112

	pag.
4 - Da Contingência da Filosofia à Filosofia da Contigência	114
4.1 - Observações Introdutórias	115
4.2 - A Contingência da Linguagem	116
4.3 - A Contingência da Identidade - Freud e a auto-criação	121
4.4 - A Contingência da Comunidade	125
4.4.1 - Rorty Redescreve o Liberalismo	126
4.4.2 - O Intelectual Irônico na Sociedade Liberal	131
4.5 - A Literatura e a Teoria Irônica - O Processo de Redescrição segundo Rorty	134
4.6 - Comentários	137
Notas	138
Referências Bibliográficas	142
 Comentários	 145
Notas	151
Referências Bibliográficas	153
 Bibliografia	 154

## Resumo

Neste trabalho apresentamos as idéias de Richard Rorty, a partir de nossa leitura de *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, em que ele critica o fundacionismo filosófico, *Consequences of Pragmatism*, 1982, em que ele explicita essa crítica, até *Contingency, irony and solidarity*, 1989, em que ele propõe uma nova filosofia.

Mostramos como Rorty desconstrói a Filosofia centrada na epistemologia, redescrevendo-a, em termos pragmáticos, como uma filosofia que não é mais o alicerce da cultura, mas se presta à busca de autonomia pessoal e auto-criação, deixando para a literatura o papel de possibilitar a criação e a manutenção do sentimento de solidariedade na comunidade.

Salientamos o fato de Rorty propor a filosofia como busca de auto-realização inserida numa proposta mais ampla, a da sociedade liberal irônica, uma utopia criada pelo autor para superar os problemas não só filosóficos, mas sociais, políticos e éticos do homem contemporâneo.

## Abstract

In this work we present Richard Rorty's ideas, from our reading of *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, in which he criticises the philosophical foundationalism, *Consequences of Pragmatism*, 1982, in which he elucidates this critique, and *Contingency, irony and solidarity*, 1989, in which he proposes a new philosophy.

We show how Rorty deconstructs the epistemology-centered philosophy, redescribing it, in pragmatical terms, as a philosophy that is not the foundation of culture any more, but serves for searching personal autonomy and auto-creation, letting to the literature the role of making possible for persons to create and maintaining the sense of solidarity in the community.

We emphasize the fact that Rorty proposes the philosophy as searching for auto-realization inserted in a broader proposal, that of the liberal ironic society, a utopia created by the author to overcome not only philosophical problems, but social, politic and ethical problems of the contemporary man.

## **Introdução**

No Prefácio ao livro *As Palavras e as Coisas*, Michel Foucault(1) escreve: "Este livro nasceu de um texto de Jorge Luis Borges. Do riso que sacode, à sua leitura, todas as familiaridades do pensamento - do nosso; do que tem a nossa idade e a nossa geografia -, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a população dos seres, fazendo vacilar e inquietando por longo tempo a nossa prática milenária do Mesmo e do Outro". Este texto cita 'uma certa enciclopédia chinesa' onde vem escrito que os animais se dividem em: "(a) pertencentes ao imperador, (b) embalsamados, (c) domados, (d) leitõezinhos, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães soltos, (h) incluídos na presente classificação, (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (l) desenhados com um finíssimo pincel de pelo de camelo, (m) *et cetera*, (n) que acabam de quebrar o cântaro, (o) que de muito longe parecem moscas."

Steve Connor (2), falando das características da modernidade e da pós-modernidade, considera que esse relato de Foucault representa a mais famosa imagem de 'pura diferença' do fenômeno cultural contemporâneo. "Foucault alega que há alguma coisa perturbadora e monstruosa nesse catálogo, porque ele não permite o recurso a um princípio ordenador exterior a si mesmo. "O que é impossível", escreve ele, "não é a proximidade das coisas relacionadas, mas o próprio lugar onde essa proximidade seria possível" (p.XV). Foucault denomina essa estrutura de radical incomensurabilidade, uma 'heterotopia', e, ao fazê-lo, oferece um nome para todo o universo descentrado do pós-moderno." (p. 16)

Jean-Francois Lyotard (3) pensa que o que define a emergência do pós-moderno é a 'suspeita quanto às metanarrativas'. Pensadores contemporâneos afirmam que "a condição pós-moderna manifesta-se na multiplicação de centros de poder e de atividade e na dissolução de toda espécie de narrativa totalizante que afirme governar todo o complexo campo da atividade e da representação sociais. O enfraquecimento da autoridade cultural do Ocidente e de suas tradições políticas e intelectuais, ao lado da abertura do cenário político mundial às diferenças culturais e étnicas, é outro sintoma da modulação da hierarquia em heterarquia, ou diferenças organizadas num padrão unificado de dominação e subordinação, opostas a diferenças que existem lado a lado, mas que não estão ligadas por nenhum princípio de compatibilidade e ordem." (1, p. 16)

Como compreender o pós-moderno?

Compreender o momento em que vivemos, o 'agora'. Este tem sido o desafio enfrentado por tantos quantos têm tentado compreender o moderno em oposição ao antigo, em qualquer período da história da humanidade. Apreender o contemporâneo é captar a experiência enquanto a vivemos e isso nos força a usar modos de compreensão e conceitos do passado para interpretar o presente, o ultrapassado para ver o novo. Nosso momento, nossa realidade contemporânea, a condição pós-moderna, caracteriza-se como

essa auto-consciência de que ..."Não há como evitar isso nem fugir das conseqüências de se ter que pensar a relação entre experiência e conhecimento, presente e passado, com termos e estruturas deles mesmos derivados. Na tentativa de descrever nossos eus contemporâneos no momento presente, não há postos de observação seguramente afastados, nem na 'ciência', nem na 'religião', nem mesmo na 'história'. ...Quase poderíamos dizer que essa auto-consciência terminal ('terminal' é glamuroso, mas impreciso, porque a questão é que essa auto-consciência nunca é terminal) caracteriza nosso momento contemporâneo, ou 'pós-moderno'. (3, p. 13)

O termo 'pós-modernismo', embora venha sendo usado desde os anos 50 e 60, só na década de 70 aparece como caracterizando a heterogeneidade cultural, primeiramente nas várias áreas culturais e disciplinas diversas, para ganhar uma confirmação interdisciplinar com a publicação de *La Condition postmoderne*, de Jean-Francois Lyotard, em 1979. A partir daí, surgiram várias interpretações do fenômeno pós-moderno, tanto no nível da teoria como da crítica cultural. As principais figuras que têm orientado a discussão da pós-modernidade social, econômica e política, são, além de Lyotard, Fredric Jameson (4) e Jean Baudrillard (5).

Em filosofia, o fenômeno pós-moderno se caracteriza como crítica a sistemas unificadores de pensamento.

Richard Bernstein (6), fala sobre o que Dummett considera o principal problema da filosofia moderna - resolver o 'escândalo' da filosofia, causado pela falta de metodologia sistemática de que ela sofre: "Dummett expressa um interesse primário da filosofia moderna que tem persistido desde Descartes até o presente: transformar a filosofia numa 'ciência rigorosa', descobrir seus fundamentos reais, seu objeto próprio, sua metodologia sistemática, superar a situação em que a filosofia parece ser o campo de batalhas infundáveis entre opiniões (*doxoi*) em competição e finalmente tornar-se uma forma legítima de conhecimento (*episteme*). Essa tentativa de encontrar alguns limites básicos não é característica da filosofia, mas penetra em toda a gama de disciplinas culturais. Subjacente a essa busca está o que pode ser chamado de 'ansiedade cartesiana' - o temor de que se não houver tais limites básicos, nem fundamentos, nenhuma 'regra do jogo' determinada, então enfrentaremos um caos intelectual e moral. Mas recentemente tem havido outra análise desse 'escândalo' da filosofia - que o verdadeiro escândalo é o fato de estarmos envolvidos e mesmerizados pela concepção de filosofia que Dummett adota: acreditarmos que há um 'objeto próprio' da filosofia; que há problemas filosóficos que devem ser resolvidos de uma vez por todas é que há uma 'metodologia sistemática' para fazê-lo. Se realmente quisermos superar o escândalo da filosofia, necessitamos de uma forma de terapia filosófica que nos livrará da ilusão e do auto-engano de que a filosofia pode ser uma disciplina fundacional. O que caracteriza muito do que é chamado de pós-modernidade é um novo espírito de negatividade, desconstrução e suspeita, desmascaramento. ...Este

espírito aparece nos escritos de Rorty, Feyerabend e Derrida." (6. p. 344)

Richard Rorty. Chegamos ao 'lugar' deste nosso trabalho, que definiríamos como uma leitura da obra de Rorty, que acompanha o avançar de suas idéias desde o momento em que se coloca como crítico da filosofia epistemologicamente centrada; recua, então, ao passado para determinar o lugar do autor nessa mesma tradição, até chegar às suas idéias do momento, onde ele se insere no pensamento pós-moderno.

Em *Philosophy and the Mirror of Nature* (7), Richard Rorty apresenta uma crítica à filosofia centrada na epistemologia. Elaborou sua crítica de modo a mostrar que a tradição filosófica iniciada por Descartes e Locke no século XVII e consolidada por Kant no século XVIII - a epistemologia - deve ser vista como um episódio na história da cultura européia, ou um estágio na conversação da humanidade. Sua crítica, na verdade, dirige-se ao fundacionismo filosófico em geral.

Jonathan Dancy, em *An Introduction to Contemporary Epistemology* (8), fornece uma definição de 'fundacionismo' e sugere a extensão de sua influência na epistemologia. Diz ele: "O fundacionismo clássico divide nossas crenças em dois grupos: as que necessitam do suporte de outras crenças e as que servem de suporte para outras crenças e não necessitam de suporte para si mesmas. Essas últimas constituem nossos fundamentos epistemológicos e as primeiras, a superestrutura edificada sobre esses fundamentos. ...

Nossas crenças básicas são as que dizem respeito à natureza de nossos próprios estados sensoriais, nossa própria experiência imediata. Elas se sustentam sem o suporte de outras. As outras crenças necessitam de sustentação e, portanto, retiram-na das crenças sobre nossos estados sensoriais." (p. 53)

O fato de o fundacionismo clássico considerar infalíveis nossas crenças sobre nossos estados sensoriais possibilita que essas crenças sejam a base de nosso conhecimento. O fundacionismo clássico é a expressão do empirismo e a epistemologia, nesse contexto, "é um programa de pesquisa que se estabelece para mostrar como é que nossas crenças sobre o mundo exterior, sobre a ciência, sobre o passado e o futuro, sobre outras mentes, etc., podem ser justificadas sobre uma base que se restringe a crenças infalíveis sobre nossos estados sensoriais." (p.54)

É desse tipo de filosofia - que busca os fundamentos do conhecimento, tanto em sua forma clássica como noutras formas de fundacionismo - que Rorty trata, buscando suas origens e acompanhando sua história, no esforço de mostrar a necessidade de se mudar a concepção de filosofia.

Neste trabalho, apoiado em três obras básicas de Rorty, vamos apresentar uma leitura crítica do autor, em sua proposta de uma filosofia não mais voltada para a busca dos fundamentos do conhecimento, mas voltada para a manutenção da conversação da humanidade e a constante ampliação das possibilidades de discurso do homem - uma filosofia edificante e não sistemática.

Além desta Introdução, este texto se divide em quatro capítulos e se conclui com um item de avaliação a que chamamos de Comentários.

O Capítulo 1 é um resumo do livro *Philosophy and the Mirror of Nature*, cuja estrutura formal se assenta na análise rortyana dos três problemas que têm preocupado o ser humano em seu esforço de se conhecer e conhecer o mundo: o problema da consciência, o problema da razão e o problema da personalidade.

No Capítulo 2 afunilamos nossa crítica, restringindo-nos a acompanhar a leitura que Rorty faz de Thomas Kuhn em *Philosophy and the Mirror of Nature*. Aqui, fazemos uma análise da forma como Rorty interpreta Kuhn e se utiliza de seus conceitos na constituição da Filosofia Edificante.

O Capítulo 3 busca as raízes do pensamento de Rorty. Levantando a questão "De onde fala Rorty?", tentamos localizar o autor na tradição filosófica. Este recurso à formação de Rorty, possibilitado pela leitura de *Consequences of Pragmatism* (9), insere suas idéias num quadro conceitual e nos permite concluir quais tendências ele assume para elaborar sua proposta filosófica.

No Capítulo 4, analisamos o livro mais recente de Rorty, *Contingency, irony and solidarity* (10) que sintetiza suas idéias que só aqui ganham uma expressão compreensível. A leitura desse livro lança uma luz sobre todo o pensamento de Rorty. Agora, o autor pode ser visto como um intelectual liberal irônico, que, no contexto do pensamento pós-moderno, redefine a filosofia, enquanto edificante, como a disciplina que se volta para a perfeição pessoal, a auto-realização do homem.

E, finalmente, nos Comentários, fazemos considerações sobre o percurso de Rorty da epistemologia até a ironia e uma avaliação de nosso trabalho mesmo.

## Referências Bibliográficas

- (1) - FOUCAULT, M., *The Order of Things: An Archeology of Human Sciences*, Tavistock Press, Londres, 1970. (A citação foi retirada da tradução para o português *As Palavras e as Coisas - Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Portugal ed., Portugal, 1968, p.3) Do original frances *Les Mots et Les Choses*, Gallimard Ed., Paris, 1966.
- (2) - CONNOR, S., *Cultura Pós Moderna : Introdução às Teorias do Contemporâneo*, Ed, Loyola, São Paulo, 1992.
- (3) - LYOTARD, J. F., *The Postmodern Condition*, Trad. Geoff Bennington e Brian Massumi, Manchester U.P., Manchester, 1984.
- (4) - JAMESON, F., Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism, *New Left Review*, 146, julho-agosto, 1984. Postmodernism and the Video-Text, in *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*, ed. por Attridge, E., Fabb, N., Durant, A., McCabe, C., Manchester U.P., Manchester, 1987.
- (5) - BAUDRILLARD, J., *The Mirror of Production*, Telos Press, St.Louis, 1975.
- (6) - BERNSTEIN, R., What is the Difference that Makes a Difference? in *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Wachterhouse, B., ed, State Un. of New York Press, 1986.
- (7) - RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, 2a. ed..
- (8) - DANCY, J., *An Introduction to Contemporary Philosophy*, Basil Blackwell Inc., New York, 1985.
- (9) - RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press Limited, Brighton, Sussex, 1982.
- (10) - RORTY, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1989.

**Uma Leitura da Crítica de Richard Rorty  
ao Fundacionismo Filosófico.**

## 1.1 - Observações Introdutórias.

Em "*Philosophy and The Mirror of Nature*", Richard Rorty critica a concepção de filosofia centrada na epistemologia, a filosofia enquanto disciplina fundacional que - por compreender os fundamentos do conhecimento, estudando os processos mentais, ou a atividade de representação que torna possível o conhecimento por parte do homem - estaria em condições de julgar as pretensões ao conhecimento por parte da ciência, da arte, da moral, ou da religião.

Rorty diz que esta auto-imagem da filosofia tem raízes no século XVII, na concepção de mente dada por Descartes e em uma teoria do conhecimento baseada na compreensão de processos mentais - herdada de Locke, que se caracterizou propriamente como tribunal da razão pura, no século XVIII, com Kant. No século XIX, os neo-kantianos retomam essa concepção de filosofia e lhe atribuem a função de substituir a religião.

No início de nosso século, os filósofos já não eram a vanguarda intelectual da cultura, tendo sido substituídos por poetas, romancistas e críticos literários, na orientação da juventude. A filosofia cada vez se distanciou mais da cultura e não dava conta de julgar os outros empreendimentos do homem.

Finalmente, Rorty nos apresenta as obras de Wittgenstein, Heidegger e Dewey, como tentativas de encontrar uma nova maneira de tornar a filosofia fundacional - o primeiro, construindo uma nova teoria da representação que nada teria a ver com o mentalismo; o segundo, um novo conjunto de categorias filosóficas completamente distintas da ciência, da epistemologia ou da busca cartesiana da certeza; e Dewey, apresentando uma versão naturalizada da visão hegeliana da história. Mas "todos os três acabaram achando auto-illusório o seu esforço inicial, a tentativa de conservar uma certa concepção de filosofia, após terem sido abandonadas as noções necessárias para dar corpo a essa concepção (as noções de conhecimento e mente do século XVII). Todos os três, em suas últimas obras, libertaram-se da concepção kantiana da filosofia como fundamento e dedicaram o seu tempo a prevenir-nos contra aquelas mesmas tentações a que eles próprios haviam um dia sucumbido". (p. 5)

Rorty define as obras desses três filósofos como filosofias terapêuticas e não construtivas: propõem o abandono da noção de conhecimento como representação exata, abandonam a noção de "mente", que vem de Descartes, Locke e Kant, como objeto localizado num espaço interno que contém processos que tornam possível o conhecimento, e rejeitam a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis.

O autor, então, coloca-se como crítico à tradição cartesiana e kantiana, tomando como instrumentos as críticas feitas por Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn e

Putnam. Além disso, critica a filosofia analítica por estar empenhada na construção de um quadro permanente e neutro para o inquirido, e, por conseguinte, para o resto da cultura.

Seguindo os três filósofos terapêuticos citados, Rorty assume a visão historicista de que "as investigações dos fundamentos do conhecimento, ou da moralidade, ou da linguagem, ou da sociedade, podem ser simplesmente apologias, tentativas para eternizar um certo jogo de linguagem, prática social ou imagem própria contemporâneos". (pp. 9,10)

Nesse livro, o autor se propõe a apresentar as noções de 'mente', 'conhecimento' e 'filosofia' historicamente, mostrando como foram se consolidando, até chegar a nossos dias, sedimentando, assim, a noção de filosofia epistemologicamente centrada. "A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, que contém várias representações - umas precisas, outras não - e que pode ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos. Sem a noção de mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão da representação não teria sido sugerida. Sem esta última noção, a estratégia comum a Descartes e Kant - obter representações mais exatas mediante a inspeção, reparação e polimento do espelho, por assim dizer - não teria feito sentido. Sem esta estratégia em mente, as pretensões recentes de que a filosofia poderia consistir na "análise conceitual", ou na 'análise fenomenológica', ou na 'explicação dos 'significados', ou no exame da 'lógica da nossa linguagem', ou na 'estrutura da atividade constitutiva da consciência', não teriam feito sentido." (p. 12)

O percurso de Rorty, nesse livro, consiste na compreensão histórica do desenvolvimento dos três conceitos - mente, conhecimento e filosofia - para desconstruí-los, numa perspectiva terapêutica para a filosofia contemporânea, e não com o objetivo de construir um novo sistema filosófico.

Considerando o conceito atual de filosofia, Rorty o vê construído sobre uma concepção de conhecimento que pressupõe processos mentais e se propõe a investigar a distinção, considerada intuitiva, entre mundo mental e mundo físico, que remete ao dualismo cartesiano.

A intuição do mental inclui a idéia de que as "dores, disposições, imagens e frases que cintilam diante da mente, os sonhos, alucinações, crenças, atitudes, desejos e intenções, contam como mentais, enquanto que as contrações do estômago, que são causa das dores, os processos neurais que as acompanham e tudo mais a que possa ser atribuída uma localização fixa no interior do corpo, contam como não mentais." (p. 17). O mental seria, então, o não espacial. Diante disso, os filósofos neo-dualistas ou admitem esta distinção metafísica, ou se tornam linguístas e falam de 'diferentes vocabulários' e passam a analisar a noção de distinção ou abismo ontológico existente entre o físico e o mental, que, afinal, corresponderia à distinção entre particular e universal, entre finito e infinito e

entre o humano e o divino, que são distinções ontológicas tomadas *a priori* e impossibilitadas de ter comprovação empírica. O autor sugere que a intuição do mental não passa de uma habilidade em lidar com o vocabulário técnico de filosofia, desvinculado de questões do cotidiano, da ciência empírica, da moral ou da religião.

Rorty prossegue sua análise da noção de 'mental' mostrando como este conceito se liga ao de 'intencional' e ao de 'imaterial', e este ao de 'fenomenal', através da hipóstase de universais: na verdade, a única distinção metafísica que possuímos é aquela entre o universal e o particular - "a mente é feita do que quer que seja que compõe os universais. Ao construirmos tanto uma idéia lockeana como uma Forma platônica, passamos exatamente pelo mesmo processo - destacamos uma propriedade singular de alguma coisa (a propriedade de ser vermelho, ou doloroso, ou bom) e depois tratamo-la como se ela própria fosse um sujeito de predicação e talvez também um lugar de eficácia causal. Uma Forma platônica é meramente uma propriedade considerada isoladamente e capaz de manter relações causais. Uma entidade fenomenal e também precisamente isso." (p. 32)

Rorty se posiciona como Wittgensteiniano e vai desconstruindo o conceito de mente, não aceitando como distinção entre o mental e o não mental nem a não espacialidade, nem a funcionalidade, ou a qualidade de ser fenomenal : há eventos considerados mentais que não satisfazem ora uma ora outra dessas atribuições. Ele trata o intencional como uma mera subespécie do funcional e o funcional simplesmente como um tipo de propriedade cuja atribuição depende de um conhecimento do contexto, em vez de ser imediatamente observável. Vê o intencional como não possuindo qualquer conexão com o fenomenal, e o fenomenal como uma questão de modo de falar. "O problema mente - corpo, podemos agora afirmá-lo, era um mero resultado do infeliz erro de Locke acerca da maneira como as palavras ganham significado, combinado com a desorientada tentativa, dele e de Platão, para falar dos adjetivos como se fossem substantivos." (p. 32)

Mas, como teria surgido, na história das idéias, como se teria construído este jogo de linguagem em que se instala a intuição do mental? Rorty, de seu ponto de vista Wittgensteiniano, considera que "uma intuição nunca é nada mais nada menos do que a familiaridade com um jogo de linguagem e, portanto, descobrir a fonte das nossas intuições é reviver a história do jogo de linguagem filosófico que descobrimos estar jogando" (p. 34).

Rorty diz que os homens têm se julgado diferentes dos animais pelo fato de possuírem mentes, e que relacionam sua capacidade de conhecer o mundo e a si mesmos a essa diferença. Identifica, na intuição do mental, três problemas que têm inquietado o homem: o problema da consciência, o problema da razão e o problema da personalidade.

O problema da consciência envolve questões como a capacidade de se conhecer a si próprio de um modo incorrigível (acesso privilegiado) e a capacidade de existir

separadamente do corpo; o problema da razão compreende a não espacialidade (possuir uma parte não espacial), a capacidade de apreender os universais, a capacidade de manter relações com o inexistente (intencionalidade) e a capacidade de usar a linguagem; e o problema da personalidade, a capacidade de agir livremente, a capacidade de fazer parte de um grupo social, de poder ser 'um de nós', e a incapacidade de se identificar com qualquer objeto 'no mundo'. "O problema da consciência centra-se no cérebro, nos sentimentos crus e nos movimentos corpóreos. O problema da razão centra-se em torno dos tópicos do conhecimento, da linguagem e da inteligência - todos os nossos 'poderes superiores'. O problema da personalidade centra-se em torno das atribuições de liberdade e de responsabilidade moral". (p. 35)

Trabalhando o problema da razão, Rorty atém-se à questão da mente como apreensão dos universais. Diz ele que enquanto nossa raça se limitou a observar estados particulares de coisas, não tinha sentido se pensar na natureza da razão, mas "quando a poesia e a matemática alcançaram a auto-consciência - quando homens como Ion e Teeteto puderam se identificar com seus temas - havia chegado a hora de dizer algo em geral acerca do conhecimento dos universais". (p. 38) Então, a filosofia examinou a diferença entre se saber da existência de fileiras paralelas de montanhas e se saber que linhas paralelas estendidas até o infinito nunca se encontram, ou entre saber-se que Sócrates era bom e se saber o que era bondade. Que analogias há entre esses dois tipos de conhecimento? pergunta o autor. E conclui: "Quando esta questão foi respondida nos termos da distinção entre o olho do corpo e o Olho da Mente, o *vous* - pensamento, intelecto, visão interior - foi identificado como aquilo que separa os homens dos animais". (p. 38)

## **1.2 - O Problema da Consciência.**

### **1.2.1 - O dualismo cartesiano - uma intuição histórica.**

A metáfora visual, segundo Rorty, é o melhor modelo de conhecimento que para os gregos se relacionava com contemplação.

Juntamente com essa concepção de conhecimento, os gregos tinham na poesia e na religião a sugestão de que algo abandonava o corpo por ocasião da morte das pessoas. "O paralelismo pode ser pensado como o próprio hálito das paralelas - a sombra que fica quando as montanhas cessam de ser...A metáfora do conhecimento de verdades gerais por internalização de universais, tal como o olho corpóreo conhece os particulares pela internalização de suas cores e formas individuais, uma vez sugerida, foi suficientemente poderosa para se tornar o substituto intelectual da crença campônia na vida entre as sombras." (pp. 41,42). Então, o homem começava a se distinguir dos outros

seres da natureza pela capacidade de apreender universais e pelo fato de haver uma parte sua que era imortal - sua essência.

"A nossa Essência Especular - a 'alma intelectual' dos escolásticos - e também a mente do homem de Bacon que, 'longe de ser um vidro claro e igual, onde os raios das coisas se refletem de acordo com a sua verdadeira incidência...é, antes, um vidro encantado, pleno de superstição e de impostura, caso não seja libertado e reduzido.' (Bacon, F., citado em Rorty, p.43)... A nossa Essência Especular não era uma doutrina filosófica, mas uma imagem que os homens letrados achavam pressuposta em cada página que liam. Ela é vítrea como um espelho por duas razões. Em primeiro lugar, porque adota novas formas sem se alterar - mas formas intelectuais, em vez de formas sensíveis como os espelhos materiais. Em segundo lugar, os espelhos são feitos de uma substância que é mais pura, do mais fino grão, mais sutil e mais delicada do que a maioria das restantes... A nossa Essência Especular é algo que partilhamos com os anjos, apesar de eles lamentarem a nossa ignorância da sua natureza. Para os intelectuais do sec. XVI, o mundo sobrenatural era modelado pelo mundo platônico das idéias, tal como o nosso contato com ele era modelado a partir da sua metáfora da visão". (pp. 42,43)

"Atualmente - diz Rorty - "poucos acreditam nas idéias platônicas e nem todos estabelecem uma distinção entre a alma sensitiva e a alma intelectual. Mas a imagem de nossa Essência Especular permanece entre nós...Um sentimento de decadência moral mistura-se com um sentimento de mágoa por a filosofia - a disciplina que mais se preocupa com 'o mais elevado' - não nos ter tornado mais conscientes da nossa própria natureza. Essa natureza, sente-se ainda, revela mais claramente o seu caráter distintivo num certo tipo de conhecimento - o conhecimento das coisas mais elevadas e puras; a matemática, a própria filosofia, a física teórica, tudo o que contemple universais. Sugerir que não existem universais, que eles são *flatus vocis* - é pôr em perigo o nosso caráter único. Sugerir que a mente é o cérebro é sugerir que segregamos teoremas e sinfonias como a nossa bília segrega os humores negros. Os filósofos profissionais evitam essas "imagens cruas" porque possuem outras imagens - supostamente menos cruas - que foram pintadas no século XVII. (pp. 43,44)

O que faz parte dessa intuição do mental é a noção de conhecimento como representação interna que, na verdade, não é algo que tenha sido visto assim desde sempre, mas é uma visão que foi inaugurada por Descartes(1) e Locke(2). A epistemologia moderna funda-se na concepção de Descartes de que o que está na mente são as representações, vigiadas pelo Olho Interno, que tenta encontrar algo que testemunhe sua fidelidade, tratando da questão de como sabemos que tudo o que é mental representa algo que não é mental. Descartes, com seu *cogito*, introduz na filosofia um novo sentido para o pensamento, diferente da concepção que o século XVI tem dos gregos.

Este ponto é salientado por Rorty como muito importante, já que, atribuindo a 'pensamento' o significado de dúvida, entendimento, afirmação, negação, vontade, recusa, imaginação, sentimento ("*Tous ce qui se fait en nous, de telle sorte que nous apercevons immédiatement par nous-mêmes*" - citado em Rorty, 1980, p.48), enfim, de todos os tipos de conteúdo da mente, de todas as idéias que temos. Descartes afirma que a presença de um pensamento na mente é que é a base do conhecimento indubitável.

Seu método de análise deve ser aplicado às idéias, até se alcançar clareza e distinção sobre o que realmente está na mente. A indubitabilidade, que nos gregos era marca de eternidade, aqui passa a ser sinal do mental - só o mental pode ser indubitável. E o mental é dado pelo percebido imediatamente por nosso Olho Interno.

Para Rorty, portanto, Descartes toma a mente como consciência. Descartes coloca as idéias num espaço interno - a mente, em que as dores e o pensamento 'desfilam' diante de um Olho Interno. "A novidade consistia na noção de um único espaço interno, no qual as sensações corporais e perceptuais ('as confusas idéias dos sentidos e da imaginação', nas palavras de Descartes), as verdades matemáticas, as regras morais, a idéia de Deus, as disposições de espírito e todo o resto a que hoje chamamos 'mental', eram objetos de quasi-observação. Tal arena interior, dotada do seu observador interno, havia várias vezes sido sugerida pelo pensamento antigo e medieval, mas nunca tinha sido levada a sério o tempo suficiente para formar a base de uma problemática. Mas o século XVII tomou-a suficientemente a sério para permitir colocar o problema do véu das idéias, problema que fez da epistemologia uma questão central da filosofia." (pp. 49,50)

Este modelo de conhecimento (aquilo que passa pelo critério da indubitabilidade, como dores, pensamentos, convicções, não é passível de dúvida, como as representações do físico) veio historicamente substituir o aristotélico, que considerava que o sujeito, ao conhecer, torna-se idêntico ao objeto. O espelho e o olho são a mesma coisa: não havia em Aristóteles o distanciamento de quem conhecia em relação ao objeto - não havia dúvida sobre a fidelidade da imagem do espelho.

A noção de conhecimento como representação interna é, hoje, algo tão natural para nós, prossegue Rorty, que "o modelo de Aristóteles pode parecer uma mera bizzarria e o ceticismo cartesiano ... parece-nos a tal ponto ser parte do 'pensar filosoficamente', que nos espantamos por Platão e Aristóteles nunca se terem confrontado diretamente com ele". (p. 46)

A partir de Descartes, segundo Rorty, "temos que distinguir entre o fundamento metafísico especial para a nossa certeza acerca de nossos estados internos (nada está mais próximo da mente do que ela própria) e as várias razões epistemológicas que fundam as nossas certezas acerca de todo o resto. Foi por isso que uma vez claramente traçada

essa distinção e uma vez dissipada a confusão do próprio Descartes entre a certeza de que algo existe e a certeza de sua natureza, o empirismo começou a levar vantagem sobre o racionalismo. Porque a nossa certeza de que o nosso conceito de 'doloroso' ou 'azul' significa algo de real ganha vantagem sobre a nossa certeza de possuímos uma percepção clara e distinta de naturezas simples como 'substância', 'pensamento' e 'movimento'. Com o empirismo lockeano, a epistemologia fundamentalista emergiu como o paradigma da filosofia." (p. 59)

A filosofia para Descartes, segundo Rorty, não deveria se ocupar da relação mente-corpo, nem da moralidade ou da existência de Deus - deveria se colocar acima da sabedoria prática dos antigos; ela se tornara profissional e tinha como tema a indubitabilidade da mente. "A mudança cartesiana da mente-como-razão para a mente-como-arena-interna não era tanto o triunfo do arrogante sujeito individual liberto dos grilhões escolásticos, como o triunfo da busca da certeza sobre a busca da sabedoria. Daí por diante, os filósofos tinham o caminho aberto para alcançarem o rigor do matemático ou do físico-matemático, ou para explicarem o aparecimento do rigor nesses campos, mais do que para ajudarem as pessoas a obter paz de espírito. A ciência, mais do que a vida, tornou-se o tema da filosofia, e a epistemologia, seu centro."(p. 61)

### **1.2.2 - Os Antípodas. A desconstrução de uma intuição: da intuição psicológica à intuição fisiológica.**

Sustentando que nossas supostas intuições do mental e as conseqüentes noções de consciência e conhecimento que caracterizam nossos valores morais têm a ver com a distinção mente-corpo, historicamente constituída, Rorty imagina um planeta cujos habitantes não sabiam que tinham mentes, embora tivessem noções como 'querer', 'tencionar', 'acreditar que', 'sentir-se terrivelmente mal', 'sentir-se maravilhosamente bem', sem que as considerassem estados mentais. Apesar de falarem de seus animais de estimação e robôs que 'acreditavam, queriam, estavam dispostos a', da mesma forma que falavam de si mesmos, quando diziam "Nós acreditamos..." ou "Nós nunca fizemos tal coisa...", referiam-se apenas a seus iguais. Só consideravam os membros de sua espécie como 'pessoas'. Mas eles não explicavam a diferença entre pessoa e não-pessoa pela posse de 'mente', 'consciência', 'espírito', ou coisa que o valha - simplesmente não a explicavam. Apenas lidavam com a distinção entre 'nós' e todo o resto.

Esses seres acreditavam na sua imortalidade e, alguns, na dos animais de estimação ou de robôs ou de ambos. Mas essa imortalidade não se referia a uma alma que se separava do corpo com a morte, mas a uma ressurreição corporal e a ida dos bons para um lugar como os céus e dos maus para um tipo de caverna abaixo da superfície do planeta. Conseqüentemente, seus filósofos não tinham formulado a questão do sujeito e do objeto, nem a da mente e da matéria. Desconhecia-se o 'véu das idéias', pois se

desconhecia também a noção de 'idéia', de 'percepção', ou de 'representação'. Os filósofos ocupavam-se principalmente da natureza do Ser, das provas da existência de um Ser Benevolente e Onipotente que executava os arranjos para a ressurreição, e da reconciliação de intuições morais conflitantes.

Rorty diz que essa raça se parecia muito conosco em sua linguagem, modo de vida, tecnologia e filosofia e que seu sucesso tecnológico privilegiara as áreas de bioquímica e de neurologia. "Quando as crianças avançavam em direção a um forno, aceso, as mães gritavam: 'Ele vai estimular as suas fibras C'; quando as pessoas eram expostas a ilusões visuais, elas diziam: 'Que estranho! Provoca-me palpitações no feixe neurônico G-14, mas quando o encaro de lado, vejo que de fato não é um retângulo vermelho.'(p. 71)

Rorty, então, imagina que, em meados do século XXI, uma expedição, composta de filósofos e de representantes de todas as disciplinas desenvolvidas na Terra, tenha ido visitar esse planeta. Os filósofos acharam que o fato de os nativos não terem o conceito de mente era sua característica mais interessante, e os chamaram de antípodas, em referência a uma escola de filósofos materialistas da Austrália e da Nova Zelândia que, no século anterior, tinham tentado uma revolta (dentre tantas outras na história da filosofia da Terra) contra o dualismo cartesiano. Ele classifica os filósofos que teriam visitado os antípodas como 'compassivos', que defendiam que a filosofia deveria apontar para a Significação, e 'inflexíveis', que pensavam que ela deveria apontar para a Verdade. Para os compassivos, o importante para a compreensão dos antípodas era a apreensão de seu modo de estar no mundo e não saber se eles tinham ou não mentes. Concluíram que não tinham noções como 'sujeito epistemológico', ou de 'pessoa enquanto espírito', o que, segundo uma parte dos filósofos compassivos, significava que não tinham irrompido da Natureza para o Espírito, ou progredido da Consciência para a Auto-Consciência. Os filósofos inflexíveis se preocupavam com a questão de se os antípodas possuíam ou não mentes ou sensações, e se seria possível equiparar o que sentiam com a estimulação das fibras C quando tocavam o fogão quente, ao que chamamos nossa sensação de dor.

Embora os filósofos tivessem até mesmo feito experiências para testar se os antípodas tinham sentimentos crus, sensações de dor, por exemplo, concluíram que tudo o que diziam eram descrições de estados neurais. Mesmo tendo ligado cérebros de seres humanos e antípodas para que houvesse troca de correntes nos dois sentidos entre diversas regiões do cérebro, aconteceu que quando o centro da fala do antípoda recebia estimulações das fibras C do cérebro humano, somente falava das suas fibras C, e quando o controle era feito pelo centro da fala humano, este apenas falava da dor. Os antípodas falavam em estados neurais e não em experiências fenomenais, como os terráqueos.

São dois grupos que descrevem o mundo e a si mesmos de modos distintos e

possuem, cada um, segundo Rorty, um jogo de linguagem essencial para sua imagem própria, "tal como a imagem da Essência Especular do homem é essencial aos intelectuais do ocidente, mas nenhum deles dispõe de um contexto mais vasto para avaliar esta imagem. Afinal, de onde viria um tal contexto?"(p. 77)

Rorty diz que poderíamos saber se eles têm sentimentos crus, o que significaria a possibilidade de obter um conhecimento incorrigível, encontrando um antípoda adulto que tivesse aprendido a falar nossa língua. "Ele diz 'Estou com dor' ou o equivalente antípoda para 'As minhas fibras C dão sinal', dependendo da língua em que fale. Se um interlocutor terrestre lhe disser que na realidade ele não está com dor, ele dirá que a observação é uma expressão derivativa e apelará para o acesso privilegiado. Quando os interlocutores lhe mostrarem que as suas fibras C não estão dando sinal, ele dirá algo como 'Engraçado! Parecem estar. Foi por isso que disse aos terráqueos que estava doendo', ou talvez algo como 'Engraçado! Encontro-me certamente na situação a que os terráqueos chamam 'dor' e isso só acontece quando as minhas fibras C dão sinal'. ... Uma vez mais, parecemos conduzidos à questão retórica 'Mas como é que isso é sentido?' - à qual o antípoda bilingüe responde 'É sentido como dor'. Quando se pergunta: 'Não é também sentido como fibras C?', ele explica que não existe qualquer conceito de 'sentir' em antípoda e não lhe ocorreria portanto afirmar que sentia as suas fibras C disparando, embora evidentemente tenha consciência disso sempre que elas o fazem." (p. 92)

Rorty prossegue dizendo que para nós isso parece paradoxal, pois tratamos como sinônimos 'consciência não inferencial' e 'sensação'. Mas o antípoda poderia ter o conceito de 'sensação', e não o de 'sensação enquanto objeto intencional do conhecimento'. Eles não distinguiriam, como nós, o estar num estado tal que nos parece que estamos tendo um sentimento cru. O primeiro estado permite a dúvida, o segundo, não. Esses nossos conceitos envolvendo indubitabilidade, descrição incorrigível de um estado de nós mesmos, pressupõem que haja algo real que nos faça descrever uma sensação - algo dado ao Olho da Mente, à consciência, proveniente da imagem do Espelho da Natureza.

Se o fato de os antípodas não terem o nosso conceito de 'sensação' nos impede de acreditarmos que eles tenham mente, afirma Rorty, se "desligarmos as impressões de posse de estados mentais e abandonarmos as imagens cartesianas, teremos, então, de encarar a possibilidade de nós próprios nunca haveremos tido quaisquer sensações, estados mentais, mente, Essência Especular. O problema reduz-se a uma escolha entre três possibilidades perturbadoras. Ou partilhemos a nossa Essência Especular com qualquer ser que pareça falar uma linguagem que contenha declarações de aparência, ou tornamo-nos céticos pirrônicos, ou então encaramos a possibilidade de essa nunca haver sido a nossa essência". (p. 95)

A filosofia da mente engloba essas três posições típicas de se encarar a questão:

ou se admite o behaviorismo, ou o ceticismo quanto a outras mentes, ou o materialismo. Rorty não assume nenhuma dessas teorias que apresenta, uma vez que as três, embora critiquem a noção de 'mental', propondo que se fale de processos e microestruturas neurológicas, disposições para o comportamento, ou tratem da impossibilidade de se falar em estados internos - fazem afirmações metafísicas sobre o estatuto do 'interno'.

Rorty conclui que o empenho da filosofia em responder se há ou não dois domínios ontológicos, a mente e o corpo, origina-se nas crenças seiscentistas da Essência Especular. Se a filosofia não executar bem essa tarefa, a unidade da ciência estará ameaçada. "Se acompanharmos Sellars na afirmação de que a ciência é a medida de todas as coisas, não ficaremos então preocupados por a localização cerebral vir a ser um fracasso, e muito menos por as 'análises' materialistas do nosso vocabulário mentalista cotidiano sucumbirem aos contra-exemplos.... O fracasso da ciência em calcular como funciona o cérebro não causará um perigo maior para a 'unidade' da ciência do que o seu fracasso na explicação da mononucleose, ou da migração das borboletas, ou dos ciclos do mercado de títulos. Mesmo que os neurônios acabassem por se 'desviar' - feridos por forças ainda não conhecidas pela ciência - Descartes não estaria justificado. Pensar de outro modo é cometer a falácia de *omne ignotum pro spectro* - tomar aquilo que não conseguimos compreender por um fantasma, algo que de antemão se sabe estar para além do alcance da ciência e que deve, por consequência, ser desesperadamente confiado à filosofia. ... Se os neurônios realmente se desviarem, ou se o cérebro funcionar holisticamente ao invés de atomisticamente, isso não ajuda a demonstrar que possuímos, afinal de contas, idéias claras e distintas acerca do 'mental' e do 'físico'. Essas pretensas categorias ontológicas são simplesmente as maneiras de acomodar noções bastante heterogêneas, de origens históricas bastante diversas, que convinham para os propósitos do próprio Descartes. Mas seus propósitos não são os nossos. Os filósofos não deveriam pensar no seu conglomerado artificial como se ele constituísse uma descoberta de algo preexistente - uma descoberta que, por 'intuitiva', ou 'conceitual', ou 'categórica', fixa parâmetros permanentes para a ciência e para a filosofia." (pp. 124,125)

Rorty conclui que esta suposta intuição do mental deve ser abandonada, e com ela a crença de que o conhecimento de verdades gerais nos é possibilitado por um ingrediente especial dos seres humanos.

## 1.3 - O Problema da Razão.

### 1.3.1 - A Teoria do Conhecimento enquanto montagem de representações exatas.

#### Como se Construiu a Epistemologia.

A concepção moderna de filosofia enquanto distinta da ciência só foi possível depois de Kant, quando se rompeu o poder da igreja sobre a ciência. A filosofia surgiu, aí, como a disciplina que era a teoria dos fundamentos da ciência. Antes disso, Descartes já prenuncia esta 'teoria do conhecimento', em que se caracterizou a filosofia a partir do século XVIII. Com Kant(3), a filosofia passa da Metafísica, que se preocupava com o 'mais universal e menos material', para uma disciplina mais básica, fundacional. A filosofia tornou-se 'primeira', já não no sentido de 'mais elevada', mas no sentido de 'subjacente'." (p. 132)

Mas a imagem kantiana da filosofia centrada na epistemologia só teve acolhimento geral depois que Hegel e o idealismo especulativo deixaram de dominar a Alemanha e houve um retorno a Kant, que se caracterizava por um trabalho de separação entre a filosofia não empírica, a ideologia e a psicologia empírica. O hegelianismo construiu sistemas filosóficos, tendo uma imagem da filosofia como disciplina que tanto completava como abrangia as outras, mais do que constituía seu fundamento. O termo *Erkenntnistheorie*, teoria do conhecimento, foi primeiro usado por Zeller, em 1862, que afirmou que ( nas palavras de Rorty ) "aqueles que acreditam que é possível engendrar todas as ciências a partir do nosso próprio espírito, podem continuar com Hegel, mas quem for mais sábio deve reconhecer que a tarefa própria da filosofia (uma vez rejeitada a noção de coisa-em-si e, por consequência, as tentações do idealismo) consiste em estabelecer a objetividade das pretensões ao conhecimento elaboradas nas várias disciplinas empíricas."(p. 135)

Tendo Descartes inventado a mente, depois povoada por idéias lockeanas, os filósofos vislumbraram a promessa de um campo de investigação em que era possível a certeza e não só a opinião. O projeto de Locke era investigar a mente humana para saber mais sobre 'o que se conhece e como conhecê-lo melhor' - isso foi chamado de 'epistemologia'. Kant investigou o espaço externo dentro do interno, transcendental, e "reinvindicou depois a certeza cartesiana do interior para as leis daquilo que se havia previamente pensado ser exterior. Reconciliou desta maneira a pretensão cartesiana de que somente podemos ter a certeza das nossas idéias com o fato de já ostentarmos uma certeza - conhecimento *a priori* - quanto àquilo que parecia não serem idéias. A revolução copernicana baseava-se na noção de que apenas podemos conhecer objetos *a priori* se os 'constituirmos' e Kant nunca foi incomodado pela questão de saber como podíamos nós possuir um conhecimento apodítico dessas atividades constitutivas, porque supostamente o acesso privilegiado cartesiano se ocupava disso." (pp. 137,138)

Kant substituiu a fisiologia do entendimento humano de Locke pela psicologia transcendental, a epistemologia. Seu sistema filosófico fundamentou inclusive a moralidade e trabalhou as relações entre conceitos formais e intuições materiais. Depois dele, que propôs a descoberta das características formais de qualquer área da vida humana, foi possível a filósofos posteriores trabalhar as características estruturais, fenomenológicas, gramaticais, lógicas, conceituais, do saber. A epistemologia podia, agora, ser um tribunal da razão pura, arbitrando sobre se as outras disciplinas estavam ou não dentro dos limites impostos pela estrutura de seus objetos de estudo.

Rorty prossegue sua história da epistemologia, dizendo que quando Descartes 'esculpiu' o espaço interno, inaugurou um novo tipo de ceticismo - o do véu das idéias - diferente do pirrônico, que se opunha ao dogmatismo e buscava critérios para se chegar à verdade. Descartes, com o método das idéias claras e distintas, pensou ter solucionado essa questão, mas introduziu um novo problema: saber se nossas representações internas são exatas, ou o problema de se passar do mundo interno para o externo - o 'problema do mundo externo', que se tornou o paradigma da filosofia moderna. A idéia de uma 'teoria do conhecimento' originou-se nesse problema - o problema de se saber se as representações internas eram exatas, ou se correspondiam ao mundo externo. A epistemologia, ou o estudo da natureza, origem e limites do conhecimento humano, teria como campo de estudo a 'mente humana'. "A mente cartesiana tornou simultaneamente possíveis o ceticismo do véu das idéias e uma disciplina consagrada ao logro de tal ceticismo".(p. 140)

Locke, ao estudar a mente humana, deu uma descrição mecanicista de suas operações e considerou-as o 'fundamento' das nossas pretensões ao conhecimento, tomando o funcionamento de nosso organismo como justificação do conhecimento. Rorty critica essa confusão, citando Sellars (4): "Ao caracterizarmos um episódio ou estado como sendo de conhecimento, não estamos fornecendo uma descrição empírica desse episódio ou estado; nós o estamos colocando no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade para justificarmos aquilo que dizemos". ( citação de Rorty, 1980, p. 1141)

Locke não concebia o conhecimento como uma relação entre uma pessoa e uma proposição, mas pensava no 'conhecimento de' como sendo anterior ao 'conhecimento de que', e, portanto, no conhecimento como uma relação entre pessoas e objetos. Dada essa concepção, "a noção de exame de nossa 'faculdade de entendimento' faz sentido, tal como o faz a noção de que ela se adequa a certos gêneros de objetos e não a outros. Fará ainda mais sentido se estivermos convencidos de que esta faculdade se assemelha a um pedaço de cera, sobre o qual os objetos produzem impressões, e se pensarmos que termos uma impressão é, em si mesmo, mais um conhecimento do que um antecedente causal do conhecimento."(p. 142) Locke não dispunha de nenhuma maneira de relacionar a receptividade das formas na mente com a construção de proposições e supunha que o

conhecimento fosse modelado pela visão. Já para Kant, as intuições são cegas sem os conceitos; não há coisas qualificadas anteriores à atividade constitutiva (sintética) da mente.

Embora Kant tivesse mantido a distinção cartesiana espaço interno/espaço externo, construiu uma teoria do 'conhecimento de que'. Para Rorty, assim como a epistemologia carrega a confusão lockiana entre explicação e justificação, também herda a confusão kantiana entre predicação e síntese. Kant teria, segundo o autor, instaurado uma nova concepção de filosofia cuja história se restringiria à luta entre o racionalismo, que pretendia reduzir as sensações a conceitos, e o empirismo, que pretendia efetuar a redução inversa. Esta história falava de sensações e conceitos e não de proposições e do grau de certeza ligado a elas, o que só foi feito pelos neo-kantianos, que traçaram o fio condutor dos gregos até os dias de hoje, salientando a problemática da relação entre os universais e os particulares. A filosofia de Kant, diferentemente das ciências e do senso comum, baseia-se na considerada 'intuição' da distinção entre estados imediatos e interpretação e se dedica a "explicar como é possível o conhecimento (e o faz) de uma maneira *a priori* que vai tão além do senso comum como evita toda a necessidade de lidar com neurônios, ratos e questionários".(p. 124)

Na "*Crítica da Razão Pura*", Kant admite que a multiplicidade é dada e a unidade, produzida pela síntese. Rorty questiona essa 'multiplicidade dada', já que ela não pode ser considerada pré-analiticamente como evidente: "como sabemos nós que uma multiplicidade que não pode ser representada como multiplicidade é multiplicidade? ... Pretendemos saber se os conceitos são sintetizadores e de nada serve dizer-nos que eles não poderiam sê-lo, a menos que existisse uma multidão de intuições aguardando a síntese".(p. 154) E conclui que é possível que 'intuição' e 'síntese' sejam definições contextuais que só tenham sentido dentro da teoria de Kant, o que, então, iria contra a crença de Descartes e Locke quanto à certeza especial que temos com relação ao que está mais próximo de nossas mentes - intuição e síntese não possuem fundamento introspectivo.

A revolução copernicana atribuída a Kant, baseia-se na pretensão de que o conhecimento de verdades necessárias acerca de objetos constituídos é mais inteligível do que o conhecimento dos objetos encontrados, e depende da afirmação cartesiana de que detemos um acesso privilegiado à atividade de produção. Como Kant não trabalha baseado no acesso privilegiado, mas postula sua teoria para dar conta da síntese *a priori*, na visão de Rorty, para ele as entidades teóricas postuladas no espaço interno, não são, "por internas, mais úteis do que se estivessem no espaço externo para explicar como é possível que semelhante conhecimento ocorra. (p. 155)

Rorty então sugere que se considere a 'certeza racional' como uma questão de vitória argumentativa e não como uma relação com um objeto de conhecimento. Que se coloque no espaço externo, nos outros, a questão do conhecimento e não nas nossas

faculdades. "Se encararmos a nossa certeza acerca do Teorema de Pitágoras como a nossa convicção, baseada na experiência em debates de tais questões, de que ninguém encontrará objeção para as premissas das quais o deduzimos, não procuraremos então explicá-lo pela relação da razão com a triangularidade. A nossa certeza será uma questão de conversação entre pessoas, mais do que uma matéria de interação com uma realidade não humana. Não veremos, assim, uma diferença de gênero entre as verdades 'necessárias' e as 'contingentes'. Quando muito, veremos diferenças em grau de dificuldade na objeção às nossas convicções. Em suma, encontrar-nos-emos onde estavam os Sofistas antes de Platão gerar o seu princípio e inventar o 'pensamento filosófico': procuraremos mais um caso incontestável do que um fundamento inabalável. Encontrar-nos-emos naquilo que Sellars chama 'o espaço lógico das razões', em vez de nos situarmos no das relações causais com objetos." (pp. 156,157)

Quer o autor que se dissolva a distinção entre 'contingente' e 'necessário', que é herança da analogia grega entre 'perceber' e 'conhecer': o objeto a que a proposição diz respeito impõe a verdade da proposição. A idéia de 'verdade necessária' seria só a idéia de uma proposição em que se acredita porque o domínio do objeto nos é inelutável. Ele confronta duas concepções de conhecimento: a relacionada com proposições, que se justificam na relação com outras proposições, a partir das quais as primeiras possam ser inferidas; ou a relação privilegiada com os objetos a que as proposições se referem. Esta segunda nos leva das razões para as causas, para além do argumento, tentando chegar ao objeto conhecido, até que ele nos atinja de tal forma que sejamos incapazes de ter dúvidas. "Alcançar esse ponto é alcançar os fundamentos do conhecimento. Para Platão, esse ponto foi alcançado pela fuga dos sentidos e a abertura da faculdade da razão - o Olho da Alma - ao Mundo do Ser. Para Descartes, foi uma questão de voltar o Olho da Mente das representações internas confusas para as claras e distintas. Com Locke, foi uma questão de inverter as direções de Descartes e ver as 'apresentações singulares aos sentidos' como aquilo que nos deveria 'dominar' - aquilo de que não podemos e não deveríamos querer fugir." (p. 159)

Segundo Rorty, Descartes desfocou essa distinção aparência-realidade para a distinção interior-exterior. Não mais se deveria driblar as aparências, mas o 'véu das idéias'. Locke sugeria que para se escapar das idéias se fizesse o mesmo uso da certeza sobre o modo como as coisas se apresentam aos sentidos que Platão fez dos axiomas da geometria, ou seja, inferir tudo a partir disso, só que indutivamente. Essa foi considerada uma boa teoria, até que Hume a questionasse. À época de Kant, ou se fundamentava o conhecimento nas formas interiores, nas idéias claras e distintas cartesianas, ou nas 'impressões humeanas' - em ambas as concepções, o sujeito era submetido ao objeto conhecido: Kant foi o primeiro a conceber os fundamentos do conhecimento como proposições e não como objetos putativos. Aí, o sujeito se liberta das leis da natureza e o conhecimento se dá através dos princípios do Entendimento Puro.

Mas, segundo Rorty, Kant continuou mantendo a confusão de Locke entre justificação e explicação causal. "Porque a noção de que a nossa liberdade depende de uma epistemologia idealista - de que para que nós possamos ver como 'estando acima do mecanismo' tenhamos que nos tornar transcendentais e pretender ter 'constituído' os átomos e o vácuo por nós próprios - é apenas a repetição do erro de Locke; é assumir que o espaço lógico da atribuição de razões - da justificação das nossas expressões e das nossas restantes ações - necessita encontrar-se numa relação especial qualquer com o espaço lógico da explicação causal, de modo a assegurar tanto um acordo entre ambos (Locke) como a incapacidade de um deles interferir com o outro (Kant). Kant tinha razão quando pensava que o acordo era insensato e a interferência impossível, mas errou ao pensar que o estabelecimento deste último ponto requeria a noção da 'constituição' da natureza pelo sujeito cognoscente. O avanço de Kant em direção a uma visão proposicional em vez de perceptual do conhecimento ficou a meio caminho porque se manteve dentro do quadro das metáforas causais - 'constituição', 'produzir', 'formar', 'sintetizar', e outras semelhantes." (p. 161)

Rorty acrescenta que a filosofia de Kant resultou em duas correntes de pensamento no século XX: a anglo-saxônica, que não assumiu as verdades sintéticas *a priori* de Kant e tomou a epistemologia como um estudo das relações de evidência lógica entre proposições básicas e não básicas e a tradição germânica, que conservou o idealismo transcendental de Kant. Os anglo-saxões assumiram a virada linguística de Kant e os franceses e alemães (a filosofia continental), seu idealismo. Mas ambas as correntes concordavam que "a filosofia é uma disciplina que se encarrega do estudo dos aspectos 'formais' ou 'estruturais' das nossas convicções e que, ao examiná-los, o filósofo serve à função cultural de manter a honestidade nas outras disciplinas, limitando as suas reivindicações àquilo que possa ser devidamente 'fundamentado'".

Como opositores à doutrina kantiana do fundamento do conhecimento, Rorty nos aponta Dewey, Wittgenstein e Heidegger, que, cada um à sua maneira, questionam a busca de fundamentos para o conhecimento.

### **1.3.2 - A Concepção Pragmática do Conhecimento - Desconstruindo o conceito de conhecimento. Rorty segue o caminho de Sellars e Quine.**

No final do século XIX, o advento da psicologia colocou em cheque a filosofia enquanto teoria do conhecimento, uma vez que era questionado o que mais precisaríamos saber sobre o conhecimento, além do que a psicologia nos pudesse oferecer. "A psicologia nasceu da filosofia, com a confusa esperança de que poderíamos regressar ao período anterior a Kant e recapturar a inocência lockeana". (p. 165, em nota de pé de página)

Esta volta ao empirismo sugerida pela psicologia subtraía à filosofia seu caráter

apodítico kantiano, o que levou alguns filósofos a denunciarem o psicologismo que infectara a filosofia. "Guiados pela necessidade de encontrar algo sobre o qual fossem apodíticos, Russell descobriu a 'forma lógica' e Husserl as 'essências', os aspectos 'puramente formais' do mundo, que se mantinham quando todos os outros eram postos 'entre parênteses'. A descoberta dessas representações privilegiadas iniciou novamente uma busca de seriedade, pureza e rigor, busca que durou uns quarenta anos. Mas, no final, os seguidores heréticos de Husserl (Sartre e Heidegger) e os seguidores heréticos de Russell (Sellars e Quine) levantaram o mesmo tipo de questões quanto à possibilidade de verdade apodítica que Hegel havia levantado acerca de Kant". (p. 167) Aí, a fenomenologia foi se transformando em mera antropologia e a epistemologia analítica (a filosofia da ciência) foi ficando cada vez mais historicista e menos lógica. Novamente, a filosofia fica entre a psicologia e uma visão mais historicista e humanística.

O descrédito da filosofia analítica se deveu ao fato de se questionar a distinção entre o dado e o constituído, ou entre o necessário e o contingente, enfim, entre as noções kantianas de intuição e conceito. Sem essas noções, não se consegue fazer uma reconstrução racional do nosso conhecimento.

Rorty, então, apresenta as críticas behavioristas de Sellars ao conceito de 'dado' e de Quine (5) à distinção 'necessário-contingente'. Esses dois filósofos forneceram uma visão holística da filosofia: assumem a tese de que a "justificação não é uma questão de relação especial entre idéias (ou palavras e objetos), mas uma questão de conversação, de prática social... A premissa maior desse argumento (de Sellars e Quine) é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da convicção, e não necessitamos, por conseguinte, encará-lo como exatidão da representação". (p. 170)

A filosofia, no holismo, não pode existir como disciplina apodítica, fundacional, distinguindo o puramente dado do puramente conceitual, já que essa distinção é abandonada e, com ela, a busca da certeza por confrontação de todas as representações com as representações mais exatas. Mas Rorty acrescenta que nem Sellars nem Quine se livram de todo das distinções relacionadas às noções kantianas de intuições e conceitos. Cada um dos dois autores tende a fazer um uso contínuo, oficioso, tácito, heurístico, da distinção que o outro transcendeu.

Esses dois filósofos atacam o empirismo lógico, (do ponto de vista behaviorista) com relação ao privilégio epistêmico que essa escola filosófica reclama para certas afirmações, enquanto descrições de representações privilegiadas. Quine questionou basicamente a compreensão de frases de nativos por parte de antropólogos: como estes podem distinguir o que nelas é verdade conceitual e o que é contingência? Sellars pergunta como é que os relatos na primeira pessoa sobre como nos sentimos têm

autoridade diferente da dos relatórios periciais sobre, por exemplo, o *stress* mental: em que podemos confiar só pela palavra de quem relata e para o que devemos buscar confirmação? "Para Sellars, a certeza quanto a 'Tenho uma dor' reflete o fato de ninguém se incomodar em pô-la em dúvida e não o contrário. Do mesmo modo, para Quine, quanto às certezas sobre 'Todos os homens são animais' e 'Tinham existido alguns cães negros'... se as asserções são mais justificadas pela sociedade do que pelo caráter de representações internas que elas expressam, então não faz qualquer sentido tentar isolar as representações privilegiadas. (p. 174)

Rorty define o behaviorismo epistemológico como a explicação da 'racionalidade' e da autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite afirmar, em vez de explicar esta última pela anterior. No behaviorismo epistemológico, a verdade é uma noção pragmática. Para Quine, uma verdade necessária é uma afirmação tal que ninguém tenha apresentado quaisquer alternativas interessantes que pudessem levar-nos a interrogá-la. Para Sellars, afirmar que uma descrição de um pensamento transitório é incorrigível é o mesmo que dizer que ninguém sugeriu ainda uma maneira correta de predizer e controlar o comportamento humano que não considere as atuais descrições sinceras do pensamento na primeira pessoa pelo seu valor nominal.

Esta concepção pragmatista substitui a verdade enquanto 'contato com a realidade' pela verdade enquanto aquilo que nos importa acreditar. A filosofia, para o behaviorismo epistemológico, "nada mais terá para oferecer do que senso comum acerca do conhecimento e da verdade. Podemos considerar as atitudes de Sellars e Quine quanto ao conhecimento enquanto 'tolerando' os sentimentos crus, os conceitos *a priori*, as idéias inatas, os dados sensoriais, as proposições e tudo o mais que uma explicação causal do comportamento humano venha a achar útil postular. Aquilo que não podemos é considerar o conhecimento dessas entidades 'internas' ou 'abstratas' como premissas a partir das quais se infira normalmente o nosso conhecimento de outras entidades, e sem as quais este último conhecimento seria 'infundado'... Para a abordagem Sellars-Quine da epistemologia, afirmar que a verdade e o conhecimento só podem ser julgados pelos padrões dos inquiridores do nosso tempo não significa afirmar que o conhecimento humano seja menos nobre ou importante, ou mais 'separado do mundo', do que tínhamos pensado. Significa meramente dizer que nada conta como justificação, a menos que por referência ao que já aceitamos e que não existe maneira de nos colocarmos fora das nossas convicções e da nossa linguagem de modo a encontrarmos outro teste que não a coerência... O ponto de vista de que não existe uma matriz neutra permanente dentro da qual são decretados os dramas do inquirido e da história tem como corolário que a crítica da nossa cultura apenas pode ser fragmentada e parcial - nunca 'por referência a padrões eternos'. (p. 178,179)

Segundo Rorty, uma abordagem holística, como a de Sellars e Quine, não é uma

questão de polêmica antifundamentalista, mas uma desconfiança relativamente a todo o empreendimento epistemológico.

Rorty prossegue especificando a doutrina de Sellars, com base na obra *'Empiricism and the Philosophy of Mind'*, deste autor. Para Sellars, não existe nada de semelhante a uma convicção justificada que não seja proposicional, e nada de semelhante a uma justificação, que não seja uma relação entre proposições. Nossa capacidade para responder a estímulos é condição causal para o conhecimento e não fundamento para ele, como quer o empirismo. Sellars combate o 'Mito do Dado'; sobre o que seja a dor ou os sentimentos crus, dados antes da aquisição da linguagem. "A cilada a se evitar aqui é a noção de que haja algum tipo de iluminação interior, que apenas ocorre quando a mente infantil é clareada pela linguagem, pelos conceitos, descrições e proposições, e que não ocorre quando a criança chora e se contorce de modo inarticulado. A criança sente a mesma coisa e esta é sentida da mesma maneira por ela antes e depois da aprendizagem da linguagem. Antes da linguagem, supõe-se que ela conheça aquilo que sente, pois vai ser o tipo de coisa sobre a qual será capaz, mais tarde, de efetuar relatos não inferenciais. É essa capacidade latente que a distingue da célula fotoelétrica, não a sua maior sensibilidade... Tudo o que a aquisição da linguagem provoca é que entremos numa comunidade cujos membros trocam entre si justificações de asserções ou de outras ações. (p. 184) O que ocorre quando a criança entra no mundo da linguagem, segundo Sellars, é que se dá uma mudança nas relações dela com os outros, e não uma mudança dentro da criança que lhe sirva agora para entrar em novas relações.

Rorty assume o behaviorismo epistemológico, que é holista, e sustenta que a comunidade é fonte de autoridade epistêmica, não se necessitando de fundamento empírico ou ontológico para o conhecimento. Até a sensação bruta, o conhecimento não conceitual, pré-linguístico, é atribuído às pessoas em termos de elas pertencerem a uma comunidade - aí há um sentimento comunitário que os une a tudo o que seja humanóide.

Nesta concepção, sustenta Rorty, coloca-se a questão moral, o 'problema da personalidade': o que as pessoas sentem, interiormente, deve ser explicado por aquilo que se passa fora delas, na comunidade. "Desde que Descartes fez do solipsismo metodológico a marca de um pensamento filosófico e profissional, os filósofos têm procurado encontrar o 'fundamento' da cognição, da moralidade, do gosto estético, e tudo o mais que seja importante, no indivíduo. Pois como seria possível que existisse algo nas sociedades que não tivesse sido colocado lá por indivíduos? Só a partir de Hegel é que os filósofos começaram a brincar com a noção de que o indivíduo é apenas mais um animal, quando apartado de sua sociedade. As implicações anti-democráticas desta visão, para não mencionar as suas implicações relativistas e historicistas, tornaram difícil que os modos hegelianos de pensamento provocassem algum impacto no cerne da filosofia analítica - epistemologia, filosofia da linguagem e filosofia da mente. Mas o *'Empiricism and the Philosophy of Mind'* de Sellars - autodescrito como *'incipientes Meditations Hegeliennes'*

- consegue distinguir os sentimentos crus e convicções verdadeiras justificadas e despojar os sentimentos crus de seu estatuto de representações privilegiadas. Demonstra, desse modo, como é que o behaviorismo em epistemologia pode evitar a confusão entre explicação e justificação que fez com que a epistemologia empirista parecesse possível e necessária." (p. 192)

Quine é mencionado por Rorty pela crítica que faz à 'indeterminação da tradução' e à 'inescrutabilidade da referência'. Quine trabalha contra a "idéia 'idéia'", que consiste na opinião de que a linguagem é a expressão de algo interior que deve ser descoberto antes que consigamos dizer qual é o significado de uma expressão, ou interpretar o comportamento lingüístico de quem se expressa (ex., atribuir-lhe convicções, desejos e culturas).

Quine abandona os conceitos de verdade pela significação e de verdade conceitual, já que não aceita nenhuma intenção, ou que haja algo 'por trás de', que deva ser descoberto. Oferece uma distinção entre verdade por conveniência e verdade por correspondência, sendo que esta correspondência nada tem a ver com a ontologia, mas sim com sua 'Relatividade Ontológica', assentada na noção de 'inescrutabilidade da referência'. "O que faz sentido não é dizer quais são os objetos de uma teoria, de um modo absoluto, mas como é que uma teoria de objetos é interpretável ou reinterpretável em outra (...). Aquilo que essa nossa reflexão nos leva a apreciar é que a charada de vermos as coisas de pernas para o ar, ou em cores complementares, devia ser tomada a sério e a sua moral amplamente aplicada. É esta a tese relativista onde queremos chegar, a saber: não faz sentido dizer quais são os objetos de uma teoria, sem dizer como se interpreta ou reinterpreta essa teoria numa outra (...). Falar de teorias subordinadas e das suas ontologias é significativo, mas somente em relação à teoria de fundo, com a sua ontologia primitivamente adotada e fundamentalmente inescrutável." (de Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, pp.50,51, 1969, citado em Rorty, 1980, p.196) Sugere portanto, que o que deva servir de quadro de referência para uma teoria não seja a realidade, o extensional, inescrutável, mas uma outra teoria. A tradução consistiria em se correlacionar duas teorias.

Assim, Rorty apresenta o Behaviorismo Epistemológico com as críticas de Sellars ao Mito do Dado e de Quine à noção de verdade pela significação, como reações à epistemologia tradicional, que confundira o processo causal de obtenção de conhecimento com as questões relativas à sua justificação. Aí, ele salienta que já não cabia mais falar-se de epistemologia como a busca dos aspectos privilegiados na consciência cartesiana e sim olhar-se para fora, para o contexto social da justificação, como fora encorajado pelas *Investigações Filosóficas de Wittgenstein* e pela *The Structure of Scientific Revolutions*, de Kuhn.

### 1.3.3 - A Rejeição de uma Teoria Substituta para a Epistemologia. Nem a Psicologia Empírica, nem a Filosofia da Linguagem.

#### 1.3.3.1 - A Psicologia Empírica.

Houve tentativas, segundo Rorty, de se preservar algo da tradição cartesiana, não abandonando totalmente a imagem do Espelho da Natureza. Uma delas foi por parte da Psicologia Empírica, que explica o comportamento em termos de representações internas; outra, por parte da Filosofia da Linguagem, consistiu em explicitar como a linguagem se apega ao mundo. Rorty aceita essas duas tentativas, desde que se desvinculem do problema epistemológico da justificação, atendo-se a questões de explicação. Entretanto, há intenções de se tomar a psicologia empírica como esclarecedora dos problemas filosóficos do conhecimento - a substituição da tradicional epistemologia fundamentalista por uma teoria geral das representações, que utilize resultados psicológicos. Nesse esforço se enquadram Quine e Fodor: este, fazendo analogia entre computadores e pessoas e aquele, alegando que a psicologia pode investigar as relações entre teoria e evidência.

A questão, segundo Rorty, é que a noção de 'mente' ou de 'processos psicológicos', herdada de Descartes e Locke, foi desconstruída por Dewey, Ryle, Austin, Wittgenstein, Sellars e Quine e não foi substituída por nenhuma outra mais clara - esses autores não chegaram a um acordo sobre o que dizer acerca da mente. Se não mais se admite o dualismo mente-corpo, ou o reducionismo, o que, afinal, é a mente? Deve existir uma maneira de se evitar esforços redutivos sem se cair no tipo de dualismo que engendrou os tradicionais 'problemas da filosofia moderna'. Rorty cita Malcolm (6) em "*The Myth of Cognitive Processes and Structures*": "...são os fatos, as circunstâncias que rodeiam o comportamento que lhe conferem a propriedade de expressar reconhecimento. Esta propriedade não é devida a algo que se passe no interior". (Malcolm, *op.cit*, p.387) citado em Rorty, 1980,p.214) Com base nisso, Malcolm sugere que os psicólogos e os filósofos não têm motivos para construir teorias e modelos para os processos cognitivos. A ciência empírica da psicologia seria um erro, porque não existiria um segundo plano de investigação entre as explicações triviais do comportamento, por um lado, e a neurofisiologia, por outro. Malcolm diz que toda a psicologia empírica é viabilizada pelo mito dos processos e estruturas cognitivos.

Filósofos wittgensteinianos, além de Husserl e Dilthey, rejeitam as explicações mecanicistas do comportamento humano porque elas obscurecem a distinção entre pessoas e coisas, entre a realidade estudada pelas *Geisteswissenschaften* e a tratada pelas *Naturwissenschaften*. Outros, preferem que as explicações sejam neurológicas, o máximo possível, para se garantir a unidade da ciência. Entretanto, desde que Quine atacou a noção de significado, o projeto de unificação da ciência perdeu o sentido. Também, tem sido considerada anti-científica a investigação dos processos mentais, por causa da

confusão entre 'mente-como-consciência' cartesiana e 'mente-como-alma' pré-filosófica, e por se julgar que a introspeção como processo de investigação envolve o acesso privilegiado, o que implicaria numa distinção ontológica físico/mental. Mas Sellars, derrubando o 'Mito do Dado', nos deixa com uma concepção do processo de introspecção somente como um instrumento a mais de investigação, tão falível quanto os aparelhos usados em experiências científicas. "Uma vez que as 'descrições subjetivas' sejam vistas como uma questão de conveniência heurística, mais do que como uma maneira de permitir que a palavra desautorizada de alguém refute uma promissora hipótese científica, podemos afastar as infelizes associações da psicologia introspeccionista, com os apelos dos racionalismos às idéias claras e distintas e os apelos do protestantismo à consciência individual". (p. 219)

Rorty prossegue, posicionando-se quanto à tentativa de alguns filósofos de substituir a tradicional epistemologia fundamentalista pela psicologia, com seus resultados que esclareceriam sobre as representações internas. "Sustentarei que uma tal 'nova epistemologia' nada pode apresentar de relevante para questões de justificação e que, por conseqüência, ela não tem nenhuma relevância para as exigências culturais que conduziram à emergência da epistemologia nos sécs. XVII e XVIII. Nem, conseqüentemente, pode ajudar a manter a imagem da filosofia como disciplina que se conserva afastada do inquérito empírico e explica a relevância dos resultados de tal inquérito para o resto da cultura." (p. 220)

A proposta de Quine de substituir a epistemologia pela Psicologia, naturalizando a epistemologia, segundo Rorty, deve-se ao fato de ele julgar que o que movia esta disciplina sempre fora ver como a evidência se relacionava com a teoria e quais os modos porque nossa teoria da natureza transcende qualquer evidência disponível. Com a sugestão: "Não joguemos fora a epistemologia - deixemos que ela seja a psicologia", Quine, entende Rorty, retoma a proposta de Locke, trabalhando a relação entre teoria e evidência; contra Polanyi, Kuhn e Hanson, que tomam 'observação' como uma questão de acordo, ele explica a capacidade de observação em termos de intersubjetividade. E afasta as preocupações céticas, assimilando elementos da experiência a elementos do conhecimento e de explicação a de justificação. "A psicologia, ao encontrar os elementos da experiência, explica o conhecimento. A epistemologia, ao encontrar (putativamente) os elementos do conhecimento, justifica o conhecimento não elementar". (p. 229)

Rorty concorda com Quine em que se há descobertas a se fazer sobre o conhecimento humano, elas deverão vir da psicologia, mas também concorda com Wittgenstein em que é uma ilusão se pensar que haja problemas epistemológicos.

A segunda tentativa, que Rorty cita, de substituir a epistemologia pela psicologia é a de Fodor (7), que vê a mente enquanto um sistema de representações internas, como

um sistema computacional, dotado de uma linguagem, ou metalinguagem, e cujo "hardware" corresponderia ao sistema nervoso central. Essa forma de ver a mente não só explicaria o comportamento humano como, o que Rorty critica, o justificaria.

Fodor, em "*The Language of Thought*" (citado por Rorty à pag. 244), afirma: "Se a linha mestra deste livro estiver correta, então a linguagem do pensamento fornece o meio para representar internamente os aspectos psicologicamente salientes do ambiente do organismo; na medida em que seja especificável nesta linguagem - e apenas nesta medida - tal informação se submete às rotinas computacionais que constituem o repertório cognitivo do organismo. (...) Mas quero agora acrescentar que alguns organismos, pelo menos, parecem deter considerável liberdade na determinação do modo como o seu sistema representacional deve ser utilizado e que essa liberdade seja tipicamente explorada racionalmente (...) Se os sujeitos calculam realmente a maneira como as representações internas devem ser desdobradas, então esses cálculos devem também ser definidos sobre as representações, isto é, sobre as representações das representações. Algumas das propriedades da linguagem do pensamento devem, em suma, ser representadas na linguagem do pensamento, uma vez que a capacidade para representar representações é, provavelmente, uma pré-condição da capacidade para manipular representações racionalmente." (p. 172, obra citada; em Rorty, p.250)

Esta visão de Fodor é criticada por Rorty, não no que se refere à explicação psicológica da cognição, mas por confundir explicação e justificação: "A noção de 'representação', tal como é empregada pelos psicólogos, é ambígua na distinção entre imagens e proposições - entre, por exemplo, imagens da retina (ou seu correspondente em algum lugar do cortex visual) e crenças como "Isso é vermelho e retangular". Só a última serve como premissa, mas apenas as primeiras são 'não mediadas', e a tradição do empirismo britânico trabalha com as duas, com resultados familiares. ...A explicação pode ser privada, no sentido em que por tudo que conheçamos ou com que nos preocupemos, os sofismas fisiológicos poderiam fazer com que os homens da raça amarela ou os de cabelos ruivos processassem a informação em linguagens e por métodos completamente diferentes dos homens brancos ou homens palmípedes ou o que quer que fosse. Mas a justificação é pública, no sentido em que a disputa entre essas várias pessoas acerca daquilo em que acreditam não fará provavelmente referência ao modo como as suas mentes sutis funcionam, nem deveriam fazer...Desse modo, a pretensão de que possuímos um sistema de representações internas incorpora, no pior caso, não somente a confusão entre imagens e proposições, mas uma confusão mais geral entre causação e inferência." (p. 254)

E Rorty conclui sua análise da inadequação da substituição da epistemologia pela psicologia, criticando a noção seiscentista de que aprendemos mais sobre aquilo em que deveríamos acreditar se compreendermos melhor como funcionamos. Isto, segundo ele,

é tão ilusório quanto a noção de que aprendemos se devemos ou não outorgar direitos civis aos robôs mediante uma melhor compreensão de como eles funcionam". (p. 255)

### 1.3.3.2 - A Filosofia da Linguagem.

Rorty aponta a epistemologia como um dos ramos originários da filosofia da linguagem contemporânea. Esta filosofia da linguagem, que ele chama 'impura', é a "tentativa de manter a imagem da filosofia de Kant como fornecendo um quadro permanente, anistórico, para o inquérito, na forma de uma teoria do conhecimento. ... As afirmações filosóficas acerca da natureza e dimensão do conhecimento humano ( ex., as que foram feitas por Kant sobre as pretensões ao conhecimento relativas a Deus, à liberdade e à imortalidade) podiam ser enunciadas como observações acerca da linguagem. ... A linguagem, diferentemente da síntese transcendental, afigurava-se como um campo 'neuro' de inquérito apropriado - mas, diferentemente da psicologia introspectiva, a análise linguística parecia oferecer a promessa de uma verdade *a priori* . (p. 258).

Essa vertente 'impura' da filosofia da linguagem (representada por Russell, Carnap e Quine) distinguiu-se da seguida por Frege e Tarski, que trabalharam com a teoria do significado, e incluiu aí considerações epistemológicas. A crítica à filosofia da linguagem epistemologizada foi feita por dois movimentos, representados por Davidson e Putnam.

Davidson renuncia ao que chama de o 'terceiro dogma' do empirismo, ou o 'dualismo de esquema e conteúdo, de sistema de organização e material a ser organizado'. E Rorty considera que a noção de epistemologia, sem este dogma, não se sustenta. O que Davidson propõe é que a questão de como a linguagem funciona não tem relação especial com a de como funciona o conhecimento. "Davidson diz que se encararmos a sério a renúncia a um conhecimento *a priori* do significado, a teoria do significado passará então a ser uma teoria empírica. Por conseguinte, não pode haver uma região especial para tal teoria, salvo, aproximadamente, a tradicional região da gramática - a tentativa de encontrar modos de descrever frases que ajudem a explicar como é que essas frases são usadas. ... A razão de se construir uma 'teoria da verdade do inglês' não é permitir que os problemas filosóficos sejam dispostos num modo formal de discurso, nem explicar a relação entre as palavras e o mundo, mas, simplesmente, esboçar de um modo claro a relação entre partes de uma prática social (o uso de certas frases) e outras partes (o uso de outras frases)." (p. 261)

Tratando da outra abordagem na filosofia da linguagem, Rorty cita Dummett e Putnam. O primeiro propõe a filosofia da linguagem, enquanto teoria do significado, como fundamento de toda a filosofia. Ambos acreditam estar fazendo melhor o que os epistemólogos fizeram desastrosamente. Consideram que a problemática da filosofia da

linguagem e da epistemologia é a mesma, que vem recebendo tratamento diferente.

Rorty critica, através da apresentação das idéias de Kuhn, a concepção de que haja uma referência objetiva lá fora, que vá se problematizando de formas diferentes em momentos diferentes da história.

Sobre nossa compreensão do que falavam nossos antepassados, Rorty diz que temos necessidade de reconhecer algo que não sabemos do que se trata como se fosse algo que conhecemos hoje. "Fomos informados de que Aristóteles tinha realmente falado sobre a gravitação quando falou do movimento natural de queda, que os marinheiros ignorantes na realidade se referiam aos cornos dos narvais ao falar dos unicórnios, que o 'fluido calórico' era um modo ilusório de descrever a transmissão de energia entre moléculas elásticas, e que Kierkegaard descrevia as nossas relações com os nossos pais reais quando falava da relação de Abraão com Deus. (p. 268)

Com Quine derrubando os dois dogmas do empirismo, esta concepção sobre o que falavam os filósofos no passado, foi abalada: "O primeiro dogma encobria aquilo a que Quine chamou 'essencialismo' - a noção de que se podia distinguir entre aquilo de que as pessoas estavam falando e aquilo que elas diziam acerca disso mediante a descoberta da essência do objeto que estava sendo discutido. Na sua forma linguística, esta era a doutrina de que se podia descobrir na nossa língua qual o termo que traduzia um outro na língua dos antigos cientistas, e descobrir depois a essência do referente de ambos os termos pela distinção entre as declarações analíticas que nos informaram do significado do termo e as declarações sintéticas que possivelmente expressaram falsas convicções acerca deste referente. O segundo dogma sustentava que semelhante tradução podia sempre ser encontrada e que tais declarações analíticas podiam sempre ser formuladas, porque para se determinar o significado de qualquer expressão referente apenas precisamos descobrir quais os relatos que, numa 'linguagem neutra de observação', confirmariam, e quais os que não confirmariam uma declaração afirmando a existência do referente em questão." (p. 268)

Quine, por derrubar os dois dogmas do empirismo e Kuhn e Feyerabend, com seus exemplos mostrando que a observação vem imersa em teoria, colocaram em questão a crença de um real que seria a pedra de toque da verdade e vinha até então distinguindo a ciência das artes, da religião e da política.

Diante dessa crise do conceito de verdade, alguns filósofos trabalharam com a chamada 'teoria da referência', tentando preservar o lugar central da filosofia da linguagem, e poder responder, sem recurso ao *a priori*, de que falavam Aristóteles e Newton, olhados do nosso lugar na história da ciência. O caminho percorrido, então, pela filosofia da linguagem, passou pela consideração, proposta por Kuhn e Feyerabend, de que os

significados de declarações da linguagem, até daquelas mais ligadas à observação, poderiam ser alterados com o aparecimento de uma nova teoria. Portanto, o quadro neutro permanente de significados em que se conduzia o inquérito racional, não mais deveria ser considerado tão permanente assim. Os filósofos se atribuíram, então, a tarefa de buscar os princípios racionais que guiarão as alterações de significados e chegaram a pensar não serem alterações de convicções, mas de esquemas conceituais. Então, o filósofo tornou-se o homem que dizia quando é que se podia começar a considerar uma mudança de significado, além de dizer qual era o novo significado de algo.

Rorty salienta que este papel do filósofo como guardião da racionalidade não tinha mais sentido, porque não podia mais se assentar na concepção de que ele conhecia os conceitos por saber o significado das palavras, transcendendo o empírico. "Mas assim que se admitiu que as 'considerações empíricas' (ex., a descoberta de que havia manchas na Lua...) incitavam mas não requeriam a 'alteração conceitual' (ex., um conceito diferente dos céus...), a divisão de trabalho entre o filósofo e o historiador deixou de fazer sentido. ... Sem aquilo a que Feyerabend chamava 'invariância de significado', não existe qualquer método especial (análise de significado) que o filósofo possa aplicar. Porque a 'invariância de significado' era simplesmente a maneira 'linguística' de expor a pretensão kantiana de que o inquérito, para ser racional, tinha que ser conduzido dentro de um quadro permanente passível de ser conhecido *a priori*, um esquema que tanto restringia o possível conteúdo empírico como explicava o que era racional fazer com qualquer conteúdo empírico que viesse a aparecer. Como os esquemas se tornaram temporários, a própria distinção esquema - conteúdo estava em perigo, e com ela a noção kantiana da filosofia enquanto possibilitada por conhecermos *a priori* a nossa própria contribuição para o inquérito (o elemento esquemático, formal - ex., 'linguagem'). (p. 272,273)

Passaram os filósofos a usar o termo 'referência' e não mais 'significado', já que este implicava em fornecer um meio de escolher um objeto no mundo. Precisavam de uma 'teoria da referência' que indicasse objetos sem o auxílio de definições, essências e significados, uma teoria que os possibilitasse fazer uma filosofia da ciência 'realista', contra o relativismo gerado pela noção de incomensurabilidade de teorias de Kuhn. "Se não havia qualquer possibilidade de que existisse uma única linguagem de observação comum às teorias alternativas, como Feyerabend e Kuhn haviam sugerido (e Quine e Sellars haviam dado outras razões para se acreditar), então a noção empirista de que se podiam dar sempre definições operacionais de termos teóricos tinha de ser abandonada. O ataque de Quine ao primeiro dogma havia tornado dúbia a noção de 'definição', e o seu ataque holista ao segundo, combinado com a afirmação de Sellars de que o 'dado aos sentidos' era uma questão de aculturação, tornou a noção de 'definição operacional' duplamente dúbia. As implicações anti-reducionistas de toda essa polêmica anti-empirista eram tais que qualquer coisa que se parecia muito com o idealismo começou a se tornar intelectualmente respeitável. Parecia possível dizer-se que a questão do que era real ou verdadeiro não

devia ser solucionada independentemente de um dado quadro conceitual e isto, por sua vez, parecia sugerir que talvez nada existisse realmente para além de tais quadros." (p. 274,275)

Mas Rorty afirma que este não é o idealismo em termos de constituirmos os objetos do mundo, mas significa que não podemos escapar de nossos próprios termos para descrever uma matriz permanente de inquérito, já que as nossas atuais opiniões sobre a natureza são o nosso único guia para falarmos da relação entre a natureza e as nossas palavras. Quine, Sellars, Kuhn e Feyerabend tratam essa nossa maneira de ver o mundo, nosso quadro referencial, como 'esquema conceitual'.

Em seguida, Rorty coloca a crítica de Putnam relativamente à posição anti-realista. A questão, aí, caminha no sentido de se investigar se é possível sabermos de que falavam nossos antepassados e de que falam as culturas exóticas, se podemos considerar que haja um referente objetivo, real, para os discursos e se esse referente é anistórico e podemos manter um diálogo com o passado e com o exótico, ou se a incomensurabilidade entre discursos distintos nos impede de manter tal contato. Putnam, enquanto realista metafísico (que mais tarde deixou de ser), discute se a verdade pode ser explicada independentemente da teoria, se há o dado de observação a que se referem as declarações e se os termos teóricos se referem a algo real.

Rorty cita a obra de Putnam (8), '*What is Realism*', p.184:"E se aceitarmos uma teoria de cujo ponto de vista os elétrons são como o flogisto? Teremos então que dizer que os elétrons não existem realmente. E se isso continuar a acontecer? E se todas as entidades teóricas postuladas por uma geração (moléculas, gens, bem como os elétrons) 'não existirem' invariavelmente do ponto de vista da ciência posterior? ... Uma razão porque esta é uma séria preocupação é que eventualmente a seguinte meta-indução se torna irresistivelmente obrigatória: tal como nenhum termo usado na ciência de há mais de 50 anos atrás referia-se a algo, resultará assim que nenhum termo utilizado agora (exceto talvez os termos de observação, caso existam) refira-se a algo."(Putnam, op. cit., 1976, citado por Rorty a p.285)

Sobre essa questão, Rorty afirma que na historiografia da ciência a nossa compreensão da referência traz a marca de uma visão *whiggish*, isto é, vemos a ciência progredindo em direção ao seu melhor desempenho, que corresponderia a nosso trabalho científico atual.

Rorty julga que a teoria da referência apresenta os mesmos problemas que a teoria da constituição transcendental de objetos, já que faz surgirem questões como: o que determina a referência? O autor afirma:"Apenas descobrimos como a linguagem funciona dentro da atual teoria sobre o resto do mundo e não podemos utilizar uma parte da nossa

presente teoria para subscrever o resto dela". (p. 294)

Como a filosofia da linguagem, assim como a epistemologia, mostrou não se prestar a esclarecer qual o processo racional da relação linguagem-mundo, Putnam passou a concordar com Davidson, no sentido em que se deva abandonar a distinção esquema-conteúdo e trabalhar com a filosofia da linguagem pura, com a semântica, sem pretensões epistemológicas.

Rorty observa que Davidson(9) não utiliza a imagética especular e só admite que se fale que declarações são verdadeiras porque correspondem à realidade para casos como 'A neve é branca', 'A perseverança satisfaz a honra', 'A nossa teoria do mundo corresponde à realidade física' e 'A nossa filosofia moral é conforme a idéia do Bem'. Também essas são verdadeiras se e somente se o mundo contiver as devidas espécies de coisas e for exposto da maneira que as declarações sugerem." Do ponto de vista de Davidson, não há ocasião para o 'puritanismo filosófico' que despoje o mundo da honra, ou da realidade física, ou da idéia do Bem. Se quisermos afirmar que não existem tais coisas, temos, então, que fornecer uma teoria alternativa do mundo que não as contenha, mas essa não será uma teoria semântica. As discussões da maneira pela qual a verdade é correspondência com a realidade flutuam livres das discussões sobre aquilo que existe nos céus e na terra... A correspondência, para Davidson, é uma relação que não tem preferências ontológicas - pode ligar qualquer tipo de palavra a qualquer tipo de coisa." (p. 300) Davidson abandona a sugestão de ostensão, de referência ao observável, pois considera que outros seres, de culturas exóticas, 'recortam' o mundo diferentemente de nós e pode ser impossível traduzir sua visão para a nossa.

Putnam e os filósofos da linguagem 'impura' utilizam o conceito filosófico de verdade como representação correta da realidade, enquanto que Davidson assume um conceito pragmático de verdade, que significaria, grosso modo, 'o que acreditamos à luz de nossa compreensão atual e é defensável por argumentação', ou, 'o que é melhor que acreditemos - um conceito que forma um continuum com o senso comum. Rorty classifica Davidson como neo wittgensteiniano e cita sua obra, "*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*" (p. 20) : "Seria errôneo resumir dizendo que demonstramos como é possível a comunicação entre pessoas que possuem esquemas diferentes, de uma maneira que funcione sem necessidade daquilo que não pode haver, ou seja, um terreno neutro ou um sistema comum de coordenadas. Porque não encontramos qualquer base inteligente para que se pudesse dizer que os esquemas são diferentes. Seria igualmente errôneo anunciar a notícia gloriosa de que toda a humanidade - todos os locutores da linguagem, pelo menos - partilha um esquema e uma ontologia comuns. Porque não podemos dizer de modo inteligível que os esquemas sejam diferentes, nem que eles sejam um. Ao desistir da dependência do conceito de uma realidade por interpretar, algo exterior a todos os esquemas e à ciência, não renunciamos à noção de verdade objetiva - antes, pelo

contrário. Dado o dogma de um dualismo de esquema e realidade, obtemos a relatividade conceptual e a verdade relativa a um esquema. Sem o dogma, este tipo de relatividade passa dos limites. É evidente que a verdade de frases continua a ser relativa à linguagem, mas essa é tão objetiva quanto possível. Ao desistir do dualismo de esquema e mundo, não desistimos do mundo, mas restabelecemos o contato não-mediatizado com os objetos familiares, cujas excentricidades tornam as nossas frases e opiniões verdadeiras ou falsas." (citado em Rorty, 1980, p.310)

Rorty, portanto, rejeita a tentativa de a filosofia da linguagem substituir a epistemologia e concorda com Davidson que ela deva limitar-se a ser semântica.

#### **1.4 - O Problema da Personalidade: da Filosofia como Tribunal da Razão Pura à Filosofia Edificante.**

Rorty trata, aqui, da questão do vácuo deixado pela morte da epistemologia: como têm havido tentativas de preencher este vazio por parte de filósofos, o autor posiciona-se contra toda e qualquer intenção nesse sentido e propõe a hermenêutica como a perspectiva de que a epistemologia não seja substituída. Essa sua visão se sustenta no fato de que, enquanto a epistemologia trabalha com a noção de que existe um quadro neutro permanente cuja estrutura a filosofia pode expor, a hermenêutica luta contra a afirmação de que todas as contribuições para um dado discurso sejam comensuráveis. Assim, a hermenêutica não admite a comensuração de teorias, conseguida através de sua submissão a um conjunto de regras que nos digam como é que se pode alcançar um acordo racional acerca daquilo que resolveria a questão, em cada ponto onde as declarações parecem ser conflituosas.

Segundo Rorty, a epistemologia pressupõe que o fato de podermos chegar a um acordo, a um ponto racional, nos define como seres humanos, que podem ser racionais em relação a outros seres humanos. Os tratamentos holistas e pragmatistas do conhecimento que se encontram em Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars e Davidson, são relativistas porque abandonam a busca de comensuração e subtraem ao filósofo a responsabilidade de guardião da racionalidade. Numa perspectiva hermenêutica, o filósofo faz o papel do 'intermediário socrático entre vários discursos', segundo Rorty, e não do 'rei-filósofo platônico', que conhece o contexto último (as Formas, a Mente, a Linguagem) e, portanto, sabe o que as pessoas estão fazendo, mesmo que essas não o saibam - como quer a epistemologia. A epistemologia vê os participantes de uma conversação enquanto " unidos naquilo a que Oakeshott (10) chama uma *universitas* - um grupo unido por interesses mutuos na obtenção de um fim comum. A hermenêutica os vê unidos naquilo a que ele chama uma *societas* - pessoas cujos caminhos pela vida se encontram, unidas

mais pela civilidade do que por um fio comum, e muito menos por um terreno comum." (p. 318)

A idéia de comensuração, está alicerçada na idéia de conhecimento como representação exata, que pressupõe que haja elementos, processos, representações, básicos e fundamentais. O holismo, por sua vez, sustenta que não seremos capazes de isolar os elementos básicos, a não ser por um conhecimento prévio da totalidade da estrutura em que eles ocorrem. "A nossa escolha dos elementos será ditada pela nossa compreensão da prática, em vez de a prática ser 'legitimada' por uma 'reconstrução racional' a partir dos elementos." (p. 319) A cultura é vista como conversação e não como uma estrutura erigida sobre fundações.

Normalmente, a epistemologia e a hermenêutica dividem a cultura no sentido de que a primeira abarca o conhecimento estrito, capaz de comensuração, e a hermenêutica se encarrega do resto. O holismo sugere uma abordagem pragmática do conhecimento, em que os discursos se dividam em 'normal' e 'anormal', conforme sejam ou não passíveis de consenso. Para os filósofos holistas, poderemos obter comensuração epistemológica onde já tivermos tido acordo sobre práticas de inquérito, ou de discurso, como na arte 'acadêmica', na filosofia 'escolástica', na prática 'parlamentar' ou na ciência 'normal'. "Podemos obtê-la, não porque tenhamos descoberto algo acerca da 'natureza do conhecimento humano', mas simplesmente porque, quando uma prática persistiu por tempo suficiente, as convenções que a tornaram possível - e que permitem um consenso sobre como dividi-la em partes - são relativamente fáceis de ser isoladas. ...Em certos períodos é fácil determinar quais críticos têm a 'percepção justa' do valor de um poema, tanto quanto o é determinar quais experimentos são capazes de fazer observações exatas e medidas precisas. Em outros, ... pode ser tão difícil saber quais os cientistas que na realidade oferecem explicações razoáveis, como saber quais os pintores que estão destinados à imortalidade." (p. 322)

Rorty busca em Kuhn (11) em "*The Structure of Scientific Revolutions*", a distinção entre discurso 'normal' e 'revolucionário' e a noção de que a epistemologia e a hermenêutica não são noções opostas. A questão que Kuhn coloca é se a ciência, enquanto descoberta daquilo que realmente está no mundo, difere, nos seus padrões de argumentação, dos discursos para os quais a noção de correspondência com a realidade parece menos apropriada (como a política ou a crítica literária). A filosofia da ciência lógico-empirista e toda a tradição epistemológica desde Descartes, pretenderam afirmar que o procedimento para alcançar representações exatas no Espelho da Natureza difere em certos modos profundos do procedimento para a obtenção de acordo sobre assuntos 'práticos' ou 'estéticos'. Rorty diz que Kuhn nos dá razão para dizer que não existe diferença mais profunda do que aquela entre o que acontece nos discursos 'normal' e 'anormal'.

Rorty discute, então, a questão da objetividade conseguida por correspondência com a realidade ou através de acordo: existiria uma forma precisa, exata, de se representar o mundo físico ou de se concluir um debate que leve ao conceito de Bondade? Para o behaviorismo epistemológico não há como se descobrir se existe uma Lei Moral 'objetiva', que corresponda à natureza do homem; utilizam-se termos como 'objetivo' ou 'cognitivo' para os discursos pela presença de acordo entre os investigadores ou pela esperança de ele ser obtido.

A maior crítica que é feita a Kuhn, segundo Rorty, refere-se a seu chamado 'idealismo subjetivo', questionando sua visão de ciência, já que os homens têm conseguido desenvolver numerosas técnicas de previsão e controle e realizar muito pela liberdade humana. O autor propõe que a distinção entre epistemologia e hermenêutica não deva ser pensada como estabelecendo um paralelo com a distinção entre o que está 'lá fora' e o que 'inventamos'. Afirma que "a hermenêutica, como discurso sobre discursos por ora incomensuráveis, não possui ligação particular com (a) o lado mental do dualismo cartesiano, (b) o lado constitutivo da distinção kantiana entre a faculdade constitutiva e estruturante da espontaneidade e a faculdade passiva da receptividade, ou (c) a noção de um método para descobrir a verdade de frases que compita com os métodos normais usados em disciplinas extra-filosóficas.

Analisando as concepções de hermenêutica existentes, que levam em consideração as distinções espírito/natureza, ciências do espírito/ciências da natureza e compreensão/explicação, ele observa que essas concepções preservam a noção de filosofia epistemologicamente centrada, que não se reduziria à psicofisiologia nem à sociologia do conhecimento, pois sustentam a noção de espírito enquanto constituinte transcendental que se auto-cria e se transforma e que pode conhecer o fora por espelhamento, com suas representações mentais.

Rorty prefere dizer que a hermenêutica é uma forma de 'lidar com' o mundo e as pessoas e não de conhecê-los. A concepção de hermenêutica que ele adota tem raízes naquela assumida por Gadamer (12) - uma visão pragmática, existencialista, do discurso em que "o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades". (p. 359). A noção 'edificação' que introduz vem da noção Bildung, de Gadamer, e significa um projeto de encontrar maneiras de falar que sejam novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas. "A tentativa de edificar (a nós ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na atividade 'poética' de projetar esses novos objetivos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas

invenções. Em qualquer dos casos a atividade é ... edificante sem ser construtiva - pelo menos se 'construtiva' significar o tipo de cooperação na realização de programas de investigação que ocorre no discurso normal. Porque espera-se que o discurso edificante seja anormal, arranque-nos para fora do nosso velho 'eu' pelo poder da estranheza, para nos ajudar a nos tornar novos seres."(p. 360)

Rorty assinala que Gadamer, como Heidegger (13) e Sartre (14), vêm a busca do conhecimento do mundo fora, objetivo, como uma dentre muitas formas de busca. A objetividade não é essencial, mas existencial - depende das normas de justificação que respeitamos. As descrições de nós mesmos, fornecidas por uma das *Naturwissenschaften*, já que não temos essência, "estão em igualdade de condições com as várias descrições alternativas oferecidas por poetas, romancistas, psicólogos, escultores, antropólogos e místicos. As primeiras não são representações privilegiadas em virtude do fato de haver (de momento) um maior consenso nas ciências que nas artes. Estão simplesmente entre o repertório de autodescrições que temos à nossa disposição."(p. 362)

Sartre, Heidegger e Gadamer, admitem descrições alternativas além das fornecidas pelos inquéritos normais, o que dilui a distinção fato - valor : a descoberta dos fatos é um projeto de edificação dentre outros - isso desconsidera a imagem clássica do homem como essencialmente um conhecedor de essências. O discurso anormal, edificante, e essencialmente reativo, não se propõe a recomeçar no lugar da epistemologia, mas toma como ponto de partida a suspeita quanto às pretensões da epistemologia.

Rorty faz uma leitura da história da filosofia ocidental, considerando como seu paradigma o conhecer. Aí, as sucessivas revoluções filosóficas foram "produzidas por filósofos excitados por novos feitos cognitivos - ex., a redescoberta de Aristóteles, a mecânica galilaica, o desenvolvimento da historiografia auto-consciente do século dezanove, a biologia darwiniana, a lógica matemática. O uso de Aristóteles por Tomas de Aquino para conciliar os padres, as críticas à escolástica por Descartes e Hobbes, a noção iluminista de que ler Newton conduz naturalmente à queda dos tiranos, o evolucionismo de Spencer, a tentativa de Carnap para superar a metafísica através da lógica, são outras tantas tentativas de remodelar o resto da cultura pelo modelo das últimas realizações cognitivas." (pp. 366,367)

O autor situa, na 'periferia' dessa história, filósofos que suspeitam desse paradigma estabelecido, desconfiam da noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências. "Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James (15), Dewey, o último Wittgenstein e o último Heidegger, são figuras deste gênero. São frequentemente acusados de relativismo ou de cinismo. ... Conservam viva a sugestão de que, mesmo quando temos convicções verdadeiras justificadas acerca de tudo o que queremos conhecer, podemos não possuir mais do que a conformidade com as normas do momento. Conservam vivo

o sentido historicista de que a 'superstição' deste século era o triunfo da razão do século passado, bem como o sentido relativista de que o mais recente vocabulário, tomado da mais recente realização científica, pode não expressar representações privilegiadas de essências, mas ser apenas outro dos vocabulários potencialmente infinitos em que o mundo pode ser descrito." (p. 367)

Rorty chama os filósofos paradigmáticos de 'sistemáticos' e os da periferia, de 'edificantes', sendo que desses últimos ele julga que Dewey (16), Wittgenstein(17) e Heidegger sejam os mais importantes de nosso tempo. Diz que a filosofia tem a meta-regra de que só se pode sugerir a alteração das regras por se ter observado que as antigas não se conjugam com o tema em estudo, que elas não são adequadas à realidade, que impedem a solução dos problemas eternos - e os filósofos edificantes se recusam a cumprir esta regra. Para eles, a filosofia deve manter a conversação e não dar argumentações, ou ser um programa de investigação. Querem impedir que a filosofia atinja o caminho seguro da ciência. O discurso filosófico deve expulsar as metáforas visuais, especialmente as especulares. As frases do discurso filosófico se ligam mais a outras frases do que ao mundo, apontando para a continuação da conversação e não para a descoberta da verdade.

Rorty afirma que "A verdade é o resultado normal do discurso normal. A filosofia edificante não é somente anormal, mas reativa, apenas tendo sentido como um protesto contra as tentativas de encerrar a conversação mediante propostas de comensuração universal, através da hipóstase de qualquer conjunto privilegiado de descrições."(p. 377)

Rorty, então, critica as tentativas de se desenvolver um sistema filosófico do tipo de uma 'pragmática universal' ou de uma 'hermenêutica transcendental', "porque parecem prometer precisamente o que Sartre diz que não iremos ter, - uma maneira de ver a liberdade como natureza (ou, de modo menos oculto, uma maneira de ver a nossa criação de, e a nossa escolha entre, vocabulários, do mesmo modo 'normal' em que nos vemos a nós próprios dentro de um desses vocabulários). Semelhantes tentativas começam por encarar a busca de conhecimento objetivo através do discurso normal da maneira em que sugeri que ela devia ser encarada - como um elemento de edificação. Mas muitas vezes prosseguem depois para pretensões mais ambiciosas."(p. 380) Aqui, Rorty se refere a Habermas, que acredita que podemos contornar o realismo filosófico e as reduções positivistas adotando o ponto de vista transcendental de Kant. Segundo Rorty, o que é preciso para evitar essas visões é se fazer a distinção 'existencialista' entre as pessoas como eus empíricos e como agentes morais.

Segundo Rorty, a tentativa de se conhecer a 'essência' do ser humano, de caracterizar o problema da personalidade, levou os filósofos a mudar seu discurso, fazendo 'metafísica' ou 'filosofia transcendental'. "A grandeza de Kant foi ter visto através da forma

'metafísica' e ter destruído a tradicional concepção da razão para dar lugar à fé moral. Kant deu-nos uma maneira de ver a verdade científica como algo que nunca poderia fornecer uma resposta à nossa demanda de um ponto, uma justificação, um modo de afirmarmos que a nossa decisão moral acerca do que fazer se baseia no conhecimento da natureza do mundo. Infelizmente, Kant exprimiu o seu diagnóstico da ciência nos termos da descoberta de 'inevitáveis condições subjetivas' a serem reveladas pela reflexão sobre o inquérito científico. Também infelizmente, ele pensou que havia realmente um procedimento decisório para dilemas morais (embora não baseado no conhecimento, uma vez que a nossa apreensão do imperativo categórico não é uma cognição). Deste modo, ele criou novas formas de má-fé filosófica, substituindo, com as tentativas 'transcendentais' para encontrar o nosso verdadeiro eu, as tentativas 'metafísicas' de encontrar um mundo em algum lugar. Ao identificar tacitamente o agente moral com o eu constitutivo transcendental, ele deixou o caminho aberto às sempre mais complicadas tentativas pós-kantianas de reduzir a liberdade à natureza, a escolha ao conhecimento, o *pour-soi* ao *en-soi*. É este o caminho que venho tentando bloquear, traçando novamente as distinções anistóricas permanentes entre natureza e espírito, 'ciência objetivante' e reflexão, epistemologia e hermenêutica, nos termos de distinções históricas e temporárias entre o familiar e o não familiar, o normal e o anormal. Porque esta maneira de tratarmos estas distinções permite que as vejamos não como dividindo duas áreas de inquérito, mas como a distinção entre inquérito e algo que não é inquérito, e, mais, o questionamento rudimentar do qual os inquéritos - novos discursos normais - podem (ou não) surgir." (pp. 383,384)

Rorty conclui dizendo que os discursos normais e anormais não se distinguem pelo assunto estudado (natureza versus história; fatos versus valores), pelo método utilizado (objetivação versus reflexão), ou faculdade (razão versus imaginação), como tem afirmado a filosofia sistemática. "Pode-se discursar anormalmente sobre qualquer coisa, tal como qualquer coisa pode se tornar edificante ou ser sistematizada." (p. 387)

"Uma voz na conversação da humanidade"-isso é o que Rorty quer que seja a filosofia, aludindo ao título ("*The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*") do livro de Michael Oakeshott. E isso, segundo ele, é possível se "não vírmos o conhecer como a posse de uma essência, a ser descrita por cientistas e filósofos, mas antes, como um direito, pelos padrões correntes, à crença". (p. 389) . A conversação, segundo ele, deve ser o contexto último em que o conhecimento deve ser compreendido, no sentido em que ela apresenta padrões alternativos de justificação.

## 1.5 - Comentários

Nesse livro, Rorty apresenta sua crítica ao fundacionismo filosófico e à proposta da epistemologia em geral. O autor trabalha desconstruindo a considerada intuição de 'mente', que alicerça a noção de 'conhecimento justificado' e de uma 'teoria do conhecimento'. Mostra que esta intuição é herança da tradição filosófica que se inicia com Descartes e que sustenta uma imagem do ser humano como conhecedor de essências. Critica os fundamentos da filosofia ocidental que alicerçam as noções de 'mente', de 'conhecimento' e de 'filosofia', propondo uma nova filosofia que é capaz de possibilitar que continuemos a desconstruir, a suspeitar do discurso sistemático, a manter a conversação da humanidade - a Filosofia Edificante.

No próximo capítulo, vamos nos ater a uma parte do livro de Rorty, aquela em que ele trata das idéias de Thomas S. Kuhn, fazendo uma apreciação crítica da leitura que faz da obra deste autor, com o objetivo de compreender melhor as idéias e propósitos de Rorty e de sua Filosofia Edificante.

## Notas Bibliográficas

Essas notas referem-se às principais obras citadas por Rorty em sua crítica ao fundacionismo filosófico.

(1) - **(sobre Descartes)**

ALQUIÉ, ed., *Oeuvres Philosophiques*, Paris, 1967.  
BUTLER, J.R., ed., *Cartesian Studies*, Oxford, 1972.

(2) - **(sobre Locke)**

BENNETT, J., *Locke, Berkeley and Hume: Central Themes*, Oxford, 1971.

(3) - **(sobre Kant)**

WOLF, R.P., *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., 1963.  
RATKE, H., *Systematisches Handlexikon zu Kants kritik der Reinen Vernunft*,  
Hamburg, 1929.

(4) - SELLARS, W.,

*Science, Perception and Reality*, London and New York, 1963.  
*Philosophical Perspectives*, Springfield, Ill., 1967.

(5) - QUINE, W.V.O.,

*From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass. 1953. *Word and Object*  
Cambridge, Mass., 1960.  
*Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969.  
"Grades of Theoreticity", in *Experience and Theory*, ed. L. Foster and J.W. Swanson  
Amherst, Mass., 1970.

(6) - MALCOLM, N., "The Mith of Cognitive Processes and Structures", in *Cognitive  
Development and Epistemology*, ed Theodore Mischel New York and London, 1971.

(7) - Fodor, J., *The Language of Thought*, New York, 1975.

(8) - Putnam, H.,

*Mind, Language and Reality*, Cambridge, 1975.  
*What is Realism?* Proceedings of the Aristotelian Society, 1976, p. 194.  
"Realism and Reason" in *Meaning and the Moral Sciences*, London, 1978.

(9) - DAVIDSON, D., *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in Proceedings of the  
American Philosophical Association, 47, 1973-74.

- (10) - OAKSHOTT, M.,  
"On the Charater of a Modern European State", in *On Human Conduct*,  
Oxford, 1975.  
"The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind", in *Rationalism and Politics*,  
New York, 1975.
- (11) - KUHN, T. S.,  
*The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, 1970.  
*The Essential Tension*, Chicago, 1977.
- (12) - GADAMER, H.G., *Truth and Method*, New York, 1975.
- (13) - HEIDEGGER, M., *Basic Writings*, ed.Krell, New York, 1976.
- (14) - SARTRE, J.P.,*Being and Nothingness*, trad. Hazel Barnes, New York, 1956.
- (15) - JAMES, W., *Letters*, ed. Henry James (Boston, 1920).
- (16) - DEWEY, J., *The Quest for Certainty*, New York, 1960.
- (17) - WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, London and New York, 1953.

## Referência Bibliográfica

RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980 (2ª Ed.).

**Leitura que Rorty faz de Kuhn em  
*Philosophy and the Mirror of Nature*  
- Uma apresentação Crítica.**

## 2.1 - Observações Introdutórias

Conforme esboçamos no primeiro capítulo deste trabalho, em *Philosophy and the Mirror of Nature*, Richard Rorty se declara fazendo "uma espécie de prolegômeno a uma história da filosofia centrada na epistemologia, como episódio na história da cultura européia" (1, p.390), elegendo como 'heróis' dessa história, Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn e Putnam, na medida em que esses filósofos oferecem críticas à tradição filosófica que se iniciou em Descartes e Locke e se definiu com Kant como epistemológica. Assumindo as críticas desses pensadores, Rorty faz a sua própria, orientando-a no sentido terapêutico de desconstruir a tradição, tal como o fizeram Wittgenstein, Dewey e Heidegger, propondo que a filosofia mude seu caráter de discurso que orienta e julga os outros discursos cognitivos, para um discurso edificante, que vise a educação, o engrandecimento do ser humano. Sugere que a filosofia, chamada por ele Edificante, seja uma disciplina que mantenha a conversação da humanidade e não a restrinja, como a epistemologia tem feito.

Neste capítulo centraremos nossa atenção na leitura que Rorty faz de um de seus 'heróis' - Thomas S. Kuhn. O interesse de Rorty pela obra de Kuhn se justifica porque em *The Structure of Scientific Revolutions*, o autor, percorrendo a história da ciência desde os seus primórdios, propõe uma nova compreensão do processo de desenvolvimento da atividade científica, que se choca com a visão cumulativa que a filosofia da ciência adotara até o momento, e com a concepção de ciência como a atividade objetiva por excelência. Assim, a forma como a epistemologia vinha falando de ciência deve ser repensada. E isso interessa a Rorty, já que questiona a possibilidade de se lançar mão de um algoritmo neutro para julgar os feitos intelectuais dos homens através da história e no interior da cultura.

Tal como faz com os outros filósofos críticos da tradição, Rorty toma alguns pontos do trabalho de Kuhn, posiciona-se a respeito deles, assumindo-os e os incluindo em sua própria análise ou discordando deles. Sua proposta, enfim, é prosseguir o trabalho crítico de Kuhn e dos outros, uma vez que acredita que "a dialética dentro da filosofia analítica, que transportou a filosofia da mente de Broad a Smart, a filosofia da linguagem de Frege a Davidson, a epistemologia de Russell a Sellars e a filosofia da ciência de Carnap a Kuhn, deve ser levada alguns passos mais adiante. Esses passos adicionais colocar-nos-ão, penso eu, em posição de criticar a noção mesma de 'filosofia analítica' e mesmo a da própria 'filosofia', tal como esta tem sido entendida desde os tempos de Kant." (1, pp.7-8)

Do interior da obra de Kuhn, Rorty seleciona temas que se mostram importantes no seu percurso rumo a uma nova filosofia. Assim, ele recorre ao trabalho de Kuhn quando trata das questões da incomensurabilidade de discursos e da objetividade da ciência, além de discutir o caráter idealista das idéias de Kuhn. Muitas vezes, Rorty faz suas as palavras de Kuhn, outras, critica sua posição e propõe sua própria, outras, ainda, sugere caminhos

que Kuhn deveria ter percorrido e que, certamente, ele próprio pretende trilhar.

A tese que pretendemos desenvolver neste capítulo é que Rorty fala de Kuhn e assume seus principais conceitos, sem estar falando de Kuhn ou de seus conceitos propriamente, uma vez que ele extrai as idéias desse autor do pano de fundo, do cenário contextual que as caracteriza. Pensamos que falar de Kuhn é considerar sua visão sociológica, antes de mais nada. As noções de 'ciência normal' e 'ciência extraordinária' e as que dela decorrem, só são legítimas se consideradas no contexto de comunidade científica, em que Kuhn as concebe. E Rorty adota essas noções extraíndo-as do lugar em que foram originadas, assumindo, na verdade, um Kuhn 'rortiano', redefinindo seus conceitos, o que resulta numa leitura de Kuhn diferente da que propomos neste trabalho.

O caminho que vamos percorrer começa pela análise da transformação operada por Rorty nos termos 'ciência normal' e 'ciência extraordinária', generalizando-os, como ele diz, para se adequarem a suas próprias concepções de 'discurso normal' e 'discurso anormal'. A partir desta análise, que consideramos básica para toda nossa argumentação subsequente, pretendemos mostrar como a apropriação desses dois conceitos, tal como vemos Rorty fazendo, marca toda a compreensão que ele tem das idéias de Kuhn.

## **2.2 - De 'ciência' a 'discurso' - Uma generalização?**

Começaremos por analisar a utilização que Rorty faz das noções 'ciência normal' e 'ciência revolucionária', introduzidas por Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions*.

Tratando da questão da relação entre epistemologia e hermenêutica, Rorty diz: "A abordagem pragmática do conhecimento sugerida pelo behaviorismo epistemológico concebera a divisória entre os discursos que podem ser tornados comensuráveis e aqueles que não podem, como estando meramente entre o discurso 'normal' e o 'anormal' - uma distinção que generaliza a distinção de Kuhn entre a ciência 'normal' e 'revolucionária'. A ciência 'normal' é a prática de resolução de problemas contra o fundo de um consenso acerca daquilo que conta como boa explicação dos fenômenos e acerca daquilo que seria preciso para um problema ser resolvido. A ciência 'revolucionária' é a introdução de um novo 'paradigma' de explicação e, por conseguinte, de um novo conjunto de problemas. A ciência normal é o que mais se aproxima, na vida real, da noção que os epistemólogos têm do que seja racional. Todos concordam em como avaliar tudo o que os outros dizem. De um modo mais geral, o discurso normal é aquele que é conduzido dentro de um conjunto de convenções aceitas a respeito do que conta como contribuição relevante, do que conta como resposta a uma pergunta, do que conta como ter um bom argumento para aquela resposta, ou uma boa crítica a ela. O discurso anormal é aquele que acontece quando se vem juntar ao discurso alguém que ignora tais convenções, ou que as rejeita.

O produto do discurso normal é o gênero de declaração que pode ser tomada como verdadeira por todos os participantes que os outros participantes consideram 'racionais'. O produto do discurso anormal pode ser tudo, desde o *nonsense* à revolução intelectual, e não há nenhuma disciplina que o descreva, assim como não existe uma disciplina consagrada ao estudo do imprevisível ou da criatividade." (1, p.320)

No trecho acima, Rorty diz 'generalizar' as noções kuhnianas. Passaremos, agora, a citar Kuhn, localizando em sua obra a apresentação e a definição das tais noções referidas por Rorty. "Neste ensaio, 'ciência normal' significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica, como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior. ... A Física de Aristóteles, o Almagesto de Ptolomeu, os Principia e a Ótica de Newton, a Eletricidade de Franklin, a Química de Lavoisier e a Geologia de Lyell,...serviram, por algum tempo, para definir implicitamente os problemas e métodos legítimos de um campo de pesquisa para as gerações posteriores de praticantes da ciência. Puderam fazer isso, porque partilhavam duas características essenciais. Suas realizações foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de formas de atividades científicas dissimilares. Simultaneamente, suas realizações eram suficientemente abertas para deixar toda a espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência". (2, pp. 10,11)

"Daqui por diante, deverei referir-me às realizações que partilham essas duas características como 'paradigmas', um termo estreitamente relacionado com 'ciência normal'. (2, p.10)

"Homens cuja pesquisa esta baseada em paradigmas compartilhados estão comprometidos com as mesmas regras e padrões para a prática científica. Esse comprometimento e o consenso aparente que produz são pré-requisitos para a ciência normal, isto é, para a gênese e a continuação de uma tradição de pesquisa determinada."(2, p.11)

Até aqui, Kuhn apresenta a ciência normal como sendo uma tradição de pesquisa desenvolvida num determinado período de tempo por uma determinada comunidade de cientistas, guiada por um paradigma, que possibilita o consenso e propõe o que deve ser pesquisado, e como se pode fazê-lo. A retomada da definição de Rorty, que reproduzimos acima, mostra grande semelhança entre as duas definições, salvo pela especificação, da parte de Kuhn, do 'lugar' da ciência normal - a comunidade científica -, que não é citado por Rorty.

Kuhn introduz a noção de 'comunidade científica' como intimamente relacionada à de 'paradigma' [1].

A constituição de um paradigma é um sinal de maturidade do desenvolvimento de qualquer campo científico que se queira considerar. A ciência normal, tal como Kuhn a define, só pode ser exercida por comunidades paradigmáticas. Antes de terem um paradigma, as comunidades fazem um trabalho disperso, diferente da pesquisa esotérica do período normal.

"Os manuais de Física atuais ensinam ao estudante que a luz é composta por fótons, isto é, entidades quântico-mecânicas que exibem algumas características de ondas e outras de partículas. A pesquisa é realizada de acordo com este ensinamento, ou melhor, de acordo com as caracterizações matemáticas mais elaboradas a partir das quais é derivada esta verbalização usual. Contudo, esta caracterização da luz mal tem meio século. Antes de ter sido desenvolvida por Plank, Einstein e outros no começo deste século, os textos de Física ensinavam que a luz era um movimento ondulatório transversal, concepção que em última análise derivava dos escritos ópticos de Young e Fresnel, publicados no início do século XIX. Além disso, a teoria ondulatória não foi a primeira das concepções a ser aceita pelos praticantes da ciência óptica. Durante o século XVIII, o paradigma para este campo de estudos foi proporcionado pela Ótica de Newton, a qual ensinava que a luz era composta de corpúsculos de matéria. Naquela época, os físicos procuravam provas da pressão exercida pelas partículas de luz ao colidir com os corpos sólidos, algo que não foi feito pelos primeiros teóricos da concepção ondulatória."

Nenhum período entre a antiguidade remota e o fim do século XVII exibiu uma única concepção da natureza da luz que fosse aceita de maneira geral. Em vez disso, havia um bom número de escolas e subescolas em competição, a maioria das quais adotava uma ou outra variante das teorias de Epicuro, Aristóteles ou Platão. Um grupo considerava a luz como sendo composta de partículas que emanavam de corpos materiais; para outro, era a modificação do meio que intervinha entre o corpo e o olho; e havia outras combinações e modificações além dessas. Cada uma das escolas retirava forças de sua relação com alguma metafísica determinada. Cada uma delas enfatizava, como observações paradigmáticas, o conjunto particular de fenômenos ópticos que sua própria teoria podia explicar melhor. ...Em épocas diferentes, todas essas escolas fizeram contribuições significativas ao corpo de conceitos, fenômenos e técnicas, dos quais Newton extraiu o primeiro paradigma quase uniformemente aceito na Ótica Física. ...Por não ser obrigado a assumir um corpo qualquer de crenças comuns, cada autor de Ótica Física anterior a Newton sentia-se forçado a construir novamente seu campo de estudos desde os fundamentos." (2, pp. 11,12,13).

Utilizando-se de exemplos históricos, como faz em todo o livro, Kuhn delimita ainda melhor o que seja a ciência normal, fornecendo o caminho que uma área do conhecimento percorre para chegar a se constituir como uma tradição a ser explorada, indicando que uma tradição gera outra, que a substitui graças a uma revolução, estabelecendo-se essa

próxima tradição, ou período normal, com as realizações exploratórias propostas por seu paradigma. Afirma que este padrão de desenvolvimento é típico de áreas do conhecimento que já tenham superado, pela síntese proposta por um paradigma inicial, a fase em que os pesquisadores se guiam por seus próprios valores para eleger os aspectos importantes que devem ser pesquisados e como devem sê-lo; esta fase pré-paradigmática se caracteriza pelo surgimento de idéias e trabalhos criativos, mas não típicos do que Kuhn chama de 'ciência'. Rorty, por sua vez, não fala sobre esta característica da ciência normal - uma atividade que se constitui e se dissolve, pelo trabalho de uma comunidade, num movimento que gera 'progresso'.

Apresentamos abaixo um conjunto de textos , onde Kuhn fala da ciência normal.

"A maioria dos cientistas, durante toda a sua carreira, ocupa-se com operações de limpeza. Elas constituem o que chamo de ciência normal. ... Esse empreendimento parece ser uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites pré-estabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma." (2, pp. 14,15)

"O paradigma força os cientistas a investigar alguma parcela da natureza com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada, que de outro modo seriam inimagináveis." (2, p.15)

"Uma das razões pelas quais a ciência normal parece progredir tão rapidamente é a de que seus praticantes concentram-se em problemas que somente a sua falta de engenho pode impedir de resolver ." (2, p.30)

"Para ser classificado como quebra-cabeça, não basta a um problema possuir uma solução assegurada. Deve obedecer a regras que limitam tanto a natureza das soluções como os passos necessários para obtê-las." (2, p.31)

"A ciência normal, atividade que consiste em solucionar quebra-cabeças, é um procedimento altamente cumulativo, extremamente bem sucedido no que toca ao seu objetivo, a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento científico. ...A ciência normal não se propõe a descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem sucedida não as encontra." (2, p.47)

Kuhn fala aqui do tipo de pesquisa desenvolvida na ciência normal, que é um trabalho de aprofundamento paradigmático, e não de diversificação, desenvolvido segundo um consenso sobre o que pesquisar e como fazê-lo.

Este nos parece o motivo pelo qual Rorty considera a noção de 'normal' como próxima de 'racional'.

Reconstruindo a noção subjacente a todos esses textos, teríamos, que 'ciência normal' é uma prática característica de áreas amadurecidas do conhecimento, ou de áreas paradigmáticas; constitui uma tradição de pesquisa adotada por um grupo de cientistas que se organizam numa comunidade; a pesquisa que caracteriza a ciência normal é cumulativa e de aprofundamento e os elementos que a praticam partilham uma forma de ver o mundo que é dada pelo próprio paradigma que possibilita que eles se aglutinem em torno de um mesmo objetivo.

Até aqui, tratamos da compreensão que Rorty exhibe de 'ciência normal' e salientamos o fato de ele não localizar esta noção, ou seja, não mencionar a comunidade científica. Isso pode parecer sem importância à primeira vista, mas na análise que fazemos tem um papel fundamental.

Na sequência de seu texto, Rorty fala da 'ciência revolucionária' de Kuhn, termo não utilizado por este autor, que apresenta as noções 'ciência extraordinária' e 'revolução científica'.

Rorty define a 'ciência revolucionária' como 'a introdução de um novo paradigma de explicação e, por conseguinte, de um novo conjunto de problemas.'

Com relação a esse ponto, recorreremos novamente a Kuhn, que mostra como, do interior da prática normal, surgem fenômenos que fogem ao esquema de resolução de quebra-cabeças, desafiando o paradigma vigente.

"A anomalia aparece somente contra o pano de fundo proporcionado pelo paradigma. Quanto maiores forem a precisão e o alcance de um paradigma, tanto mais sensível este será como indicador de anomalias e, conseqüentemente, de uma ocasião para a mudança de paradigma. ... O fato de que, freqüentemente, uma novidade científica significativa emerge simultaneamente em vários laboratórios, é um índice da natureza fortemente tradicional da ciência normal, bem como da forma completa com a qual essa atividade tradicional prepara o caminho para sua própria mudança." (2, p.62)

Kuhn salienta, a propósito da mudança de paradigmas, que é o próprio paradigma em vigor que faz saltar aos olhos uma anomalia, um sinal de crise no interior dele mesmo. A descoberta de fenômenos anômalos gera a crise do paradigma em que eles aparecem; mas não só a descoberta gera crise: também a invenção de novas teorias é um fator de destruição e construção de paradigmas.

A emergência de novas teorias é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal. Como seria

de se esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras." (2, pp.64-65)

Um aspecto importante abordado por Kuhn refere-se ao fato de que os cientistas, diante de uma anomalia que abale o paradigma, iniciam um trabalho de testá-lo e a suas regras, tentando redefinir sua área de ação, isolando o fenômeno anômalo.

"Nesse esforço, mais do que em qualquer outro momento do desenvolvimento pré-paradigmático da ciência, o cientista parecerá quase idêntico à imagem corrente que temos dele ...Será freqüentemente visto como um homem que procura ao acaso, realizando experiências simplesmente para ver o que acontecerá, procurando um efeito cuja natureza não pode imaginar com precisão. ...Tentará constantemente gerar teorias especulativas que, se bem sucedidas, possam abrir o caminho para um novo paradigma e, se mal sucedidas, possam ser abandonadas com relativa facilidade. ...

Creio que é sobretudo nos períodos de crises reconhecidas que os cientistas se voltam para a análise filosófica como um meio para resolver as charadas de sua área de estudos." (2, pp.88-89)

A este período de crise, Kuhn chama 'ciência extraordinária' e salienta que nem sempre ele resulta numa revolução científica. Define as revoluções científicas como "aqueles episódios de desenvolvimento não - cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior." (2, p. 95)

De que estaria Rorty falando? Do período extraordinário ou da revolução científica? Voltamos à sua definição de 'discurso anormal', que ele diz resultar da generalização a partir de 'ciência revolucionária': "O discurso anormal é aquele que acontece quando se vem juntar ao discurso alguém que ignora estas convenções ou que as rejeita.... O produto do discurso anormal pode ser, desde o *nonsense* à revolução intelectual, e não há nenhuma disciplina que o descreva, assim como não existe uma disciplina consagrada ao estudo do imprevisível ou da 'criatividade'".

Aqui, Rorty faz a generalização a partir do conceito de 'ciência extraordinária' de Kuhn, já que o que ele chama de um discurso não convencional que começa, pode ser pensado como sendo o que ocorre quando a comunidade percebe uma anomalia e vai explorar o paradigma vigente em sentidos nunca tomados, tentando chegar a uma resolução da crise.

Em Kuhn, temos: "...Enunciamos numerosos critérios relativos ao fracasso na

atividade da ciência normal, critérios que não dependem de forma alguma do fato de uma revolução seguir-se ou não a esse fracasso. Confrontados com anomalias ou crises, os cientistas tomam uma atitude diferente com relação aos paradigmas existentes. Com isso, a natureza de suas pesquisas transforma-se de forma correspondente. A proliferação de articulações concorrentes, a disposição de tentar qualquer coisa, a expressão de descontentamento explícito, o recurso à filosofia e ao debate sobre os fundamentos, são sintomas de uma transição da pesquisa normal para a extraordinária. A noção de ciência normal depende mais desses fatores do que da existência de revoluções." (2, p.95)

Agora, não temos dúvidas de que Rorty se refere a 'ciência extraordinária', quando diz 'ciência revolucionária', muito embora mencione a introdução de um novo paradigma de explicação, o que pode não resultar de um período extraordinário.

Entretanto, novamente aqui percebemos um deslocamento da noção kuhniana: para Kuhn, a ciência extraordinária e a possível revolução que se segue a ela, fazem parte de um processo que se inicia no surgimento de um primeiro paradigma sobre uma atividade caótica, estabelecendo-se a ciência normal. Esta vigora por algum tempo, até que fracasse em seu trabalho de resolução de quebra-cabeças, o que faz com que ocorra um período de pesquisa extraordinária, para novamente se estabelecer a ciência normal, guiada pelo antigo paradigma, mais articulado, ou por um novo, que substitui o antigo durante uma revolução científica.

Como salienta Kuhn, a ciência normal depende da crise e da pesquisa extraordinária, porque é nesses momentos que se articula um paradigma, e se consolida a comunidade que compartilhará a pesquisa posterior. Já em Rorty, entendemos que há uma separação entre os dois tipos de discurso que ele apresenta. Um seria 'normal', consensual, outro 'anormal': são dois tipos de discurso, enquanto que, em Kuhn, são dois momentos, duas faces de uma mesma moeda - a ciência.

Tratando da distinção entre epistemologia e hermenêutica, Rorty diz que " a linha divisória entre os respectivos domínios da epistemologia e da hermenêutica não é uma questão de diferença entre as 'ciências da natureza' e as 'ciências do homem', nem entre fato e valor, nem entre o teórico e o prático, nem entre o 'conhecimento objetivo' e algo mais tênue e mais dúbio. A diferença é puramente de familiaridade. Seremos epistemológicos onde compreendermos perfeitamente bem o que se passa, mas quisermos codificá-lo para o estender, fortalecer, ensinar ou 'fundamentar'. Devemos ser hermenêuticos onde não compreendermos o que se passa, mas formos suficientemente honestos para o admitir, em vez de sermos banal e ruidosamente *'whiggish'*[2] a seu respeito. Isso significa que somente podemos obter comensuração epistemológica onde já tivermos acordo sobre as práticas de inquérito (ou, de um modo mais geral, de discurso) - tão facilmente na arte 'acadêmica', na filosofia 'escolástica', ou na política

'parlamentar, como na ciência 'normal'. Podemos obtê-la não porque tenhamos descoberto algo acerca da 'natureza do conhecimento humano', mas simplesmente porque, quando uma prática persistiu por tempo suficiente, as convenções que a tornaram possível - e que permitem o consenso sobre como a dividir em partes - são relativamente fáceis de isolar. ... Não há qualquer dificuldade em obter comensuração na teologia, ou na moral, quando essas áreas da cultura são 'normais'. ... Em outros períodos - por exemplo, nas transições entre os 'estratos arqueológicos que Foucault discerne na recente história intelectual da Europa - pode ser tão difícil saber quais os cientistas que na realidade oferecem explicações razoáveis como saber quais os pintores que estão destinados à imortalidade." (1, p.252)

Afora quaisquer outros pontos de acordo ou de desacordo que possam ser percebidos entre essa passagem do texto de Rorty que acabamos de citar e a obra de Kuhn, vamos nos deter no aspecto, levantado pelo primeiro, da distinção entre os domínios da epistemologia e da hermenêutica, como sendo unicamente de familiaridade, relativa às práticas de inquérito da disciplina em questão. Para Kuhn, entretanto, essa familiaridade se resume ao compartilhamento de um paradigma, que é privilégio das áreas maduras do conhecimento, as chamadas 'ciências'. Rorty abrange, em sua distinção, todas as áreas da cultura, e mantém aqui também, uma abordagem frouxa, descolada de um contexto, desvinculada do sentido sociológico e histórico que ganha no trabalho de Kuhn.

Rorty coloca na mesma situação a arte acadêmica, a filosofia escolástica, a prática parlamentar e a ciência normal, pelo fato de elas, graças à persistência de suas práticas de inquérito, permitirem que se isolem as convenções que possibilitaram o consenso de que desfrutam. Kuhn, por sua vez, distingue a ciência de todos esses empreendimentos citados, e atribui seu amadurecimento ímpar, o fato de ela possibilitar consenso, ao fato de ela ser paradigmática, e compartilhar não só as práticas do contexto de inquérito, mas também aquelas do contexto pedagógico - a forma como os cientistas são educados para se tornarem membros de uma comunidade. Novamente, ele atrela a ciência à comunidade.

"Os cientistas nunca aprendem conceitos, leis e teorias de uma forma abstrata e isoladamente. Em lugar disso, esses instrumentos intelectuais são, desde o início, encontrados numa unidade histórica e pedagogicamente anterior, onde são apresentados, juntamente com suas aplicações e através delas. Uma nova teoria é sempre anunciada juntamente com suas aplicações a uma determinada gama concreta de fenômenos naturais; sem elas, não poderia nem mesmo candidatar-se à aceitação científica. Depois de aceitas, essas aplicações (ou mesmo outras) acompanharão a teoria nos manuais onde os futuros cientistas aprenderão seu ofício. ...O processo de aprendizado de uma teoria depende do estudo das aplicações, incluindo-se aí a prática na resolução de problemas, seja com lápis e papel, seja com instrumentos num laboratório. ... Esse processo de aprendizagem continua durante todo o processo de iniciação profissional. Na medida em

que o estudante progride de seu primeiro ano de estudos em direção a sua tese de doutoramento, os problemas a enfrentar tornam-se mais complexos, ao mesmo tempo em que diminui o número dos precedentes que poderiam orientar seu estudo. Mas, mesmo assim, esses problemas continuam a moldar-se rigorosamente de acordo com as realizações científicas anteriores, o mesmo acontecendo com os problemas que normalmente o ocuparão durante sua carreira científica posterior". (2, p.72)

A comunidade é o lugar da ciência tal como Kuhn a vê. E é privilégio da comunidade o consenso que possibilita o período de pesquisa ou ciência normal, já que a própria comunidade só se forma quando assume um paradigma. Familiaridade e consenso de um período normal para Rorty não significam a mesma coisa que para Kuhn.

E, finalmente, devemos recorrer a um texto de 1977 de Kuhn, em que ele, explicitamente, atrela a ciência normal à existência da ciência extraordinária e da revolução científica:

"Todo o trabalho científico se caracteriza por ter alguma divergência e as divergências gigantescas estão no próprio cerne dos episódios mais significativos do desenvolvimento científico. Mas tanto a minha própria experiência na investigação científica como as minhas leituras de história das ciências me levaram a questionar se não se tem enfatizado demais a flexibilidade e o espírito aberto como características da investigação básica. Portanto, sugeri abaixo que algo como o 'pensamento convergente' é tão essencial para o avanço científico como o divergente. Como esses dois modos de pensar estão inevitavelmente em conflito, segue-se que a capacidade para suportar a tensão que se pode tornar ocasionalmente insuportável é um dos principais requisitos para o melhor gênero de investigação científica.

Em outro lugar já estudei estes pontos numa abordagem mais histórica acentuando-lhes a importância para o desenvolvimento científico de 'revoluções'. São episódios ... em que uma comunidade científica abandona o caminho, outrora venerado, de olhar para o mundo e de exercer a ciência a favor de outra abordagem da sua disciplina, em geral incompatível.

Quase nenhuma das investigações empreendidas, mesmo pelos maiores cientistas, está projetada para ser revolucionária e muito poucas têm quaisquer consequências. Pelo contrário, a investigação normal, mesmo a melhor, é uma atividade altamente convergente, baseada firmemente num consenso estabelecido, adquirido na educação científica e reforçado pela vida subsequente na profissão. É típico que esta investigação convergente ou de consenso limitado desemboque por fim na revolução. ...Só as investigações firmemente enraizadas na tradição científica contemporânea podem, provavelmente, quebrar essa tradição e dar origem a uma nova. Por isso é que falei de uma 'tensão

essencial' implícita na investigação científica." (3, pp.226.227)

Com este percurso que traçamos pela obra de Kuhn, esperamos ter mostrado como, pela leitura que fazemos de seus textos, a compreensão que Rorty exibe em relação a seus conceitos não corresponde ao que Kuhn quer que eles signifiquem.

No seguimento deste capítulo, tomaremos os tópicos do livro de Rorty em que ele fala de Kuhn, e os analisaremos tendo em vista os problemas de interpretação que sugerimos existirem na leitura que o primeiro faz da obra deste.

A seção 2.3 tratará da questão da incomensurabilidade de paradigmas em Kuhn; a seção 2.4, da questão da objetividade da ciência em Kuhn e a seção 2.5, da questão do Idealismo de Kuhn. Nessas três seções pretendemos esboçar como Rorty vê Kuhn nos aspectos em questão e apresentar nossa própria leitura dos textos de Kuhn; onde não houver coincidência, verificaremos até que ponto a transformação indevida que Rorty opera nos conceitos kuhnianos básicos colabora para uma compreensão pouco legítima das idéias de Kuhn.

## **2.3 - A Incomensurabilidade de Paradigmas em Kuhn.**

A análise que Kuhn faz do processo de escolha entre teorias na ciência, no livro *The Structure of Scientific Revolutions* levanta algumas questões básicas na filosofia da ciência, chegando a ser considerada como uma ameaça ao caráter racional do empreendimento científico.

Até então, acreditava-se que uma teoria era preferida em relação a outra por ser cientificamente superior à sua rival. A história da ciência era vista como um *continuum* em que se sucediam teorias que exibiam uma compreensão cada vez melhor da realidade.

Para Kuhn, o debate científico se dá entre paradigmas, entre visões de mundo e não pode ser resolvido numa discussão em que se compare a excelência interna das teorias em questão. O processo envolve persuasão: cada um dos debatedores tem que convencer seu oponente de que sua visão de mundo é mais adequada do que a dele. "Os debates sobre a escolha de teorias não podem ser expressos numa forma que se assemelhe totalmente a provas matemáticas ou lógicas. Nessas últimas, as premissas e regras de inferência estão estipuladas desde o início. Se há um desacordo sobre as conclusões, as partes comprometidas no debate podem refazer seus passos um a um e conferi-los com as estipulações prévias. Ao final desse processo, um ou outro deve reconhecer que cometeu um erro, violando uma regra previamente aceita. Após esse reconhecimento não são aceitos recursos e a prova do oponente deve ser aceita. Somente

se ambos descobrem que diferem quanto ao sentido ou aplicação das regras estipuladas e que seu acordo prévio não fornece base suficiente para uma prova, somente então é que o debate continua segundo a forma que toma inevitavelmente durante as revoluções científicas. Esse debate é sobre premissas e recorre à persuasão como um prelúdio à possibilidade de prova." (2, p.199)

Essa maneira de ver o debate científico foi considerada irracional por alguns filósofos, já que não se baseava em critérios técnicos. A esse tipo de crítica Kuhn responde que o processo de persuasão na escolha de teorias apresenta boas razões para a decisão, como exatidão, simplicidade, fecundidade, e alcance, mas essas funcionam como valores e não como critérios rígidos e, portanto, podem ser mais ou menos importantes na situação de escolha em questão. Quem pondera os valores das teorias e faz escolhas é a comunidade científica, que, segundo sua visão de mundo, paradigmática, é ou não persuadida pelo proponente de uma das teorias em disputa, adotando assim não só essa teoria, mas todo o corpo de idéias, experimentos, e até mesmo o 'mundo' a que ela se refere. Kuhn conclui, então, com a afirmação de que "não existem algoritmos neutros para a escolha de uma teoria". (2, p.200)

Se não há algoritmos neutros para uma comunidade se decidir entre duas teorias, se essas duas teorias concorrentes não podem ser levadas a um terreno neutro em que se exiba a excelência de uma sobre a outra, já que elas falam de mundos diferentes em linguagens diferentes, seus proponentes não devem conseguir se comunicar. Como pode haver persuasão? Em outras palavras: se as teorias são incomensuráveis - ou se não podem se reduzir a uma linguagem neutra que permita compará-las entre si - como a comunidade se decide por uma e não pela outra?

Kuhn afirma que a escolha entre duas teorias é o resultado de um trabalho de tradução mútua, em que os dois oponentes exibem seu mundo, os fenômenos que estão considerando, as experiências importantes da teoria. Um só estará compreendendo o outro quando conseguir utilizar a linguagem do outro como se fosse sua língua materna, quando descobrir que está pensando nessa linguagem. Este fato não ocorre por uma decisão pessoal, porque o cientista julga que já tem boas razões para escolher tal teoria: "num determinado momento do processo de aprendizagem da linguagem, o indivíduo descobre que ocorreu a transição, que ele deslizou para a nova linguagem sem ter tomado qualquer decisão a esse respeito". (2, p.204)

Nas revoluções científicas o que ocorre não é uma comparação entre teorias, mas um confronto entre paradigmas incomensuráveis. Este embate é resolvido quando os cientistas se convertem ao novo paradigma. A conversão da comunidade de cientistas, para Kuhn, implica numa mudança de Gestalt, numa alteração da perspectiva perceptual, que pode se seguir à persuasão decorrente do processo de tradução. Kuhn acredita que

haja uma reprogramação neurológica subjacente à conversão: o cientista passa a viver em um mundo diferente. [3]

A noção de incomensurabilidade entre paradigmas, além de embasar a compreensão do processo de escolha entre teorias científicas, também sustenta a visão de Kuhn a respeito do desenvolvimento histórico da ciência. As teorias que se encontram antes e depois de grandes mudanças de visão do mundo ou de revoluções não são apenas formas diferentes, mais aprimoradas, de se ver os mesmos fenômenos - são paradigmas diferentes, que falam de mundos diferentes. Não há o dado bruto sobre o qual a ciência vai imprimindo uma leitura interpretativa diferente através da história, mas cada visão diferente da realidade se fundamenta num mundo próprio. O real é o real para o paradigma. As teorias que se sucedem na história não apresentam um caráter de progresso no sentido de a posterior ser superior à anterior; a posterior se estabelece pelo processo (a que nos referimos acima) de escolha entre teorias, pelo fato de conseguir explicar um fato anômalo que não tenha sido compreendido pela anterior, apresentando uma nova realidade, com enigmas interessantes para a comunidade resolver.

Kuhn, afirma então, com a noção de incomensurabilidade, que as teorias rivais, tanto nas disputas contemporâneas como na história da ciência, não são comparáveis entre si, em sua totalidade, nem podem ser ditas 'erradas' ou 'certas'. "Os leigos que zombavam da Teoria Geral da Relatividade de Einstein porque o espaço não poderia ser "curvo" - pois não era esse tipo de coisa - não estavam simplesmente errados ou enganados. Tampouco estavam errados os matemáticos, físicos e filósofos que tentaram desenvolver uma versão euclidiana da teoria de Einstein. O que anteriormente se entendia por espaço era algo necessariamente plano, homogêneo, isotrópico e não afetado pela presença da matéria. Não fosse assim, a física newtoniana não teria produzido resultados. Para levar a cabo a transição ao universo de Einstein, toda a teia conceitual cujos fios são o espaço, o tempo, a matéria, a força, etc., teve que ser alterada e novamente rearticulada em termos do conjunto da natureza." (2, p.148)

Um novo paradigma é uma proposta de mundo para ser investigado, de um tema para a ciência normal, de um novo conjunto de quebra-cabeças.

### **2.3.1 - Rorty e a Questão da Incomensurabilidade em Kuhn.**

Tomando como ponto de partida a afirmação de Kuhn de que não existem algoritmos neutros para a escolha de teorias, muito embora não concorde com a visão idealista que leva Kuhn a chegar a essa conclusão (veja seção sobre o Idealismo de Kuhn), Rorty diz que "Kuhn deveria simplesmente ter descartado todo o projeto epistemológico, mas, ao invés disso, ele buscou uma " alternativa viável ao paradigma epistemológico tradicional" (2, p.120) e disse que "devemos aprender a atribuir sentido a afirmações

semelhantes a 'o cientista, depois da revolução, trabalha num mundo diferente.'" (1, pp.324,325)

Rorty sustenta que o behaviorismo epistemológico, e não o idealismo, dá conta do abandono da distinção entre 'dado e interpretação' e da pretensão de se chegar aos dados reais. E considera que o trabalho de Kuhn, embora ele próprio não tivesse se dado conta disso, destruiu o projeto epistemológico, que não deve ser substituído nem pela Filosofia da Linguagem e nem pela Psicologia Empírica, porque a impossibilidade de se obter um algoritmo neutro para julgar o conhecimento mostra que a filosofia não pode mais ter uma tarefa fundacionista com relação ao que se conhece. O conhecimento deve ser avaliado no nível de seu próprio discurso. Para isso, ele propõe a hermenêutica, não como um substituto da epistemologia ou um método de discussão para se chegar aos resultados que a epistemologia não conseguiu alcançar, mas como uma garantia de que o espaço cultural deixado pela epistemologia não seja preenchido.

Rorty introduz a noção de hermenêutica sustentada na noção kuhniana de incomensurabilidade. Argumenta que a epistemologia se funda na idéia de comensuração, na medida em que ela coloca vários discursos num terreno comum, para compreendê-los e compará-los entre si. Este campo neutro, que possibilita o acordo racional em conflitos de opiniões ou teorias, seria o campo da racionalidade. A introdução da idéia de que teorias diferentes são incomensuráveis, segundo Rorty, significa a falência do projeto epistemológico. Como a hermenêutica luta contra a idéia de se comensurar discursos, ele sugere que a filosofia deve ser hermenêutica de agora em diante. "Para a hermenêutica, ser racional é querer abster-se da epistemologia - de pensar que existe um conjunto especial de termos em que devam ser colocadas todas as contribuições à conversação - é querer captar o jargão do interlocutor ao invés de traduzí-lo para o seu próprio. Para a epistemologia, ser racional é encontrar um conjunto adequado de termos em que se devem traduzir todas as contribuições, se se quer chegar a um acordo. Para a epistemologia, a conversação é inquérito, investigação. Para a hermenêutica, o inquérito é a conversação de rotina. (1, p.318)

Contra a hermenêutica à epistemologia, Rorty mostra como a primeira se adequa à sua proposta de Filosofia Edificante, que tem uma visão holista de conhecimento, na medida em que sustenta que não podemos compreender as partes de uma cultura, linguagem ou teoria estranha, se não soubermos algo sobre o funcionamento do todo e, também, não podemos ter uma idéia de como funciona o todo, a menos que tenhamos alguma compreensão de suas partes. Este círculo hermenêutico, esse ir-e-vir interpretativo das partes para o todo e do todo para as partes, vai nos familiarizando com o que era estranho. O conhecimento é mais entrar em contato com, familiarizar-se com, do que proceder a uma demonstração. E a cultura não é uma estrutura erigida sobre fundamentos, mas, sim, conversação, o encontro dos discursos.

O tratamento que Rorty dá ao desconhecido, ao estranho, é semelhante à forma como Kuhn entende o confronto entre paradigmas incomensuráveis. Tanto, que Rorty reserva o trabalho hermenêutico ao discurso 'anormal', 'revolucionário' (ou melhor, 'extraordinário', conforme mostramos anteriormente neste trabalho), em que se confrontam idéias incomensuráveis.

Os discursos de épocas passadas, estranhos à nossa compreensão atual, também são abordados por Rorty tendo como uma das bases a noção de incomensurabilidade de Kuhn. Na seção "Sobre o que Falavam Nossos Antepassados?", Rorty discorda da tentativa da filosofia da linguagem - enquanto proposta como substituta da epistemologia - de buscar respostas para a questão da referência objetiva do conhecimento, querendo saber o que 'realmente' significavam os termos usados pelos pensadores antigos. Segundo ele, esse reconhecimento do que queriam dizer nossos antepassados, seria um esforço de trazer para nossa linguagem atual, a maneira como eles viam o mundo. Diz ele, "Quando achamos difícil dizer sobre o que falava Aristóteles, sentimos que deve haver uma resposta correta, porque ele deve ter falado sobre algo de que falamos nós. ...Esta necessidade de dizer que falar sobre algo que não reconhecemos é, 'realmente' falar sobre algo que reconhecemos, costumava ser satisfeita ao se assumir, simplesmente (à maneira *whiggish* [2]), que os nossos mal orientados antepassados tinham 'realmente' falado sobre aquilo que nossos mais bem cotados investigadores contemporâneos reivindicassem que eles tinham falado. Assim, nos ensinaram que Aristóteles tinha realmente falado sobre gravitação quando falou em movimento de queda natural"...(1, pp.267,268)

A epistemologia relaciona-se com a ciência de maneira *whiggish*. A hermenêutica, estudando os discursos anormais do ponto de vista de algum discurso normal, também poderia ser considerada *whiggish*, mas ela supera esse seu caráter por não tentar reduzir os discursos a uma linguagem comum e por buscar captar um novo ângulo das coisas.

Embora os dois proponham a tradução, o aprendizado mútuo, aos dois lados de uma disputa científica, ou de uma conversa, Kuhn conta com a conversão dos cientistas para chegarem a um acordo, enquanto Rorty, refutando o idealismo de Kuhn, trata a questão no nível do discurso mesmo e diz que a "hermenêutica vê as relações entre os vários discursos como as dos fios numa possível conversação, uma conversação que não pressupõe uma matriz disciplinar que una os locutores, mas onde não se perde a esperança de acordo, enquanto durar a conversação. Esta esperança não é a esperança da descoberta de um terreno comum anteriormente existente, mas, simplesmente, a esperança de acordo, ou, pelo menos, de desacordo estimulante e frutífero." (1, p.318)

Kuhn, embora fale de uma filosofia que leva em conta as características próprias da ciência e que, portanto, não veja as disputas teóricas como processos resolvidos por algoritmos neutros, só se dedica à questão do conhecimento científico, inserido numa

comunidade, e busca os fundamentos da ciência em sua própria história e na dinâmica das comunidades científicas : faz uma filosofia da ciência histórico-sociológica.

Rorty não privilegia o conhecimento científico mas o discurso na conversação, que busque novos caminhos para a cultura, e propõe a Filosofia Edificante, que, diferentemente da epistemologia - restritiva por só considerar conhecimento aquele passível de fundamentos racionais - visa educar o homem para novas maneiras de encarar o mundo, não na busca da verdade, mas como um exercício de expressão de idéias. "Uma maneira de ver a Filosofia Edificante como amor à sabedoria é vê-la como a tentativa de evitar que a conversação degenera em investigação..." (1, p.372). A Filosofia Edificante não busca fundamentos para o conhecimento e, portanto, o papel do filósofo não é aquele que a epistemologia tem proposto - o de guardião da racionalidade, o de 'fiscal cultural', que conhece o terreno comum a todos os participantes de uma conversa - mas o de mediador entre vários discursos, de diletante informado. O filósofo participa da conversação, não para julgá-la ou fundamentá-la, mas para impedir que ela se degenera em investigação.

Kuhn faz filosofia da ciência: uma 'outra' filosofia de uma 'outra' ciência. Porque ele muda a concepção de ciência, considerando-a um empreendimento peculiar em sua constituição social e em seu desenvolvimento histórico, e propõe que a filosofia conheça esses dois aspectos dela para compreender seus fundamentos.

Rorty, partindo da noção de incomensurabilidade proposta por Kuhn, chega à conclusão de que a epistemologia, a filosofia epistemologicamente centrada, que contava com a possibilidade de se comparar teorias depois de reduzi-las a um terreno comum, não mais pode realizar seu objetivo. Ele não faz filosofia da ciência, mas propõe a Filosofia Edificante.

A partir das considerações que fizemos acima, podemos observar que cada um dos autores fala sobre assuntos diferentes e tem objetivos distintos: Kuhn refere-se ao conhecimento científico, realizado em comunidades, considerando que a noção de incomensurabilidade altera a forma de a filosofia tratar a ciência . Rorty pensa que a noção de incomensurabilidade destrói a possibilidade de se fazer uma filosofia com pretensões epistemológicas, fala de conhecimento em sentido amplo, e se indigna por Kuhn continuar fazendo filosofia da ciência.

Novamente vemos Rorty desconsiderar o que Kuhn realmente falou, para ditar o que ele deveria realmente ter falado.

O próprio Kuhn, quando detecta os problemas da filosofia da ciência praticada na época, deixa claro o limite de atuação de sua crítica:

"Muitos leitores certamente desejarão dizer que o que muda com o paradigma é apenas a interpretação que os cientistas dão às observações que estão, elas mesmas, fixadas de uma vez por todas pela natureza do meio ambiente e pelo aparato perceptivo. Dentro dessa perspectiva, tanto Priestley como Lavoisier viram oxigênio, mas interpretaram suas observações de maneira diversa; (...) Direi desde logo que essa concepção muito corrente do que ocorre quando os cientistas mudam sua maneira de pensar a respeito de assuntos fundamentais não pode ser nem totalmente errônea, nem ser um simples engano. É, antes, uma parte essencial de um paradigma iniciado por Descartes e desenvolvido na mesma época que a dinâmica newtoniana. Esse paradigma serviu tanto à ciência como à filosofia. Sua exploração, tal como a da própria Dinâmica, produziu uma compreensão fundamental, que talvez não pudesse ser alcançada de outra maneira. Mas, como o exemplo da dinâmica newtoniana também indica, até mesmo o mais impressionante sucesso no passado não garante que a crise possa ser postergada indefinidamente. As pesquisas que se desenvolvem em setores da Filosofia, da Psicologia, da Linguística e mesmo da História da Arte, convergem todas para a mesma sugestão: o paradigma tradicional está, de algum modo, equivocado. Além disso, essa incapacidade de se adequar aos dados torna-se cada vez mais aparente através do estudo histórico da ciência, assunto ao qual dedicamos necessariamente a maior parte de nossa atenção neste ensaio." (2, pp. 120,121)

Embora Kuhn detecte a inadequação do paradigma tradicional, prossegue dizendo que por enquanto as crises que ocorreram só sugeriram algumas características de um possível paradigma sucessor e ressalta a importância de se tentar compreender o sentido de afirmações como a de que o cientista, depois de revoluções, trabalha em um mundo diferente, ou de que Aristóteles viu uma queda forçada e Galileu um pêndulo, quando olharam para as pedras oscilantes. Essas características do novo paradigma que ele vislumbra, são as marcas idealistas da visão da nova filosofia da ciência que propõe. Entretanto, mesmo dizendo que não há, ainda, uma alternativa que substitua o paradigma tradicional, em nenhum momento sugere a falência da filosofia da ciência, ou epistemologia.

O objetivo de Kuhn mostra-se, portanto, bem distinto do de Rorty. Quando trata da relação entre a História da Ciência e a Filosofia da Ciência, esclarece que "O interesse da filosofia consiste na reconstrução racional e ela precisa apenas preservar os elementos essenciais para a ciência enquanto conhecimento seguro". (3, p.14) A propósito dessa afirmação, Rorty diz que ela conserva intacto "o mito de que existe algo chamado 'a natureza do conhecimento válido' para os filósofos descreverem, uma atividade inteiramente distinta da descrição daquilo que conta como justificação dentro das várias matrizes disciplinares que constituem a cultura atual." (1, p.340)

## 2.4 - A Objetividade da Ciência em Kuhn.

Conforme mostramos na seção anterior, a noção de incomensurabilidade provocou muitas discussões no meio filosófico da época e abalou a tradição epistemológica.

Nesta seção vamos analisar como a afirmação de Kuhn de que a escolha de teorias científicas não é ditada por um algoritmo neutro, nem somente por critérios técnicos rígidos, mas por valores, coloca em dúvida o caráter objetivo da ciência tal como era concebido na época.

O conhecimento científico, até agora tido como o modelo de objetividade, é definido como uma atividade que se constrói por uma sucessão de períodos de pesquisa, marcados por paradigmas que ditam o que e como deve ser pesquisado a uma comunidade de profissionais; quando um determinado paradigma não dá conta de explicar um dado fenômeno que se mostra aos cientistas, estes começam a pesquisar à revelia do paradigma, até conseguirem estabelecer um novo conjunto de crenças, regras, valores, experimentos (um novo paradigma) que possa explicar o tal fenômeno.

Uma vez estabelecido um novo paradigma, os cientistas que resistam a ele não devem ser considerados acientíficos ou ilógicos, nem seus argumentos devem ser taxados de errados: eles simplesmente se referem a um outro mundo, o do antigo paradigma. Já os membros da comunidade que se converterem à nova forma de ver o mundo, começarão a participar da pesquisa normal, promovendo a articulação do novo paradigma e a resolução de quebra-cabeças propostos por ele.

As afirmações de Kuhn explicando o processo de mudança teórica levantaram dúvidas quanto à possibilidade de uma ciência baseada em valores, com teorias escolhidas sem critérios rígidos, propor soluções cada vez mais precisas para um número crescente de problemas. Kuhn esclareceu que quem faz as escolhas não são os indivíduos, mas a comunidade e que o fato de os cientistas pertencerem a comunidades de especialistas possibilita a grande produtividade científica. Na ciência paradigmática, praticada nas comunidades, o cientista se preocupa com os problemas relativos ao comportamento da natureza e, mesmo que se interesse por questões globais, deve trabalhar com detalhes, com a resolução de quebra-cabeças propostos pelo paradigma em vigor; as soluções que o satisfazem não podem ser apenas pessoais, mas aceitas pela comunidade de especialistas a que pertence; a comunidade científica não pode recorrer aos leigos ou às autoridades políticas para tomar decisões relativas à ciência: somente os cientistas, em comunidade, arbitram em questões de sua especialidade. A comunidade, então, compartilha dos critérios - que funcionam como valores - adequados para se decidir sobre a escolha de teorias.

Kuhn se considera incompreendido diante da crítica de vários filósofos: "Os meus pontos de vista, dizia-se, fazem da escolha teórica 'uma questão de psicologia de massas' " [5]. "Kuhn acredita, disseram, que 'a decisão de um grupo científico em adotar um novo paradigma não pode se basear em boas razões de qualquer espécie, factuais ou outras.' " [6]. Os meus críticos afirmam que 'os debates que rodeiam essas escolhas devem ser para mim meras exposições persuasivas, sem substância deliberativa' " [7]. (3, p.321)

Diante dessa reação crítica, ele se propõe a retomar a questão filosófica da justificação da escolha teórica na ciência, esclarecendo que os valores que considera serem importantes para se avaliar uma teoria correspondem aos principais critérios utilizados tradicionalmente na filosofia da ciência. Esses valores - exatidão, consistência, alcance, simplicidade e fecundidade -, são a base da argumentação quando uma teoria é apresentada para a apreciação de uma comunidade, e são ponderados segundo avaliações que envolvem desde a formação teórica de cada cientista individualmente, até critérios partilhados, objetivos. Há casos em que um dos valores se mostra mais importante do que outro, pelas características da própria área de investigação.

Os filósofos que não consideram outras contribuições que não critérios rígidos, segundo Kuhn, julgam que o procedimento rigoroso de escolha irá, com o tempo, purificando as escolhas, tirando delas as influências subjetivas. E, enquanto não se consegue esse estado de objetividade, deixam de considerar as tais influências e se iludem pensando que as escolhas se dão por um algoritmo neutro. O algoritmo deve ser considerado um ideal inatingível. Porque a ciência é feita por homens e esses, em comunidade, escolhem suas teorias, fazendo considerações subjetivas, que são ponderadas por seus colegas, segundo os valores paradigmáticos. Isso não é um problema para a ciência - é uma característica dela, que tem que ser levada em conta, para se ter uma compreensão efetiva de como ela produz conhecimento. O que garante que a ciência seja um empreendimento confiável, aplicável à nossa compreensão da natureza e para a predição de fenômenos é sua organização em comunidades paradigmáticas, que fazem com que ela não seja fruto de meros desejos individuais.

Kuhn afirma que o conceito de objetividade tradicional elimina os aspectos individuais, que, afinal, participam da escolha teórica, não como uma questão de gosto, mas de juízo e, portanto, passível de ser discutido.

Outro ponto que foi considerado como ameaça à objetividade da ciência, foi o fato de Kuhn dizer que o que o cientista considera como fatos depende do paradigma de que partilha e que uma transferência de lealdade do indivíduo de um a outro paradigma é muito mais um processo de conversão do que de eleição. Kuhn esclarece esse processo de conversão (como já explicitamos na seção anterior, inclusive em nota adicional), que decorreria da tradução que o cientista faz da teoria que se lhe apresenta, de forma a

conseguir entrar no mundo dela, aprender sua linguagem , passando mesmo a pensar como ela propõe. Como sua teoria e a nova se mostram incompatíveis, não podem coexistir em sua mente que, ou permanece fiel à teoria antiga, ou sofre algo semelhante a um desvio de Gestalt, convertendo-se à nova.

#### 2.4.1 - Rorty e a Questão da Objetividade da Ciência em Kuhn.

Sobre a questão da objetividade da ciência em Kuhn, Rorty comenta a crítica de Scheffler [8], que considera a teoria de Kuhn não objetiva já que nela os paradigmas se auto-justificam.

Mas o que Rorty julga que realmente separa Kuhn de seus críticos é "saber se o tipo de 'processo deliberativo' que ocorre quanto às alterações de paradigmas nas ciências ( o tipo de processo que, como Kuhn demonstrou em *A Revolução Copernicana*, pode se estender por mais de um século) difere em gênero do processo deliberativo que ocorre a respeito, por exemplo, da passagem do *ancien regime* para a democracia burguesa, ou dos Clássicos para os Românticos (1, p.327).

Analisando a controvérsia Galileu - Belarmino, Rorty sustenta, conforme as idéias de Kuhn, (2, p.148), (3, p.324), que as considerações do cardeal Belarmino contra as idéias de Galileu não devem ser consideradas ilógicas ou acientíficas por se basearem na estrutura dos céus segundo as Escrituras. Questiona se sabemos "traçar uma linha entre a ciência e a teologia, de modo que compreender corretamente os céus seja um valor 'científico' e preservar a igreja e a estrutura cultural geral da Europa seja um valor 'acientífico'. E conclui que só consideramos as idéias de Galileu mais 'científicas' do que as do Cardeal nessa disputa, porque toda nossa cultura decorre do fato de Galileu ter vencido a discussão : na verdade, estamos usando um critério introduzido pelo próprio Galileu e consolidado posteriormente, para julgar uma situação anterior à existência desse critério. Galileu estava criando a noção de 'valores científicos'. Isso, para Rorty, é *whiggish*, e, para Kuhn, não é a maneira correta de compreender uma disputa ocorrida no passado.

A polêmica entre Kuhn e seus críticos centra-se, então, para Rorty, em "se a ciência - enquanto descoberta do que 'está realmente no mundo' - difere, nos seus padrões de argumentação, dos discursos para os quais a noção de 'correspondência com a realidade' parece menos apropriada (por ex., a política e a crítica literária)". (1, p.332)

A resposta de Rorty a essa questão é de que "a Filosofia da Ciência lógico-empirista e toda a tradição epistemológica desde Descartes, pretenderam afirmar que o procedimento para alcançar representações exatas no Espelho da Natureza difere em certos modos profundos do procedimento para a obtenção de acordo sobre assuntos 'práticos' e 'estéticos'. Kuhn dá-nos razão para dizer que não existe diferença mais

profunda do que aquela entre o que acontece nos discursos 'normal' e 'anormal'. Essa distinção atenua a distinção entre ciência e não-ciência." (Rorty, 1980, p. 333).

Rorty define objetividade como acordo e não como correspondência com a realidade e diz que os críticos de Kuhn, quando reclamam objetividade para a ciência, o fazem no segundo sentido, para garantir que ela fale do real. Como Kuhn fala de acordo, sua teoria é vista como não objetiva.

Mas Kuhn fala de consenso entre os cientistas durante a ciência normal, na vigência de um paradigma e a possibilidade de acordo no processo de escolha entre 'paradigmas incomensuráveis' implica, para ele, na conversão dos cientistas a um dos paradigmas. O acordo alcançado nas revoluções científicas, ou mudanças de paradigma, resulta da tradução do paradigma desconhecido e até da aprendizagem de sua língua, o que possibilita ver o mundo da maneira como ele propõe. Uma vez que os cientistas estejam de acordo quanto ao paradigma a ser escolhido, funda-se um novo período consensual, de pesquisa normal. O novo paradigma define o real a ser pesquisado e propõe quebra-cabeças que visam aprofundar a exploração desse real.

Vemos que Kuhn fornece um novo conceito de 'real', na medida em que não distingue entre fato e valor, entre o que é interno e o que é externo, entre o dado e o criado; a ciência paradigmática aponta uma realidade e propõe métodos de pesquisa e experimentação para conhecê-la. A ciência para ele compreende a pesquisa normal, a pesquisa extraordinária e as revoluções, seguidas de novo período de pesquisa normal.

Além de mudar a concepção de 'real' e de 'ciência', Kuhn não se adequa aos critérios tradicionais que definem a 'objetividade'. Mas - o que quero ressaltar - sua concepção de objetividade tampouco coincide com a de Rorty. Este define 'objetividade' como "uma propriedade das teorias que, tendo sido exaustivamente discutidas, são escolhidas por consenso dos debatedores racionais" (1, p.338), contrapondo a isso a noção de 'subjetividade' que seria a propriedade de considerações irrelevantes ao assunto, que são postas de lado por esses debatedores racionais.

Em Kuhn, a objetividade é paradigmática, garantida pela organização dos cientistas em comunidades de especialistas, além de ser alcançada por um mecanismo bem distinto de um debate exaustivo. Os cientistas compartilham um conhecimento tácito de seu paradigma e sua mudança de fidelidade se dá depois de todo o processo de conhecimento, tradução e aprendizagem do léxico do novo paradigma proposto.

Em Rorty, que não admite o idealismo de Kuhn, o que garante a objetividade como consenso é o debate aberto, guiado por fins práticos, que definam o que é e o que não é cabível na conversa. Os critérios da racionalidade do debate são dados conforme a

situação. Não há em Rorty esse 'algo mais' em um nível outro que o do discurso que justifique as opiniões dos debatedores.

Para concluir nossa análise, vejamos agora como a consideração de Rorty - de que a distinção entre ciência e disciplinas 'práticas' ou 'estéticas', no que diz respeito a seus processos decisórios, corresponde à distinção que há entre discursos normais e anormais - nos parece incorreta em dois aspectos. O primeiro tem a ver com o uso que Rorty faz dos termos 'normal' e 'anormal', desconsiderando o contexto em que Kuhn os define (conforme nossa análise na primeira seção deste capítulo). O segundo constitui-se num equívoco de Rorty, ao julgar que Kuhn não propõe uma demarcação da ciência. Vamos analisar esse segundo aspecto.

Embora Kuhn não aceite a demarcação que a epistemologia da época faz da ciência, distinguindo-a das outras disciplinas por considerá-la objetiva e racional, na medida em que se constitui de teorias escolhidas por um algoritmo neutro, ele propõe uma outra demarcação, definindo a ciência como o resultado do trabalho de grupos de especialistas, que se organizam em comunidades guiadas por paradigmas e que se desenvolve por uma sucessão de períodos ligados à tradição e pontuados por rupturas não-cumulativas. As outras disciplinas, embora possam mostrar alguns aspectos semelhantes aos da ciência, não têm um padrão fixo de constituição e desenvolvimento, não resultando em progresso. A ciência é uma disciplina produtiva por ter alcançado um nível de maturidade que possibilita que ela seja desenvolvida no interior de comunidades paradigmáticas.

O que Rorty sugere é que as idéias de Kuhn permitem que se considere a ciência como a atividade conduzida segundo um consenso, enquanto que as outras disciplinas são atividades que não se dão segundo um pano de fundo consensual. Essa é uma compreensão simplista e parcial das idéias de Kuhn. O que Kuhn realmente faz é mostrar que há mais semelhanças entre o padrão de desenvolvimento da ciência e das outras disciplinas, do que se julgava até então; isso ele faz com a introdução da noção de incomensurabilidade, mostrando a impossibilidade de se chegar a um procedimento algorítmico na escolha de teorias. Ele aproxima a ciência das outras disciplinas, como ele mesmo diz, mas todo o seu empenho consiste em mostrar a especificidade da ciência, a importância de sua organização sociológica e de seu padrão de desenvolvimento na história. O mérito de Kuhn consiste em redefinir a ciência, não fazendo dela o que 'seria bom que ela fosse', mas o que ela mostra ser pelo seu desenvolvimento e pela maneira como é feita, no interior das comunidades científicas.

O fato de Kuhn ter mostrado que a ciência escolhe suas teorias não só levando em conta critérios lógicos e 'científicos', como se pensava antes dele, mas considerando outros fatores, utilizados por outras disciplinas, pode aproximá-la das outras áreas do conhecimento, mas não como Rorty o quer, já que Kuhn continua demarcando a ciência,

não mais de forma lógica, mas sociológica.

O progresso que está presente no desenvolvimento da ciência e não no de outras disciplinas, é, para Kuhn, a pista que nos leva a detectar sua especificidade, sua demarcação.

Os fatores que levam a ciência a progredir são, basicamente, o fato de ela ter tido um primeiro momento de consolidação de paradigma, o que distinguiu suas comunidades de trabalho e possibilitou seu desenvolvimento característico. O período de pesquisa normal, por ser um trabalho esotérico, que inclui a formação pedagógica de seus membros e um empenho em resolver os enigmas que o paradigma aponta na natureza, sem se preocupar com os fundamentos de sua atividade, propicia grande progresso na sua especialidade. O período extraordinário, de questionamento do paradigma vigente e de seus fundamentos filosóficos, que pode resultar numa mudança de paradigma, ou revolução científica, enriquece a ciência, na medida em que liberta a comunidade de idéias e modelos, que já não estavam mais sendo eficazes para gerar quebra-cabeças, e centraliza novamente seus esforços na pesquisa normal. A história da ciência é reescrita, agora segundo o novo paradigma, que forma novos contingentes de pesquisadores.

Embora os vencedores de uma revolução julguem que ela traga progressos à ciência, pelo fato de o novo paradigma ser superior ao antigo, Kuhn pondera que esse é o ponto de vista do vencedor: olhando-se a história da ciência, o que há é uma mudança que, mesmo deixando para trás questões importantes não resolvidas, devolve a ciência a seu estágio de pesquisa paradigmática. As revoluções são necessárias e fazem parte do processo científico. Kuhn propõe, portanto, uma nova noção de progresso, para a ciência paradigmática: "Talvez tenhamos que abandonar a noção, explícita ou implícita, segundo a qual as mudanças de paradigma levam os cientistas e os que com eles aprendem a uma proximidade sempre maior da verdade." O desenvolvimento deve ser visto não como "uma evolução a-partir-do-que-sabemos, mas uma evolução em-direção-ao-que-queremos-saber" (2, p.171)

O progresso característico da ciência, portanto, nos leva a um 'lugar', a uma forma de organização, as comunidades científicas, que, para Kuhn, são o elemento que possibilita o desenvolvimento da ciência. Por serem guiadas por paradigmas, não são um ajuntamento de pessoas, mas um grupo amalgamado por uma maneira de ver o mundo e de compreender seu trabalho. Por serem autônomas, não precisam apelar para o poder político, ou qualquer outra instituição social nem para definir seu campo de pesquisa, nem para expor seus métodos ou crenças - os cientistas são seus próprios juizes e interlocutores. As próprias comunidades providenciam a formação das gerações futuras de cientistas, que têm acesso, no período de iniciação, somente aos manuais e ensinamentos paradigmáticos - não são expostos ao passado da ciência, que poderia lhes suscitar

questionamentos. Essas características das comunidades paradigmáticas garantem o progresso do empreendimento científico, na medida em que não permitem dispersão ou questionamentos, a não ser quando isso seja necessário para a definição de um novo paradigma. Esse padrão de trabalho faz com que as expressões "'progresso científico' e 'objetividade da ciência' pareçam redundantes". (2, p.162)

O fato de Kuhn basear a demarcação da ciência em sua organização em comunidades, aparece quando ele compara sua posição à de K. R. Popper, no artigo "Lógica da Descoberta ou Psicologia da Pesquisa?", de 1965). "Num sentido, portanto, a severidade dos critérios-de-teste é tão-só um lado da moeda cujo verso é a tradição de solução de enigmas. Daí que a linha de demarcação de Sir Karl e a minha coincidam com tanta freqüência. A coincidência, contudo, está apenas no resultado delas; o processo de aplicá-las, muito diferente, isola aspectos distintos da atividade a cujo respeito deverá ser tomada a decisão - ciência ou não-ciência. Examinando, por exemplo, os casos mais debatidos, a psicanálise ou a historiografia marxista, para os quais, no dizer de Sir Karl, seu critério foi inicialmente destinado, concordo em que eles não podem ser apropriadamente qualificados de "ciência". Mas chego a essa conclusão por um caminho muito mais seguro e direto que o dele. ... A astrologia é o exemplo mais freqüentemente citado por Sir Karl de uma "pseudociência." (4, p.13)

Prosseguindo essa comparação, diz Kuhn que Popper considera a astrologia uma pseudociência, porque os astrólogos fizeram interpretações e profecias vagas e explicaram tudo o que poderia ter sido uma refutação da teoria se esta e as profecias tivessem sido mais precisas. Eles tinham destruído a testabilidade da teoria. Para Kuhn, entretanto, a astrologia não pode ser excluída das ciências pela forma como eram feitos seus prognósticos, nem pelo modo com que seus praticantes explicavam suas falhas. Esses justificavam o malogro por ser a astrologia extremamente complexa, já que a "configuração das estrelas e dos oito planetas mudava constantemente; as tabelas astronômicas utilizadas para computar a configuração por ocasião do nascimento de um indivíduo não primavam pela perfeição; poucos homens conheciam o instante do nascimento com a indispensável precisão." (4, p.14)

O que importa, em tudo isso, para Kuhn, é que..."a astrologia não era uma ciência. Ao invés disso, era um ofício, uma das artes práticas, que apresentava íntimas semelhanças com a engenharia, a meteorologia e a medicina, pela maneira com que se exercitavam há pouco mais de um século. Os paralelos com a medicina mais antiga e com a psicanálise contemporânea são, a meu ver, particularmente rigorosos. Em cada um desses campos a teoria partilhada só era adequada para estabelecer a plausibilidade da disciplina e fornecer uma base racional às várias regras-de-ofício que governavam a prática. Tais regras tinham demonstrado sua utilidade no passado, mas nenhum profissional as supunha suficientes para impedir a repetição do fracasso. Faziam-se mister uma teoria mais

inteligível e regras mais poderosas.... Conquanto tivessem regras para aplicar, não tinham enigmas para resolver e, portanto, não tinham ciência para praticar." (4, pp.14,15)

Podemos concluir, portanto, que Rorty fez uma generalização inadequada dos termos 'normal' e 'anormal', além de desconsiderar que a ciência, para Kuhn, inclui o 'normal' e o 'anormal', a tradição e a mudança. Para Rorty, a comunidade só estaria fazendo ciência na pesquisa normal. Para Kuhn, a ciência normal depende da ciência extraordinária e, juntas, constituem o empreendimento científico. Rorty considera que as outras disciplinas, não-científicas, estariam sendo exercidas como se fossem ciência extraordinária. Kuhn considera, na análise do período extraordinário, que a comunidade tem a intenção de testar o paradigma anterior o que, possivelmente, resulta numa revolução, na adoção de um novo paradigma. Ou seja, mesmo nesse período de crise, em que tudo é questionado, a comunidade tem o referencial do paradigma que está testando e de toda a história do desenvolvimento daquela especialidade. As disciplinas não científicas não têm esta memória sistematizada, nem uma tradição contra a qual se levantam; são exercidas por várias escolas em competição e não se inscrevem nos limites de um paradigma.

## 2.5 - O Idealismo Incidental (?) de Kuhn

A propósito da crítica de Kuhn à filosofia da ciência praticada pelos empiristas lógicos, Rorty considera que *The Structure of Scientific Revolutions* abalou a concepção, introduzida pelo Iluminismo e adotada pelo Positivismo, de que a cultura deveria ser avaliada segundo os critérios das ciências físicas, consideradas como o paradigma do conhecimento. Segundo Rorty, por sugerir que as controvérsias no interior das ciências físicas se assemelhavam mais à conversação ordinária do que se acreditava até então, Kuhn questionou a possibilidade de a filosofia da ciência construir um algoritmo para a escolha entre teorias científicas. Isso gerou uma desconfiança de que a epistemologia pudesse, a partir da ciência, ditar para o resto da cultura o que deveria ser considerado como 'cognitivo' ou 'racional' nos diversos discursos do homem.

Concordando com a crítica de Kuhn à epistemologia da época, Rorty faz, então, uma análise dessa crítica, o que nos permite prosseguir o trabalho sobre a leitura que ele faz de Kuhn, agora abordando uma questão específica - o idealismo de Kuhn.

A questão do idealismo de Kuhn visto por Rorty aparece explicitamente em "*Philosophy and the Mirror of Nature*" no texto seguinte:

"A afirmação de Kuhn de que não era possível nenhum algoritmo que não fosse *post factum* e *Whiggish* ( que construísse uma epistemologia a partir do vocabulário ou das hipóteses da parte vencedora de uma disputa científica), era, no entanto, obscurecida pelo

próprio apêndice de Kuhn, que soava a 'idealista'. Uma coisa é se dizer que a linguagem de observação neutra em que os proponentes de diversas teorias podem apresentar suas provas pouco ajuda na decisão entre teorias. Outra coisa é se dizer que não pode haver tal linguagem porque os proponentes 'vêm diferentes coisas' ou 'vivem em mundos diferentes'. Kuhn, infelizmente, fez observações incidentais desse tipo e os filósofos apegaram-se a elas. Kuhn queria se opor à afirmação tradicional de que "o que muda com um paradigma é somente a interpretação que o cientista faz das observações que estão fixadas definitivamente pela natureza do ambiente e do aparato perceptivo". Mas esta afirmação é inócua se significar somente que os resultados do olhar podem ser sempre traduzidos em termos aceitáveis por ambos os lados ('o fluido parecia mais escuro', 'a agulha se desviou para a direita', ou numa emergência, 'aperte o botão vermelho agora!'). Kuhn deveria ter-se dado por satisfeito em ter mostrado que a disponibilidade de tal linguagem inócua não ajuda em nada na escolha entre teorias debaixo de um algoritmo, da mesma forma e pelas mesmas razões que ela não auxilia nas decisões de um júri sobre a culpa ou a inocência em julgamentos guiados por um algoritmo." (1, p.324)

Aqui, Rorty aceita a visão de Kuhn enquanto este propõe a impossibilidade de se adotar um algoritmo para a escolha de teorias, já que o conhecimento não deveria mais ser visto como uma forma de se falar, numa linguagem neutra, sobre objetos imutáveis, que estão lá e são interpretados diferentemente com as mudanças de paradigma. O que ele não aceita na visão kuhniana, entretanto, são os caminhos que Kuhn percorre para justificar a impossibilidade do algoritmo e da linguagem inócua - a compreensão idealista de que os proponentes de paradigmas diferentes vivem em mundos diferentes. Rorty prefere falar em tradução para uma forma de falar compreensível para os proponentes de teorias diferentes - coloca a disputa entre teorias no nível do discurso, da linguagem ordinária.

Prosseguindo sua crítica, Rorty vai 'peneirando' as idéias de Kuhn, selecionando nelas o que se coaduna com seu projeto filosófico, como se lê no texto abaixo:

"Kuhn deveria simplesmente ter descartado todo o projeto epistemológico. Mas, ao invés disso, buscou 'uma alternativa viável ao paradigma epistemológico tradicional' e disse que 'devemos aprender a produzir sentido a partir de declarações que no mínimo se pareçam com 'o cientista trabalha, após a revolução, num mundo diferente.' Ele pensou que também devemos compreender afirmações como "quando Aristóteles e Galileu olharam para pedras oscilantes, o primeiro viu uma queda forçada, o segundo, um pêndulo" e como "os pêndulos ganharam existência graças a algo muito semelhante a um desvio de Gestalt induzido por um paradigma". O infeliz resultado dessas observações foi pôr, uma vez mais, o pêndulo a oscilar entre o realismo e o idealismo. Para nos protegermos contra as confusões do empirismo tradicional, não precisamos fazer mais do que entender que o desvio de gestalt em questão se deve ao fato de as pessoas se tornarem capazes de responder a estimulações sensoriais por meio de observações de pêndulos, sem terem que

fazer uma inferência intermediária." (1, p.325)

Rorty novamente concorda que é preciso 'curar' a filosofia dos males do empirismo, mas sugere que o 'remédio' proposto por Kuhn - extraído da releitura da história da ciência sob a ótica da mudança de paradigmas - traz novos males à filosofia, caracterizados pelo idealismo. Diz Rorty:

"Kuhn tinha razão em dizer que 'um paradigma filosófico iniciado por Descartes e desenvolvido na época da dinâmica newtoniana precisa ser derrubado', mas permitiu que esta noção do que contava como 'paradigma filosófico' fosse determinada pela noção kantiana de que o único substituto para uma descrição realista de um espelhamento bem sucedido era uma descrição idealista da maleabilidade do mundo espelhado. Precisamos, na verdade, abandonar a noção de 'dado e interpretação', juntamente com a sugestão de que se pudéssemos chegar ao dado real, não poluído pela nossa escolha de linguagem, estaríamos 'fundamentando' nossa escolha racional. Mas podemos livrar-nos mais desta noção sendo behavioristas em epistemologia do que sendo idealistas." (1, p.325)

Voltemo-nos, agora, para o texto de Kuhn, a partir do qual Rorty tirou suas conclusões:

"O historiador da ciência que examinar as pesquisas do passado a partir da perspectiva da historiografia contemporânea pode sentir-se tentado a proclamar que, quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo. Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e voltam seus olhos para novos lugares. E, o que é mais importante: durante as revoluções, os cientistas vêem coisas novas e diferentes quando olham com instrumentos familiares lugares que já tinham olhado anteriormente. É, melhor ainda, como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente transportada para um novo planeta, onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se apegam objetos desconhecidos. Certamente, não ocorre nada semelhante: não há transplante geográfico; fora do laboratório os afazeres cotidianos em geral continuam como antes. Não obstante, as mudanças de paradigma realmente levam os cientistas a ver o mundo, definido por seus compromissos de pesquisa, de uma maneira diferente. Na medida em que seu único acesso a esse mundo dá-se através do que vêem e fazem, poderemos ser tentados a dizer que, após uma revolução, os cientistas reagem a um mundo diferente." (2, p.111)

Para introduzir o capítulo em que trata das revoluções como 'mudanças de concepção de mundo', Kuhn salienta que, depois de ter argumentado no sentido de que os paradigmas fazem parte da ciência, vai apresentar uma 'dimensão na qual eles também passam a ser constitutivos da natureza'. Este é o sentido forte do idealismo do autor que passa, então, a analisar a 'mudança de mundo': como a comunidade científica não é

transportada para outro planeta e fora dela o mundo continua o mesmo, só para a comunidade que vive uma revolução o mundo muda. A aceitação mesma de um paradigma determina a maneira de se olhar o mundo. A introdução pedagógica dos estudantes ao meio científico caracteriza-se por treiná-los no paradigma em vigor, para que possam se tornar habitantes da comunidade.

Kuhn compara a visão do cientista, sob a lente de um paradigma, e as alterações de visão, provocadas pelas mudanças de paradigma, ao processo que ocorre nas experiências de Psicologia da Forma (Gestalt). Sobre a percepção de anomalias em um campo paradigmático, o autor fala da semelhança entre o que ocorre com o cientista e uma experiência realizada por Bruner e Postman: estes "pediram a sujeitos experimentais para que identificassem uma série de cartas de baralho, após serem expostos a elas durante períodos curtos e experimentalmente controlados. Muitas das cartas eram normais, mas algumas tinham sido modificadas, como, por exemplo, um seis de espadas vermelho e um quatro de copas preto. Cada sequência experimental consistia em mostrar uma única carta a uma única pessoa, numa série de apresentações, cuja duração crescia gradualmente. Depois de cada apresentação, perguntava-se a cada participante o que ele vira. A sequência terminava após duas identificações corretas sucessivas. Mesmo nas exposições mais breves, muitos indivíduos identificavam a maioria das cartas. Depois de um pequeno acréscimo no tempo de exposição, todos os entrevistados identificaram todas as cartas. No caso das cartas normais, essas identificações eram geralmente corretas, mas as cartas anômalas eram quase sempre identificadas como normais, sem hesitação ou perplexidade aparentes. Por exemplo, o quatro de copas preto era tomado pelo quatro de espadas ou de copas. Sem qualquer consciência da anomalia, ela era imediatamente adaptada a uma das categorias conceituais preparadas pela experiência prévia. Não gostaríamos nem mesmo de dizer que os entrevistados viam algo diferente daquilo que identificavam. Com uma exposição maior das cartas anômalas, os entrevistados começaram então a hesitar e a demonstrar consciência da anomalia." (2, pp.62,63)

Kuhn prossegue relatando essa experiência, acrescentando que, conforme se ia aumentando o tempo de exposição, a maioria dos entrevistados começou a ter hesitações, até que passou a fazer a identificação correta das cartas anômalas; alguns sujeitos, entretanto, não conseguiram realizar a adaptação necessária e não identificaram corretamente mais de dez por cento das cartas anômalas, expressando aflição e indignação por não conseguir isso. Kuhn lança mão dessa e de outras experiências em psicologia da percepção, para mostrar como ele acredita que as novidades, as anomalias, os elementos não-paradigmáticos, se introduzem ao cientista, sob o pano de fundo fornecido pelas expectativas já estabelecidas pelo paradigma em vigor.

O papel do paradigma na formação e consolidação de uma comunidade madura, caracteriza a ciência normal como uma atividade ultra especializada, rígida em seus limites

e concepções - como uma leitura da realidade que se distingue da do senso comum e da de outras formas de visão do mundo. A mudança de paradigma, para Kuhn, não se dá pelo surgimento de uma nova interpretação sobre um mundo dado, fixo. A interpretação, para Kuhn, é um processo que ocorre durante a vigência de um paradigma, na ciência normal. É o paradigma que possibilita a interpretação, na medida em que fornece os critérios para se definir quais são os dados a se considerar e os instrumentos e conceitos a serem usados para sua interpretação. Só tendo como fundo um paradigma é possível uma interpretação. "Galileu interpretou as observações sobre o pêndulo. Aristóteles, as observações sobre as pedras que caem, Musschenbroek, aquelas relativas a uma garrafa eletricamente carregada e Franklin, as observações sobre um condensador. Mas cada uma dessas interpretações pressupõe um paradigma." (2, p.122)

A mudança de paradigma -a alteração da visão de mundo, segundo Kuhn - não é uma interpretação, porque não tem um pano de fundo que a possibilite e delinheie seu percurso : é, sim, um "evento relativamente abrupto e não estruturado, semelhante a uma alteração da forma visual. Neste caso, os cientistas falam freqüentemente de 'vendas que caem dos olhos', ou de uma 'iluminação repentina' que 'inunda' um quebra-cabeça que antes era obscuro, possibilitando que seus componentes sejam vistos de uma nova maneira - a qual, pela primeira vez, permite sua solução. Em outras ocasiões, a iluminação relevante vem durante o sonho. Nenhum dos sentidos habituais do termo 'interpretação' ajusta-se a essas iluminações da intuição através das quais nasce um novo paradigma. Embora tais intuições dependam das experiências, tanto autônomas como congruentes, obtidas através do antigo paradigma, não estão ligadas, nem lógica nem fragmentariamente, a itens específicos dessas experiências, como seria o caso de uma interpretação. Em lugar disso, as intuições reúnem grandes porções dessas experiências e as transformam em um bloco de experiência que, a partir daí, será gradativamente ligado ao novo paradigma e não ao velho." (2, pp.122,123)

Quanto a essa questão ainda, Kuhn nega a experiência fixa e neutra e a existência do 'dado' em si, sustentando que o cientista olha o mundo sob a lente de um paradigma, seleciona os 'dados' e faz manipulações laboratoriais de acordo com as prescrições paradigmáticas. Kuhn nega, também, a possibilidade de uma linguagem de observação pura, dizendo que, embora os cientistas tomem o que vêem como ingredientes da experiência imediata (já que não é possível algo mais imediato do que isso), seu contato com o mundo pressupõe sempre um paradigma.

Citando Kuhn: "Assim, os cientistas tratam o oxigênio e os pêndulos ( e talvez também os átomos e elétrons) como ingredientes fundamentais de sua experiência imediata. O mundo do cientista, devido à experiência da raça, da cultura e, finalmente, da profissão, contida no paradigma, veio a ser habitado por planetas e pêndulos, condensadores e minerais compostos e outros corpos do mesmo tipo. Comparadas com

esses objetos da percepção, tanto as leituras de um medidor como as impressões da retina são construções elaboradas às quais a experiência somente tem acesso direto quando o cientista, tendo em vista os objetivos especiais de sua investigação, providencia para que isso ocorra. Não queremos com isso sugerir que os pêndulos, por exemplo, sejam a única coisa que um cientista poderá ver ao olhar uma pedra oscilante. (Já observamos que membros de outra comunidade científica poderiam ver uma queda forçada). Queremos sugerir que o cientista que olha para a oscilação de uma pedra não pode ter nenhuma experiência que seja, em princípio, mais elementar que a visão de um pêndulo. A alternativa não é uma hipotética visão 'fixa', mas uma visão através de um paradigma, que transforme a pedra oscilante em alguma outra coisa." (2, p.128)

Para Kuhn, até mesmo as experiências laboratoriais mudam com uma mudança de paradigma. Cita, a propósito, o exemplo do surgimento da Teoria Atômica Química de Dalton, que legou aos químicos não novas leis experimentais, mas uma nova maneira de praticar a Química, um novo sistema de filosofia química, segundo Dalton: os químicos passaram a viver em um mundo no qual as reações químicas se comportavam de maneira bem diversa em relação ao que tinham feito anteriormente. Depois de aceita a nova teoria, foi feito o trabalho de 'forçar a natureza a conformar-se a ela' - até os dados mudaram com a nova teoria.

Até aqui temos tentado mostrar que Kuhn compreende a ciência como uma atividade que cria mundos e não só teorias. É no mundo-para-a-comunidade-científica que se movem as crenças e valores da ciência.

Este é o 'idealismo' de Kuhn a que Rorty se refere. Seria este idealismo algo 'incidental' em *The Structure of Scientific Revolutions*, como o quer Rorty? Seria uma forma de idealismo não essencial às idéias de Kuhn? A ponto de ser descartado conforme convenha a Rorty? Descartar o idealismo de Kuhn não seria se desfazer da noção de 'comunidade' e de 'paradigma'?

Rorty sustenta que o fato de Kuhn falar em mundos diferentes criados por diferentes paradigmas não o obrigaria a assumir o idealismo. Diz ele: Uma coisa é dizer (absurdamente) que criamos objetos ao utilizar as palavras e algo completamente diferente é dizer que não sabemos como encontrar uma maneira de descrever uma matriz estável do inquérito passado e futuro da natureza, exceto nos nossos próprios termos - apelando para a questão dos 'esquemas perceptuais alternativos'. Quase ninguém pretende afirmar a primeira dessas posições. Afirmar a segunda é...somente uma maneira de dizer que as nossas opiniões atuais sobre a natureza são o nosso único guia para falarmos da relação entre a natureza e as nossas palavras. ... Dizer que a verdade e a referência são 'relativas a um esquema conceptual' soa como se se dissesse algo mais do que isso, mas não o é, enquanto o 'nosso esquema conceptual' for tomado simplesmente como uma referência

para aquilo em que acreditamos agora - a coleção de opiniões que formam a nossa cultura atual". (1, p.276)

Para Rorty, a filosofia, acreditando que o real seja a última instância para se julgar sobre a possibilidade dos cientistas chegarem a um acordo racional, viu Kuhn como idealista, na medida em que este, "tendo reduzido os métodos dos cientistas aos dos políticos, reduzira o mundo 'encontrado' dos neutrons ao mundo 'feito' das relações sociais." (1, p.342) Mas esses critérios não se adequariam a Kuhn, que não considera a distinção entre fato e valor.

Rorty pensa nos mundos de que fala Kuhn como 'esquemas conceituais' e, então, não o julga um idealista. Mas, na verdade, uma comunidade científica, na concepção Kuhniana, só admite uma maneira de ver o mundo - a do seu paradigma. Qualquer alternativa a essa visão paradigmática deverá substituí-la e não conviver com ela. E, o mais importante, as mudanças de fidelidade a paradigmas são resultados de conversões e não de discussões.

Kuhn fala que não há nada mais elementar, 'bruto', do que o que o cientista vê, sempre guiado pelo paradigma, com as lentes do paradigma. A questão não é como Rorty coloca - fazer ciência é diferente do experimento de percepção, segundo Kuhn; aqui, não há alguém 'fora', neutro, que possa dizer se a carta que foi mostrada era uma anômala ou uma normal. Todos os que fazem ciência estão inseridos num mundo paradigmático. A visão diferente da paradigmática detecta uma anomalia, o que pode desembocar numa revolução ou na assimilação do fato anômalo pelo paradigma atual. É exatamente essa visão idealista do conhecimento que leva Kuhn à abordagem da incomensurabilidade de paradigmas.

Aqui se tornam claras as posições dos dois pensadores: um combatendo o empirismo e a filosofia da ciência positivista - que pretendem alicerçar a verdade da ciência no 'dado', no 'real', expondo-a numa linguagem neutra e objetiva - e propondo que o 'dado', o 'real', a 'verdade', são concepções relativas a um mundo construído por uma comunidade consolidada conforme um paradigma; o outro, por sua vez, criticando o empreendimento epistemológico que pretende julgar a atividade científica, concebe a ciência como 'uma das formas' de conhecimento, no contexto amplo do mundo das relações humanas e propõe que os critérios de objetividade devam ser buscados na conversação, na discussão e na consolidação de práticas sociais.

Kuhn fala da maneira como o cientista pode ver o mundo, do ponto de vista do próprio cientista. Daí ele se apoiar na história da ciência e, muitas vezes, em depoimentos dos próprios cientistas, de dentro da comunidade. É como se ele, para falar de ciência, penetrasse nas comunidades científicas para ver o mundo do cientista. Já Rorty, tira o

cientista da comunidade e o coloca no nível do discurso aberto.

Rorty faz 'vazar' o mundo científico de Kuhn, quando julga incidental sua visão idealista da mudança de mundo em que implica a mudança de paradigma. Sugere que a concepção positivista de ciência como espelhamento do real não deva ser substituída por uma descrição idealista e que, fazendo isso, Kuhn está, tanto quanto o positivismo, tentando fundamentar racionalmente o conhecimento, o que ele condena, assumindo o behaviorismo epistemológico.

Kuhn pode ser o precursor, como cremos, do pragmatismo na filosofia da ciência, mas suas idéias são ainda tímidas perto das de Rorty.

Consideramos, portanto que Rorty, tomando Kuhn como uma indicação do caminho (ou como um de seus 'heróis', como ele o quer) para chegar a sua Filosofia Edificante, não faz uma simples leitura de *The Structures of Scientific Revolutions*, mas uma adaptação: tendo construído sua teoria, retorna a Kuhn, e rejeita nas idéias deste o que julga ter conseguido superar. Entretanto, nesse movimento de volta, constrói um monstro da obra de Kuhn, já que a subtrai do contexto em que foi proposta, roubando-lhe, assim, toda a consistência. É nesse truque, nesse passe de mágica, que o idealismo de Kuhn se torna incidental, assim como o termo 'ciência' - conforme mostramos na segunda seção desse capítulo - é generalizado e se transforma em 'discurso'.

## 2.6 - Comentários

Neste capítulo mostramos como, a partir de uma descontextualização das noções de 'ciência normal' e 'revolução científica', generalizando-as para 'discurso normal' e 'anormal', Rorty fala de outro lugar que não o de Kuhn.

Diferentemente da maioria dos críticos de Kuhn, como Karl Popper, Waikins, Toulmin [5] e outros, - que questionaram os conceitos propostos pelo autor, desde sua adequação em termos da compreensão da Filosofia da Ciência até quanto à precisão com que foram enunciados nos vários textos em que apareceram - Rorty coloca-se como seguidor, ou 'proseguidor' das idéias de Kuhn, ao mesmo tempo em que não tem o menor cuidado com relação à contextualização delas, transpondo-as do mundo fechado da ciência, para o espaço amplo da cultura.

Qual é a real importância dessa descontextualização das idéias de Kuhn? Do ponto de vista da obra de Kuhn, pensamos que Rorty não fala o que Kuhn diz, mas o que ele quer que este diga. No que se refere à forma como Rorty trabalha, é importante termos acompanhado de perto sua leitura de Kuhn - isso mostra como ele lida com os conceitos

de outros pensadores e sugere uma possível superficialidade com que olha o trabalho dos outros. E, finalmente, o que talvez mais nos interessa, é que do ponto de vista da compreensão das idéias do próprio Rorty, essa leitura serviu para que definíssemos exatamente o que ele quer dizer quando usa os conceitos de Kuhn.

Na verdade, vemos Rorty 'tomar impulso' com as idéias de Kuhn: impulso em direção a um novo paradigma , não epistemológico, para a filosofia. O pragmatismo de Rorty o isenta de ser fiel ao texto de Kuhn, e o leva a fazer uso de suas idéias da forma como se adequa melhor a seus propósitos. Temos que ver Rorty sob a perspectiva de um novo conjunto de valores, que é o que ele propõe.

Portanto, aqui, cabe menos uma crítica a Rorty pela sua atitude para com o texto de Kuhn, do que uma investigação, através de sua postura com relação a esse filósofo, sobre a forma como ele trabalha, no que acredita e o que significa, para a filosofia contemporânea, seu pensamento. Na verdade, então, lemos Kuhn através de Rorty, para podermos ler Rorty através de Kuhn.

## Notas

[1] O conceito de 'paradigma', central na obra de Kuhn, provocou muita polêmica no meio filosófico. Kuhn responsabiliza esse conceito pela forma como seu livro "*The Structure of Scientific Revolutions*" (1962) foi compreendido. Confessa que os comentários eram tão diversos que até parecia que os críticos não se referiam ao mesmo livro. Ele foi criticado por não fornecer uma definição clara de 'paradigma', possibilitando que o termo fosse compreendido em muitos sentidos diferentes. Por toda essa dificuldade na leitura de seu livro, Kuhn decidiu escrever um posfácio (1969) que foi adicionado à edição de 1970. Antes disso, no Seminário Internacional de Filosofia da Ciência, em Londres, em 1965, ele recebeu críticas às idéias esboçadas em seu livro sobre as revoluções científicas. Uma das críticas ( a de M. Masterman, que foi editada em "*Criticism and Development of Knowledge*", quarto volume das atas de tal seminário) referia-se especificamente ao termo 'paradigma'. A autora identificou vinte e um sentidos diferentes em que Kuhn usou esse termo e propôs que eles fossem agrupados em três classes distintas: a do paradigma metafísico, como modelo de mundo; a do paradigma sociológico, como realização científica universalmente reconhecida; a do paradigma de construção, como aquele que fornece instrumentos para a comunidade trabalhar: os manuais, os paradigmas gramaticais (na Linguística) , a figura de Gestalt e o baralho de cartas anômalas (na Psicologia).

Shapere, 1964, aumenta a relação de sentidos dada por Masterman e diz que " a verdade da tese de que os paradigmas partilhados são (ou estão por trás de) os fatores comuns que guiam a pesquisa científica parecem ser garantidos...pelo fôlego do termo 'paradigma'; e que a visão de Kuhn "parece se tornar convincente só pelo fato de a definição de 'paradigma' se inflar até que o termo fique tão vago e ambíguo que não possa ser facilmente rejeitado, tão geral que não possa ser facilmente aplicado e tão ilusório que constitui um obstáculo positivo à compreensão de alguns aspectos centrais da ciência. (Shapere, 1964, pp. 384,385, citado em (5), p.137)

No mesmo ano em que escreveu o posfácio, mas meses antes, Kuhn fez um artigo dedicado a esclarecer o sentido de 'paradigma'. Comentou a crítica de Masterman e se propôs a classificar mais claramente o termo, em dois grupos: paradigma como matriz disciplinar e paradigma como exemplar. A matriz disciplinar compreende o conjunto de elementos compartilhados pela comunidade, a visão de mundo, que permite uma comunicação relativamente sem problemas entre os cientistas da comunidade e a relativa unanimidade de julgamento profissional entre eles. Ela inclui modelos, generalizações simbólicas e exemplares. Os exemplares, que fazem parte da matriz disciplinar, destacam-se, entretanto, como o segundo sentido mais importante de 'paradigma':constituem as soluções de problemas concretos aceitos pelo grupo como paradigmáticos para a pesquisa.

Frederick Suppe, em seu livro "*The Structure of Scientific Theories*", 1977, apresenta os principais aspectos da análise de Kuhn já empregando no lugar de 'paradigma', os termos 'matriz disciplinar' e 'exemplar', conforme sua adequação. "...as matrizes disciplinares são adquiridas implicitamente através do processo educacional, quando da licenciatura de praticantes da disciplina científica. Esta aquisição implícita vem do estudo da parte da matriz disciplinar que pode ser explicitamente formulada, os exemplares". (5, p.139)

[2] O termo *whiggish* utilizado algumas vezes na obra de Rorty, é esclarecido em nota de pé de página (1, p.211), pelo tradutor para a língua portuguesa, como se segue: "*whig* significa, no seu uso corrente, que o que aconteceu, aconteceu exatamente como tinha de acontecer." (Publicações Don Quixote, Lisboa, 1988). Tentando definir melhor esse termo, acrescentamos que, no contexto da obra de Rorty, *whiggish* é um adjetivo (derivado do substantivo *whig*) que significa 'tendencioso', 'viciado', 'olhado do ponto de vista de quem está falando'. Literalmente, (segundo Michaelis, Dicionário Ilustrado, Inglês-Português, Vol.II, 1975), - *whig* significa: 1. membro de um partido político, da história inglesa, favorável ao progresso e à reforma; 2. (E.U.A.) partidário da revolução contra a Inglaterra; (3) (E.U.A.) membro de um partido político, fundado em 1834, em oposição ao partido democrático. - *whiggish* significa 1. relativo ou pertencente ao partido dos *whigs*; 2. liberal.

[3] Em artigo de 1986, denominado "*Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation*", in Sture Allen, *Possible Worlds in Humanities, Arts, and Sciences* (Berlin, 1988), Kuhn trata da compreensão de crenças científicas antigas ou anômalas a uma comunidade e, aí, podemos conhecer melhor suas idéias de como são compreendidos os paradigmas numa escolha científica.

Aqui ele propõe que para se compreender crenças de culturas diferentes ou mais antigas, é preciso que se adquira o léxico daquelas culturas, que difere sistematicamente do léxico corrente, para que se possa ter acesso aos diferentes conjuntos de mundos possíveis. A simples tradução das idéias do outro paradigma não é suficiente; é necessário que se aprenda a língua de seu mundo.

Kuhn chega inclusive a esboçar uma teoria semântica: as comunidades definem e assimilam um uso literal para as metáforas, e esse uso tem que ser conhecido para se entender as metáforas. O significado de uma palavra é apreendido quando se sabe qual é o seu uso na comunicação entre os membros da comunidade linguística em que ela é usada, tendo-se em mente que seu significado nunca é individual, mas associado a outras palavras, no interior de um campo semântico. Os exemplos, idéias e práticas de uma comunidade - seu paradigma - ligam seu léxico com o real a que ele se refere; então,

aprender um léxico é apreender seu mundo.

Kuhn contrapõe essas suas idéias ao realismo de Putnam, que aplica a teoria da referência causal à História, considerando que um termo sempre tem um referente original. Para Kuhn, não há um momento original único, em que as coisas são 'batizadas', e que fornece exemplos canônicos para os usos posteriores de termos que se referem a essas coisas. O batismo (*dubbing*) e, sim, um processo que recorre várias vezes à História. A amostra tida como original pode, quando muito, iniciar a cadeia de batismo, mas não é privilegiada em relação ao processo restante. O conjunto de exemplos canônicos usados na transmissão do léxico muda com o passar do tempo.

"O ato de nomear, ou batizar (*dubbing*) e os procedimentos que o acompanham normalmente, fazem algo mais do que colocar o objeto batizado na mesma classe de outros membros de sua espécie. O objeto também é relacionado com outras espécies, sendo colocado não só numa categoria taxonômica, mas dentro de um sistema taxonômico. Um léxico que faz tais interrelações entre os termos necessariamente também inclui o conhecimento do mundo descrito por esses termos. Com o tempo e com novas demandas do léxico, pode haver condições que modifiquem a descrição.... (Kuhn, 1986, p. 315)

Ao tentar compreender idéias e crenças de épocas ou culturas diferentes, o historiador poderá se deparar com um léxico que apresente taxonomias não homólogas, estruturadas de maneira diferente em relação ao léxico atual: nesse caso, a tradução não é suficiente para que ele conheça tais idéias ou crenças - este é o caso em que se faz necessária a aprendizagem da linguagem, que deve levar em conta o seu campo semântico e todo o processo de batismo que os termos receberam na comunidade linguística em questão.

A leitura desse texto ajuda a esclarecer o processo todo de travar conhecimento com um paradigma, e permite que se vislumbre com mais clareza a possibilidade da conversão de um para outro paradigma.

[4] O termo *whiggish*, aqui, é usado por Rorty para qualificar as pretensões de neutralidade da epistemologia, que compreende a escolha de teorias na ciência como baseada em algoritmos neutros, tomando a próxima escolha como superior à antiga.

(As três citações que se seguem são feitas em Kuhn, 1973, "Objetividade, Juízo de Valor e Escolha Teórica", in Kuhn, 1977, *Essential Tension*, op.cit., p. 384)

[5] Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", in I. Lakatos and A. Musgrave, eds., *Criticism and The Growth of Knowledge* (Cambridge, 1970), pp. 91-195). A frase citada, que aparece na página 178, está em itálico no original.

[6] Dudley Shapere, "Meaning and Scientific Change", in R. D. Colodny. ed., *Mind and Cosmos: Essays in Contemporary Science and Philosophy*, University of Pittsburgh Series in the Philosophy of Science, vol. 3 (Pittsburgh, 1966), pp. 41-85. A citação encontra-se na p.67.

[7] Israel Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis, 1967), p.81, citado em Kuhn, 1977, p. 384.

[8] idem, p.84, citado em Rorty, 1980, p.326, em resposta à afirmação de Kuhn, citada na mesma página e reproduzida abaixo:

"Na aprendizagem de um paradigma, o cientista adquire, conjuntamente, teoria, métodos e padrões geralmente intrinsecamente misturados... Essa observação...fornece a nossa primeira indicação explícita de porque a escolha entre paradigmas rivais levanta regularmente questões que não podem ser resolvidas por critérios da ciência normal. Como no caso de padrões rivais, pode-se apenas respondê-las em termos de critérios externos à ciência normal e é esse recurso a critérios externos que torna revolucionários os debates entre paradigmas." (Kuhn, 1961, pp.108-109)

"A avaliação comparativa de paradigmas rivais é bastante plausível quando concebida como um processo deliberativo que ocorre num segundo nível de discurso... regulado, pelo menos em certo grau, por padrões partilhados apropriados a uma discussão de segunda ordem. A passagem acima citada sugere, entretanto, que é impossível se partilhar padrões de segunda ordem. Porque aceitar um paradigma é aceitar não apenas a teoria e os métodos, mas também os padrões que governam os critérios que servem para justificar o paradigma contra os seus rivais ... As diferenças entre paradigmas refletem-se, portanto, inevitavelmente mais acima, nas diferenças dos critérios no segundo nível. Segue-se daí, que cada paradigma é, na verdade, inevitavelmente auto-justificativo, e que os debates entre paradigmas devem carecer de objetividade: novamente, parece que somos levados de volta às conversões não racionais como caracterização final de mudanças de paradigmas dentro da comunidade da ciência."(Scheffler, 1967)

## Referências Bibliográficas

- (1) - RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.
- (2) - KUHN, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 2ª Edição, Ampliada, Chicago, 1970.
- (3) - KUHN, T. S., *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977.
- (4) - LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A., org., *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, Ed. Cultrix / Edusp, Sao Paulo, 1979. (traduzido de *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.
- (5) - SUPPE, F. , *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1977.
- (6) - KUHN, T.S., *Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designations* (1986), in Shure Allen, *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, Berlim, 1988.



### 3.1 - Observações Introdutórias

No primeiro capítulo apresentamos uma leitura do livro *Philosophy and the Mirror of Nature*, que nos fornece um esboço da crítica de Rorty à filosofia epistemologicamente centrada; no segundo, selecionamos um aspecto de sua crítica - aquele apoiado nas idéias de Kuhn - e nos propusemos a analisar o tipo de apropriação que Rorty faz das idéias kuhnianas, compreendendo melhor a forma como ele lida com os conceitos que usa para propor sua Filosofia Edificante.

Neste capítulo, vamos tentar esclarecer melhor quem é Rorty e qual o caminho que percorreu até escrever "*Philosophy and the Mirror of Nature*" (1979).

Estudante que, em 1951, quando Reichenbach publicava seu livro *The Rise of Scientific Philosophy*, iniciava-se na aprendizagem da filosofia analítica, Rorty viveu o processo de ascensão e decadência dessa filosofia e nos apresenta (1) sua compreensão do período da história da filosofia que vai da data mencionada a 1981.

Em 1981, ano em que Rorty faz uma revisão histórica da filosofia analítica, (portanto depois de ter escrito *Philosophy and the Mirror...*), muitos filósofos analíticos ainda acreditavam, diferentemente de Rorty, que a filosofia ainda era uma disciplina científica e não especulativa, que lidava com um conjunto de problemas identificáveis e duradouros, muito embora pudesse haver desacordos quanto à importância e prioridade de resolução desses problemas. Esses filósofos seriam os herdeiros da filosofia tal como vista por Reichenbach. Este, em *The Rise of Scientific Philosophy* (2), sustentava que os sistemas filosóficos até Kant expressavam a ciência de seu tempo e davam pseudo respostas aos problemas da época, já que não dispunham de melhores respostas; os sistemas do século XIX foram construídos numa época em que já começava uma filosofia melhor, graças às descobertas filosóficas imanentes à ciência da época, embora isso tenha sido ignorado por filósofos como Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Spencer e Bergson. Reichenbach os considera representantes de uma tradição filosófica que não tem mais lugar depois do aparecimento do que ele chama de a verdadeira filosofia, a filosofia científica.

Nessa visão de filosofia científica, o estudo da linguagem e da história da filosofia perdem importância para o estudo da lógica. Os filósofos da época se julgavam os participantes felizardos do nascimento da Idade da Análise e se orgulhavam de "aprender os métodos de precisão das ciências matemáticas e experimentar a felicidade de demonstrar as leis da natureza pela verificação de todas as suas conseqüências" (Reichenbach, 1951, p. 308). Julgavam que ora se iniciava uma era de cooperação, trabalho em equipe e acordo quanto aos resultados obtidos, sem precedentes na história, o que acrescentaria blocos sólidos ao edifício do conhecimento.

Rorty, como outros estudantes de filosofia de sua época, tiveram na obra de Reichenbach uma história da tradição filosófica, da filosofia enquanto disciplina especulativa, depois superada por uma forma de fazer filosofia que emanava diretamente da ciência sendo, portanto, uma disciplina exata, baseada na lógica e não em especulações. Essa construção da história tal como Reichenbach a fez foi possível, segundo Rorty, porque o autor selecionou os problemas filosóficos que apontavam para esse tipo de visão. Diz Rorty: "Se se quer interpretar a filosofia como uma tentativa de compreender a natureza da ciência natural, que floresceu quando a ciência natural floresceu, e que teve uma realização satisfatória quando as ciências se tornaram 'maduras', tem-se que considerar 'problemas de filosofia' aqueles que foram formulados de maneira clara pela primeira vez nos séculos XVII e XVIII - período em que o fenômeno da Nova Ciência era o principal objeto de atenção dos filósofos. Esses problemas eram principalmente sobre a natureza e a possibilidade do conhecimento científico, os problemas epistemológicos" (Rorty, 1981, p. 212). E, para Rorty, quem identifica a filosofia com esses problemas, como Reichenbach, julga que os gregos e os filósofos medievais não conseguiram formulá-los claramente, pelo estado primitivo da ciência antes de 1600, pondo de lado como não filosófico e ideológico o interesse dos gregos pela política e poesia e dos cristãos por Deus.

Mas a história de Reichenbach não pode ser escrita por muito tempo, segundo Rorty, já que ela considerava todas as doutrinas positivistas que nos trinta anos que se seguiram a seu livro foram desmanteladas por Wittgenstein, Quine, Sellars e Kuhn. Mesmo assim, muitos filósofos analíticos continuam fazendo valer as idéias básicas dessa história. Porque, mesmo convencidos por Kuhn de que a ciência não é tão metódica quanto pensávamos e por Quine de que muitas das 'descobertas filosóficas' são dogmas, esses filósofos acreditam que a filosofia se tornou mais científica.

Rorty considera a visão que a maior parte dos filósofos analíticos têm da filosofia, enquanto definição contextual, tão boa quanto a que toma 'filosofia' como um conjunto de programas de pesquisa, ou um setor autônomo da cultura; concorda com a crítica reichenbachiana à filosofia de Kant, que julga ter apresentado os problemas filosóficos verdadeiros, e desconsidera a fenomenologia clássica de Husserl, Bergson, Whitehead, Dewey de *Experience and Nature* e James de *Radical Empiricism* e o realismo epistemológico do neo-tomismo.

Ele critica as teorias filosóficas que se consideram as verdadeiras e únicas e valoriza Reichenbach e o Positivismo Lógico por terem criticado os sistemas filosóficos que pretendiam ser cada um o verdadeiro caminho para a filosofia.

Mostra o aspecto relativista da filosofia, dizendo que na época do positivismo lógico, a filosofia vivia um momento em que preenchia todas as condições para ser uma

disciplina 'normal', no sentido kuhniano: ela trabalhava com determinados problemas considerados consensualmente como os problemas filosóficos que recebiam soluções também consensuais - como o trabalho de Russell sobre as descrições definidas, o de Frege sobre o significado e a referência, e o de Tarski sobre a questão da verdade. Às pessoas envolvidas com a filosofia dessa época, parecia que agora tinha sido encontrado o verdadeiro caminho de investigação da verdadeira filosofia. Mas essa idéia não era correta: com o tempo, o campo de investigação, os métodos e as formas de resolução vigentes na filosofia foram tendo que ser alterados. Houve vários momentos em que os filósofos pensavam estar no caminho certo e que podiam vislumbrar um futuro para a disciplina, mas todos esses momentos de clareza se apagaram.

Em 1981, o campo da filosofia se assemelhava a uma 'selva' de programas de pesquisa em competição, programas que iam tendo duração cada vez mais curta; nas áreas 'centrais' da filosofia analítica - a epistemologia, a filosofia da linguagem e a metafísica - havia tantos paradigmas quantos eram os principais departamentos de filosofia. Não havia mais consenso sobre quais eram os problemas com que a filosofia deveria trabalhar e quase todos os filósofos eram 'mais ou menos analíticos'.

O caminho de Rorty é bem diverso do desses filósofos 'mais ou menos' analíticos: ele recebe a formação na época em que a filosofia analítica ocupava um lugar privilegiado na vida acadêmica dos Estados Unidos. Em 1967, edita *The Linguistic Turn* (3), em que fez uma introdução e selecionou os artigos que o compõem, com o objetivo de expor uma antologia que mostrasse as várias maneiras como os filósofos da linguagem estavam vendo a filosofia e o método filosófico nos últimos trinta e cinco anos. Apresenta textos de filósofos positivistas lógicos e filósofos lingüistas (como ele os chama), que nos dão uma idéia do momento revolucionário que a filosofia viveu com a virada lingüística e questiona qual o sentido dela, se, mesmo no interior da filosofia lingüística há muita polêmica, especialmente quanto a com que tipo de linguagem deve a filosofia trabalhar: a ordinária ou uma ideal.

A virada lingüística é uma visão que propõe que "os problemas filosóficos são problemas que podem ser resolvidos (ou dissolvidos) se a linguagem for reformada ou se se compreender melhor a linguagem que se usa". Essa visão tem seus oponentes, que a interpretam como "uma doença de nossas almas, uma revolta contra a própria razão". (Rorty, 1967, p.3 - os dois trechos citados)

Rorty mostra que assim têm se dado as revoluções na história da filosofia: os proponentes de novas idéias revoltam-se contra as práticas dos filósofos seus antecessores, propondo um novo sistema filosófico, este sim, capaz de transformar a filosofia numa disciplina que lide com o conhecimento e não com opiniões. Assim foi com Descartes, Kant, Husserl, Hegel e Wittgenstein: eles estavam desgostosos pelo fato de os

filósofos discutirem os mesmos assuntos infindavelmente e cada um deles propôs um método, uma nova maneira de ver a filosofia. Mas todas as revoluções do passado falharam na pretensão de 'resolver' o problema da filosofia. "As tentativas de substituir a opinião pelo conhecimento esbarram no fato de que o que conta como conhecimento filosófico parece ser uma questão de opinião". (Rorty, 1967, p.2)

Nesse texto que trata da virada lingüística, a preocupação maior é sobre o alcance dessa proposta nova - se ela é definitiva ou se não passa de mais uma das teorias que vem e vão na história da filosofia, isto è, se ela não terá o mesmo desfecho que as revoluções científicas anteriores. Se o fato de a filosofia não poder ser estritamente científica, mas ter uma função crítica e dialética, implica que ela tenha chegado ao fim, que se tenha que pensar na possibilidade de uma cultura pós-filosófica. Rorty chega à conclusão de que embora seja cedo para essa avaliação, há seis possibilidades de pensar o futuro da filosofia: que ela tome o caminho proposto por Husserl, a fenomenologia; ou aquele proposto por Heidegger; ou o de Waisman, em que haveria sistemas, não de descrição da natureza das coisas, mas de sugestões de como se falar; ou o caminho de Wittgenstein das Investigações Filosóficas, em que se pensa numa cultura pós-filosófica; ou o de Austin; ou, finalmente, um futuro semelhante às idéias de Strawson. O que essa antologia nos adianta, segundo ele, é que as disputas metafisológicas do futuro se darão entre a filosofia como proposta e a filosofia como descoberta.

A virada lingüística conscientiza os filósofos de que a filosofia vive sob tensão entre as artes por um lado e a ciência por outro. Mas o que ocorreu de mais importante nesses últimos trinta anos, para Rorty, não foi a virada lingüística em si, e sim um repensar radical de certas dificuldades epistemológicas que têm perturbado os filósofos desde Platão e Aristóteles. Essas dificuldades desapareceriam se não se concebesse "o conhecimento como algo 'imediatamente dado' à mente, sendo 'mente' concebida como um tipo de 'olho imaterial', e 'imediatamente' significando 'sem a mediação da linguagem'". (Rorty, 1967,p.39)

Na análise que Rorty faz das conseqüências da virada lingüística podemos já perceber sinais da argumentação que baseou seu trabalho em *Philosophy and the Mirror...*: a concepção de conhecimento como espelhamento e da mente como espelho que tem acesso privilegiado ao imediatamente dado pela natureza externa e pelo interior do próprio sujeito, o que justifica a necessidade de uma disciplina - a filosofia - que compreende os fundamentos do conhecimento, na medida em que estuda o homem e seus processos mentais ou atividades de representação que tornam possível o conhecimento. Também aparece já nessa sua obra a idéia do caráter relativista da filosofia. Além disso, o lugar privilegiado que ele dá a Sartre, Dewey, Heidegger e Wittgenstein, nos adianta sobre sua tendência a uma visão humanista e pragmática, que tira a filosofia de seu papel de alicerce da cultura.

Thomas McCarthy (4) fala da característica marcante de Rorty como aquele filósofo que passa de adepto a crítico da filosofia analítica, que, "depois de ser um membro altamente respeitado no *establishment* filosófico nos anos 70, tornou-se seu crítico revolucionário. Depois de ter lecionado durante anos em Princeton, uma das cidadelas da filosofia analítica, e depois de ter editado um volume extraordinariamente influente documentando a "virada lingüística" na filosofia analítica, tornou-se seu crítico nativo mais eficiente. Ao mesmo tempo, ele absorveu em sua crítica as principais linhas do pensamento continental desde Hegel a Heidegger e Habermas. Rorty é ímpar em seu domínio das duas culturas filosóficas..."(pp.357-358)

Rorty, portanto, sai do domínio restrito da filosofia analítica e dos Estados Unidos da América do Norte, para visitar as idéias do continente europeu, o que faz com que suas idéias e críticas saiam do escopo da cultura científica e se localizem numa cultura mais literária.

### **3.2 - Nem Idealismo nem Realismo - O Neo-Pragmatismo de Rorty**

De modo geral, o pragmatismo tem sido considerado como um movimento filosófico que teve sua importância no começo do século, nos Estados Unidos da América do Norte e que depois teria se dissolvido enquanto teoria, imprimindo mudanças conceituais na filosofia, sendo incorporado à filosofia analítica, na medida em que sugeria correções holísticas ao empirismo lógico.

O pragmatismo (especialmente de James e Dewey), tal como Rorty o vê (5), é a teoria que critica a tentativa, comum a Kant, Russell, Husserl e C. I. Lewis, de transformar a filosofia numa disciplina fundacional, tendo nela um contexto não histórico que avaliaria os outros discursos e os colocaria em seu devido lugar.

James e Dewey nos E.U.A. e Nietzsche e Heidegger na Europa, reagiram à tentativa de colocar a filosofia como alicerce de nossa cultura e os dois primeiros, diferentemente dos últimos, não rejeitaram a comunidade intelectual secular, nem a escolha do cientista como exemplo moral, ou a civilização tecnológica criada pela ciência. Conclamaram-nos a desistir da noção de fundar nossa cultura e nossa vida moral, política e religiosa em bases filosóficas, da busca cartesiana da certeza e de aspirar a que a filosofia acadêmica seja um tribunal da razão pura.

Rorty (6) caracteriza o pragmatismo como aquela doutrina que: a) é contra o essencialismo aplicado às noções de 'verdade', 'conhecimento', 'linguagem', 'moralidade', ou a quaisquer outras noções filosóficas; b) acredita que não há diferença epistemológica entre a 'verdade sobre o que deveria ser' e 'a verdade sobre o que é', nem diferença

metafísica entre fato e valor, ou diferença metodológica entre moralidade e ciência; c) acredita que não há limites para o inquirido, a não ser os da própria conversação: não é a natureza dos objetos, da mente ou da linguagem que impõe limites ao inquirido filosófico, mas eles são postos pelos participantes da investigação. Não somos como máquinas programadas por Deus, pela evolução ou qualquer outra instância e nem filosofia é aquilo que nos permite conhecer nosso próprio programa.

Para o pragmatismo, não é necessária uma teoria sobre a verdade. Verdade é apenas o nome de uma propriedade comum a todas as declarações verdadeiras. A tentativa de isolar a Verdade e o Bem é identificada com a história do gênero literário iniciado por Platão - a Filosofia.

A crítica do pragmatismo se volta tanto para o platonismo como para o positivismo. Rorty chama de 'Filosofia' essas doutrinas, que buscam a Verdade ou a Bondade e de 'filosofia' (com letra minúscula) as idéias do pragmatismo, que se opõe à pretensão de fundar a cultura. A concepção de 'filosofia', para o pragmatismo, é aquela sugerida por Sellars, enquanto disciplina que tenta ver como as coisas se relacionam.

Para Rorty, a concepção pragmática de James sobre a verdade, que considera a utilidade ou a adequação da crença, vem refletir uma honestidade conseqüente à falha do essencialismo. É, portanto, uma teoria crítica sobre a verdade. Comentando o neo-pragmatismo de Rorty, James Risser (7) salienta que "na definição de W. James de verdade o ponto é exatamente que não há utilidade em se afirmar que a verdade é correspondência com a realidade. Em qualquer correspondência - quando emparelhamos pequenas porções de linguagem com pequenas porções do mundo - não esclarecemos sobre porque é bom que acreditemos nas verdades ou isso não nos oferece qualquer pista do porque, ou se, nossa visão atual do mundo é... aquela que deveríamos ter. Dewey, da mesma maneira, argumentaria que não é uma questão de saber se estamos certos, mas de o que aconteceria se acreditássemos nisso. Quando me pergunto o que é isso que Marx ilustrou, pintou, com maior exatidão que Machiavel, o vocabulário da teoria, o termo "ilustrar", me parece falho, pois nesse caso a terminologia muda e se fala em 'conveniência', 'probabilidade' e 'obtenção do que se quer'. Conseqüentemente, se temos algo útil a dizer sobre a verdade devemos usar o vocabulário da prática e não o da teoria." (p. 276-277)

Mas, criticando a tradição, o pragmatismo não tem a intenção de propor um novo conjunto de respostas às questões colocadas pelos platônicos e pelos positivistas, mas apenas mostrar que não devemos mais nos preocupar com as questões de Platão ou de Kant: sua proposta é que se mude de assunto. Exatamente como ocorreu quando a cultura secular ocupou o lugar da religião: os secularistas não queriam propor outras teorias sobre a natureza de Deus, mas simplesmente pensavam que essa preocupação não nos levaria

a lugar algum. Eles duvidavam que o vocabulário da teologia devesse continuar sendo usado.

O pragmatismo, ou 'behaviorismo epistemológico', como Rorty prefere chamá-lo, explica a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite afirmar, já que vê a verdade como aquilo que importa que acreditemos. A verdade e o conhecimento não são julgados por padrões neutros e atemporais, mas por padrões de inquiridos de nosso tempo. Não há, para o pragmatismo, uma maneira de nos colocarmos fora de nossas convicções e da nossa linguagem. A crítica da nossa cultura é sempre fragmentária e parcial. A epistemologia, enquanto busca de comensuração, já não tem mais sentido.

A concepção pragmática de racionalidade altera a idéia da especificidade das diferentes áreas do conhecimento. Em "Method, Social Science and Social Hope" (8), Rorty argumenta que livrando-nos da noção de 'objetividade' e 'método científico' seremos capazes de ver as ciências sociais num continuum em relação à literatura. Rorty acha que isso é consistente com o pragmatismo de Dewey, que enfatiza a importância moral das ciências sociais; nesse contexto, a meta é interpretar outras pessoas para nós e, assim, alargar e aprofundar nosso senso de comunidade.

Rorty ressalta a importância das idéias do pragmatismo como crítica ao pensamento do século XIX, que, infiltrando-se na filosofia analítica, possibilitou que esta se transcendesse e se cancelasse. Autores como Quine, Kuhn, Sellars, Wittgenstein e Davidson foram dismantando as idéias do positivismo, eliminando as distinções entre o semântico e o pragmático, o analítico e o sintético, o lingüístico e o empírico, a teoria e a observação, o esquema e o conteúdo. A Filosofia, como busca do significado, ou como tentativa de afirmar como a linguagem se relaciona com o mundo, ou o que faz com que certas sentenças ou ações racionais sejam verdadeiras, passa a ser impossível. Agora, o que se faz é filosofia, sem pretensões fundantes, numa perspectiva pragmática.

A originalidade do neo-pragmatismo de Rorty é a ênfase na filosofia enquanto discurso que faz parte da conversação da humanidade, discurso este que não busca a verdade, mas oferece maneiras de se chegar a pontos de acordo entre os participantes, trazendo para a cena de discussão aspectos desconhecidos, novas maneiras de falar, de modo que a conversa se enriqueça e eduque os participantes. A meta não é só se chegar a pontos comuns, mas propiciar que as pessoas se conheçam, se aculturem encontrando outras pessoas e outros valores. [1]

As práticas sociais e as necessidades do momento estabelecem e delimitam os critérios para a discussão, a tomada de decisões e a atuação na comunidade.

A filosofia, com Rorty, além de participar de discussões sobre questões de conhecimento, por tomar esse conhecimento muito mais como uma relação eu-tu ( ou entre pessoas que falam sobre o mundo) do que entre eu e o mundo, edifica a pessoa. Ela resgata seu papel na formação moral do homem. É este o sentido da Filosofia Edificante.

### 3.3 - A Filosofia Edificante

Em *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980, Rorty analisa que a tradição filosófica ocidental tem considerado o conhecimento como atividade paradigmática para o resto da cultura e que os filósofos têm elaborado sistemas de explicação do conhecimento. Na história do pensamento ocidental ocorreram revoluções , motivadas por novos feitos cognitivos, o que provocou mudanças nos sistemas de interpretação do conhecer de tempos em tempos, exigindo que a cada alteração desse tipo se reformassem todo o inquérito e toda a cultura segundo o novo modelo, "permitindo que a objetividade e a racionalidade prevalecessem em áreas anteriormente obscurecidas pelas convenções, superstições e falta de uma compreensão epistemológica adequada da capacidade de o homem representar corretamente a natureza". (p. 367).

Na periferia da história da filosofia têm havido filósofos que desconfiam que o conhecimento, tal como tem sido concebido pela tradição, deva servir de alicerce para a cultura e que o homem seja essencialmente um conhecedor de essências. Rorty cita Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James e Heidegger e Wittgenstein em seus mais recentes trabalhos, como esse tipo de filósofos, que ele denomina periféricos. Duvidam do progresso implícito nas mudanças de doutrinas filosóficas na história, consideram a verdade de nossas convicções como conformidade às normas do momento e têm a compreensão historicista de que a "superstição" desse século foi o triunfo da razão do século passado e de que o vocabulário que usamos para falar de nossa mais recente realização científica não expressa essências, mas é uma das muitas maneiras de se descrever o mundo.

Os filósofos periféricos são críticos e suas idéias reativas e terapêuticas; elas só têm sentido quando pensadas em relação aos sistemas que querem destruir.

A Filosofia Edificante de Rorty é um tipo de filosofia periférica, que surge para destruir, ou melhor, para desconstruir, como ele diz, a tradição filosófica cartesiana que toma o conhecimento como visão, como espelhamento da realidade. Ela é crítica. Não propõe corretivos para os sistemas vigentes ou a substituição dos atuais por outros, como as filosofias revolucionárias. Propõe novas maneiras de se falar, novos vocabulários. Propõe, enfim, que se mude de assunto.

Mas a própria definição de filósofo, desde Platão, não se adequa à concepção rortyana, uma vez que o filósofo foi originalmente definido em oposição ao poeta; o filósofo dá argumentos, justifica suas idéias e o filósofo edificante não argumenta, mas oferece sátiras, paródias, aforismas.

A Filosofia Edificante, enquanto síntese de críticas de pensadores periféricos como Heidegger e Wittgenstein, desacreditando da possibilidade da epistemologia e, portanto, da filosofia como fundamento da cultura, coloca em questão toda a tradição filosófica até o momento. Ela não propõe um novo sistema filosófico, mas um jeito de filosofar que dê conta de desconstruir a tradição. Rorty escolhe a hermenêutica, proposta por Gadamer (9) como forma de lidar com as idéias, para se assegurar de que o lugar da epistemologia não será preenchido e a filosofia não buscará a comensuração de discursos. [2]

A Filosofia Edificante, não buscando fundamentos, mas possibilitando a conversação da humanidade, consiste, então, no 'remédio' contra a 'doença' que a epistemologia tem causado à humanidade, limitando e até impedindo os discursos, em nome da busca da verdade; agora, a meta não mais está além do homem, mas o inclui - o homem, agora, pode conhecer se conhecendo, se edificando, tornando-se educado. O conceito de *Bildung*, tomado de Gadamer e Heidegger, define a prioridade da Filosofia Edificante. O homem se torna *gebildet* não apenas conhecendo e assumindo os resultados das ciências naturais normais do momento; ele precisa conviver com um senso de relatividade dos vocabulários descritivos de vários períodos, tradições e ocorrências históricas - isso é importante para a tradição humanista. "Dado esse senso de relatividade, não podemos tomar a noção de 'essência' seriamente, nem a noção da tarefa do homem como a representação exata de essências." (Rorty, 1980, pp.362, 363)

Gadamer (9), define *Bildung* como cultura, numa dimensão profunda, "que designa primariamente a maneira propriamente humana de desenvolver seus talentos e capacidades naturais" (p.11), mas que na verdade transcende o mero cultivo de talentos dados, já que ela não tem um fim em si mesma e consiste numa idéia histórica genuína, com um caráter de 'preservação' e memória. O caráter geral de *Bildung* é "manter-se aberto ao que é o outro, a pontos de vista mais universais. Implica num senso geral de proporção e distância em relação a si mesmo, sendo, portanto, capaz de alcançar a universalidade. Distanciar-se de si mesmo e de seus propósitos privados, significa olhar para isso da maneira como os outros o vêem." (p.17) A educação, nessa concepção, começa por um processo de aculturação.

Rorty elege o termo "edificação" para caracterizar o processo de o homem se tornar educado, ou *gebildet*, inserindo-se na conversação da humanidade e não só de seu tempo, não só interessado no discurso normal, mas, e especialmente, no projeto de "encontrar maneiras novas, melhores, mais interessantes e mais frutíferas de falar. A

tentativa de nos edificar (a nós e aos outros) pode consistir na atividade hermenêutica de fazer conexões entre a nossa cultura e alguma cultura exótica ou período histórico, ou entre nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir objetivos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas ela também pode consistir da atividade 'poética' de pensar tais objetivos novos, novas palavras ou novas disciplinas no caminho inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar nosso meio familiar nos termos não familiares de nossas novas invenções." (Rorty, 1980, p.360)

Edificar-se, portanto, não é construir, inserir-se em sistemas e programas de pesquisas, mas participar de discursos anormais, que façam as pessoas sair de si mesmas e as ajudem a se tornar novos seres.

A filosofia passa a ter um papel outro que não o de fundamentar a cultura, mas de garantir que a humanidade se envolva em discursos que a enriqueçam e transformem; o filósofo, não mais um guardião da racionalidade, passa a ser um dos participantes da conversa que ocorre na trama da cultura, que, por sua formação, pode lidar com os discursos de modo a garantir que a conversação prossiga, considerando a tradição e o momento atual, tanto em seus discursos normais como nos anormais.

Sendo a filosofia nada além de uma voz na conversação da humanidade, a "sabedoria se resume na capacidade de sustentar uma conversação e ser capaz de assimilar as diversas esferas do discurso (sem torná-las comensuráveis) de modo que possamos nos livrar de vocabulários ultrapassados, a fim de encontrar maneiras 'novas, melhores, mais intrigantes e mais frutíferas de falar' (Rorty, 1980, p.360). Entrar numa conversação é comparável a adquirir uma nova virtude (*phronesis*), que não é absolutamente uma questão de 'demonstração'... A hermenêutica, como a *phronesis* [3] é precisamente essa afirmação sobre a impossibilidade de se descobrir fundamentos últimos. ... O anti-essencialismo da hermenêutica quer eliminar a metáfora de sermos capazes de olhar para o mundo como se estivessemos espiando através do buraco da fechadura de uma porta."(7) (p. 280)

### 3.4 - O Humanismo de Rorty

Nas duas principais tradições da história da filosofia no ocidente - a Analítica e a Continental - houve, no início do século, movimentos críticos que provocaram uma 'pragmatização' gradual das idéias filosóficas.

Da parte da Filosofia Analítica, como já dissemos, com a 'virada lingüística' esta se pragmatizou, superando-se e se cancelando: Wittgenstein, Quine, Sellars e Davidson, atacando as distinções entre classes de sentenças, derrubaram a esperança de ubiqüidade

da linguagem e da possibilidade de a Filosofia da Linguagem fazer o papel da epistemologia. Isso também ocorreu com a Filosofia Continental.

No início do século, Russell tentou tornar a filosofia uma disciplina exata, resgatando seu espírito matemático e anunciando que a lógica era a essência da filosofia. Já Husserl descobriu as 'essências', ou aspectos puramente formais do mundo. Ambos buscavam o rigor, a pureza e a seriedade na filosofia. Instalou-se, de um lado, o Positivismo Lógico e, de outro, a Fenomenologia.

"Mas, os seguidores heréticos de Husserl (Sartre e Heidegger) e os seguidores heréticos de Russell (Sellars e Quine), questionaram a possibilidade da verdade apodítica, tal como Hegel fizera com Kant. A fenomenologia gradualmente se transformou no que Husserl chamou de 'mera antropologia', e a epistemologia 'analítica' (isto é, a filosofia da ciência), tornou-se cada vez mais historicista e cada vez menos 'lógica' (como em Hanson, Kuhn, Harré e Hesse)." (Rorty, 1980, pp. 167-168)

Tanto a crítica dos pragmatistas como a de Sartre e Heidegger caminham paralelamente e o resultado é que a filosofia pós-positivista, ou o pragmatismo, assemelha-se à tradição Nietzsche - Heidegger - Derrida, na medida em que ambas começaram com a crítica ao platonismo e chegaram a uma crítica da Filosofia como tal.

Na verdade, os filósofos, num movimento de crítica e superação da filosofia especulativa e depois da filosofia científica, chegaram a um ponto entre um passado repudiado e um futuro pos-filosófico.

Embora tenha havido uma resistência a esse movimento pragmatista nas duas tradições, por parte do realismo e do idealismo, a filosofia se viu ameaçada, já que seu alicerce tinha sido abalado.

A cultura e a humanidade de uma maneira geral ficam entregues a seu próprio destino: não há algo sobrenatural ou divino, ou acima da condição humana que lhe defina a racionalidade, a moralidade, a verdade.

A filosofia Edificante, proposta por Rorty, surge nesse momento de desamparo, em que o paradigma tradicional é questionado. Ela é uma filosofia reativa, terapêutica mesmo, que vem propor uma forma de não permitir que a filosofia novamente se reconstitua como fundacional, como epistemologia.

Baseando-se na idéia de incomensurabilidade de discursos e da impossibilidade da epistemologia, Rorty sugere a hermenêutica como a maneira de se lidar com os discursos, para se garantir que a epistemologia não seja substituída.

A hermenêutica gadameriana adotada por Rorty desiste da concepção clássica de homem enquanto 'essência descobridora de essências', ligada a 'conhecimento', e atrela o conceito de homem ao de *Bildung*, que significa 'educação', 'auto-formação'.

Lidando com os discursos numa perspectiva hermenêutica, Rorty coloca o conhecimento objetivo no mesmo nível de outros projetos humanos. A filosofia desloca e amplia seu campo de ação. O homem não só conhece e constrói a cultura, como se educa.

A forma de a Filosofia Edificante de Rorty ver o homem e seu projeto no mundo envolve, além do conceito de *Bildung* de Gadamer, a visão existencialista de Sartre e o caráter historicista de Heidegger.

Na visão historicista, existencialista e humanista de Rorty, 'conhecer' deixa de ser calcado na crença de que a realidade nos é dada, nos surpreende, a nós, homens dotados de uma mente que espelha o real e da qual temos consciência; ele concorda com Sartre que essa imagem de homem corresponde à própria imagem de Deus ou de uma máquina. Isso é fugir à condição humana. Buscando a comensuração, reduzindo os discursos e não considerando as diversas contribuições à conversação, estamos congelando a cultura e desumanizando o homem. "Ver a manutenção da conversação como um objetivo suficiente para a filosofia, ver a sabedoria como consistindo na capacidade de sustentar uma conversação, é ver os seres humanos mais como geradores de novas descrições do que como seres que esperam ser capazes de descrever com exatidão. Ver o objetivo da filosofia como sendo a verdade - nomeadamente a verdade sobre os termos que fornecem a comensuração última de todos os inquiridos e atividades humanas - é ver os seres humanos mais como objetos do que como sujeitos, mais como existindo *en soi* do que tanto *en soi* como *pour soi* simultaneamente, como objetos descritos e sujeitos descreventes. Pensar que a filosofia nos permitirá ver o sujeito descrevente como sendo ele mesmo uma espécie de objeto descrito é pensar que todas as descrições possíveis podem se tornar comensuráveis com a ajuda de um único vocabulário descritivo: o da própria filosofia. Pois, somente se tivéssemos uma noção tal como a de descrição universal, poderíamos identificar seres humanos sob-uma-dada-descrição com a "essência" do homem. Somente com uma tal noção faria sentido a de o homem ter uma essência, fosse ou não essa essência concebida como conhecer essências. Então, nem mesmo se dizendo que o homem é sujeito e objeto, *pour soi* e *en soi*, se está apreendendo nossa essência. Não escapamos do platonismo dizendo que nossa 'essência é não termos essência', se tentamos então usar esse 'insight' como base para uma tentativa construtiva e sistemática de descobrir novas verdades sobre os seres humanos." (Rorty, 1980, p.378)

A filosofia de Rorty é reativa, desconstrutiva, terapêutica, tal como o existencialismo. Sartre, em *O Existencialismo é um Humanismo* (10), define 'humanismo'

de um modo adequado ao sentido em que Rorty o usa. "Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem - não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação - e da subjetividade no sentido em que o homem não está fechado em si mesmo mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que no abandono que ele decidirá de si; e porque mostramos que isso não se decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim - que é tal libertação, tal realização particular - que o homem se realizará precisamente como ser humano." (p. 27)

A filosofia humanista faz uma opção: ela não foge ao caráter contingente da existência humana, mas o aceita como ponto de partida para as realizações intelectuais do homem. Aceitar essa contingência, para Rorty, é aceitar nossa herança humana e a conversação com nossos semelhantes como única fonte de orientação. Tentar fugir a essa contingência é ter a esperança de se tornar uma máquina adequadamente programada: esta foi a esperança do pensamento de Platão, indo além do aparente; " os cristãos esperavam conseguir isso ouvindo a voz de Deus no coração e os cartesianos, limpando a mente e buscando o indubitável. Desde Kant, os filósofos esperavam conseguir isso, encontrando a estrutura *a priori* de qualquer inquérito, linguagem, ou forma de vida social possíveis."(6) (p.166)

Renunciando à esperança de negar o caráter contingente da existência humana, iremos perder o que Nietzsche chamou de 'o conforto metafísico', mas ganhar um senso renovado de comunidade, segundo Rorty, já que "nossa identificação com nossa comunidade - nossa sociedade, nossa tradição política, nossa herança intelectual - é fortalecida quando vemos essa comunidade como nossa e não da natureza, feita, e não descoberta, uma dentre muitas que os homens fizeram" (6)( p.166). Os pragmatistas ressaltam que o que importa é nossa lealdade aos outros seres humanos e não a busca da verdade. Rorty diz que James, inclusive, contestando realistas e idealistas, afirma que nossa glória consiste em participar de projetos humanos falíveis e transitórios e não na obediência a limites não humanos.

James Risser (7) diz que o apelo de Rorty à 'conversação da humanidade' deve ser entendido no sentido de conhecimento como *phronesis* e que a "convergência de pragmatismo e hermenêutica é sustentada por uma reflexão sobre o problema da vida social, uma reflexão que levaria nosso conhecimento a gerar o "acordo mútuo em que nós próprios existimos". Enfim, é uma questão da comunidade humana. Em seu ensaio "What is Practice?"(11), Gadamer escreve: "A prática é se conduzir e agir em solidariedade. Solidariedade, entretanto, é a condição e a base decisivas de toda razão social." ... Gadamer e Rorty pensam que a comunidade humana só pode ser conseguida se ficarmos

vigilantes contra a substituição de *phronesis* por *theoria*." (7) (p.287)

### 3.5 - Uma Cultura Pós-Filosófica

No início deste capítulo mostramos como Rorty compreende a história da filosofia e vimos que ele ressalta o fato de ter havido uma pragmatização da filosofia não só na corrente analítica como na continental. Ele mostra que por trás da sempre proclamada cisão entre as duas tradições, havia o mesmo tipo de concepção que separava a antiga filosofia 'humanística' (do tipo da de Dewey e Whitehead) do positivismo: a concepção que o intelectual secular tem de si mesmo.

Até Kant, o intelectual julgava o conhecimento advindo das ciências naturais como o ponto mais importante de sua vida. No século XIX, "intelectuais como Huxley, Clifford e Pierce, viam o respeito pela verdade científica como a maior virtude do homem, o equivalente moral do amor de Cristo e do temor a Deus. Essas figuras do século XIX eram os heróis de Reichenbach. Mas o século XIX também viu ascender um novo tipo de intelectual secular, que tinha perdido a fé na ciência de maneira tão radical como o Iluminismo tinha perdido a fé em Deus. Carlyle e Henry Adams são exemplos deste novo tipo de intelectual, tipo cuja consciência é dominada pelo senso de contingência da história, contingência do vocabulário que ele próprio está usando. ...Ele vê a religião 'da ciência' ou 'da humanidade' como tão ilusória como a velha religião." (2) (pp.228-229)

Rorty diz que essa cisão entre dois tipos de concepção de intelectual, no nosso século, tornou-se mais profunda e que foi trabalhada por Snow em *As Duas Culturas* (12). Diz Snow: "Parece-me que a vida intelectual de toda a sociedade do Ocidente tem se dividido, de forma crescente, em dois grupos polares. ... Dois grupos polares: num polo temos os intelectuais literários, que, incidentalmente, enquanto ninguém reparava neles, designavam a si mesmos por 'intelectuais', como se não houvesse outros. ... No outro, cientistas, e, como mais representativos, cientistas físicos. Entre os dois, um abismo de incompreensão mútua. ... Cada um deles tem do outro uma curiosa idéia falseada. As suas atitudes são tão diferentes que, mesmo no plano emocional, pouco têm em comum. ... Os não cientistas têm a impressão de que os cientistas são superficialmente otimistas, desconhecendo a condição humana. Por outro lado, os cientistas crêem que os intelectuais literários sofrem de uma ausência total de previsão". (pp. 13, 14 e 15)

Snow analisa as características das atividades dos dois grupos e observa que são muitas as razões da existência dessas duas culturas, a científica e a literária; algumas se enraizam em histórias sociais, outras em histórias pessoais, ou mesmo na dinâmica interna das próprias espécies diferentes de atividade mental. Embora seu objetivo na análise das duas culturas seja distinto do de Rorty, é importante a caracterização que ele faz das duas.

Rorty salienta exatamente o mesmo aspecto que Snow enfatiza: o abismo que separa as duas concepções. Os filósofos analíticos falam do irracionalismo dos departamentos de literatura e os filósofos continentais acusam o trabalho da filosofia analítica por não ter importância humana. Rorty menciona que nos EUA, quando a filosofia analítica estava no seu auge, julgava-se 'higiene intelectual' não se ler os livros de Derrida e Foucault, o que criou um problema prático nas universidades americanas: "Quem vai ensinar sobre Hegel?" (2) (p.224) Os discursos das duas maneiras de conceber o que é o filósofo e a filosofia são incomensuráveis. São duas formas de ver o mundo.

Rorty propõe-se a ir além dessa cisão, esclarecendo que ela se dá muito mais pela imagem que o filósofo tem de si e do seu trabalho do que por questões políticas.

Em artigo de 1981 (13), Rorty traça um caminho desde Berkley, passando por Kant até Harold Bloom, desde o idealismo metafísico até o textualismo, mostrando como foi se delineando a cultura literária, em substituição à científica.[4]

"A sugestão de Kant de que o uso do vocabulário da ciência era simplesmente uma das boas coisas que os seres humanos podiam fazer, foi um primeiro passo, absolutamente crucial para tornar uma cultura secular, não científica, respeitável. A explicação de Hegel sobre o que tal cultura podia oferecer, ou seja, o sentido histórico da relatividade de princípios e vocabulários para um lugar e uma época, o sentido romântico de que tudo pode ser mudado falando-se em novos termos - foi o segundo passo, não menos necessário. O romantismo que Hegel trouxe para a filosofia reforçou a esperança de que a literatura poderia ser a disciplina sucessora da filosofia - de que o que os filósofos estavam buscando, os profundos segredos do espírito, seriam descobertos pelos novos gêneros literários que estavam emergindo.

Houve, entretanto, um terceiro passo no processo do estabelecimento da autonomia e da supremacia da cultura literária. Foi o passo dado por Nietzsche e William James. Sua contribuição foi substituir o romantismo pelo pragmatismo. Ao invés de dizer que a descoberta de vocabulários poderia trazer à luz segredos ocultos, eles disseram que novas maneiras de falar podem nos ajudar a conseguir o que queremos. Ao invés de sustentar que a literatura poderia suceder a filosofia como descobridora da realidade última, eles desistiram da noção de verdade como correspondência com a realidade ... Eles conscientemente abandonaram a busca de um ponto arquimédico de onde inspecionar a cultura."(p. 150)

A cultura literária surge, assim, inicialmente como uma proposta romântica de substituição da ciência pela literatura no alicerce da cultura, e se consolida nas idéias do pragmatismo de James e Nietzsche e, agora, com Rorty, que toma o poeta como o herói

da cultura em que floresceria a filosofia que ele propõe, sem, entretanto, tomar a literatura ou qualquer outra disciplina como alicerce para a cultura pós-filosófica.

A filosofia, agora, tem como objetivo, não mais garantir que a verdade e a racionalidade imperem nas atividades intelectuais e nas práticas sociais, mas apenas ver como as coisas se relacionam umas com as outras, conforme a concepção de Sellars.

Essa maneira de ver a filosofia provoca o medo de que não se possa distinguir o trabalho do professor de filosofia do do crítico literário ou do historiador e, então se percam aspectos importantes do trabalho intelectual. O Pragmatismo - tal como o pensamento iluminista julgou que o que substituiria as instituições religiosas era melhor que elas - aposta que o que se sucede à cultura científica produzida pelo Iluminismo é melhor que ela.

Para o Pragmatismo, nenhum intelectual detém o critério para saber se estamos em contato com a realidade ou não, com a verdade ou não.

E possível e desejável, segundo Rorty, imaginar-se uma cultura em que nem os religiosos, nem os físicos, nem os poetas ou partidos pudessem ser considerados mais racionais, mais científicos ou profundos uns em relação aos outros. Nenhuma parte da cultura serviria de modelo para as outras. Não haveria critérios transdisciplinares, transculturais ou não históricos, além dos critérios interdisciplinares, que seriam respeitados pelos bons religiosos ou pelos bons físicos. Ao invés de heróis imortais, haveria pessoas excepcionais, muito boas no que fazem. Não haveria o Filósofo, guardião da racionalidade, que saberia porque e como certas áreas da cultura teriam uma relação especial com a realidade, que tivesse problemas especiais para resolver com métodos também especiais.

O filósofo, na cultura pós-filosófica, seria semelhante ao professor de filosofia, capaz de oferecer uma visão sobre quase tudo, na esperança de ligar as coisas umas às outras.

Não seria uma cultura guiada nem por algo eterno, como o querem os platônicos, nem por algo temporal - o impacto real e bruto da forma como o mundo é, como pensam os positivistas.

Rorty acrescenta que só se pode admitir a cultura pós-filosófica acreditando-se na possibilidade de se levar a sério a ubiquidade da linguagem e a crença de que nunca entramos em contato com a realidade, exceto sob uma descrição, dentre muitas outras possíveis.

Nessa cultura pós-filosófica, a filosofia se assemelharia ao que hoje chamamos

'crítica cultural': o filósofo poderia falar sobre qualquer coisa, seria um intelectual não limitado, propondo formas e possibilidades de se relacionarem coisas e de como as maneiras de relacionar coisas se relacionam. Mas ele não diria como as coisas devem se relacionar, só das possibilidades, porque ele não ocuparia um lugar privilegiado, nenhum ponto arquimediano de onde tivesse condições de ditar normas sobre o conhecimento.

Os critérios dessa cultura seriam construções temporárias com fins utilitários: um critério "seria considerado como tal porque alguma prática social particular precisou que se bloqueasse o caminho do inquérito, se suspendesse a regressão das interpretações, para se realizar algo." (5) (p. XLI) Os critérios gerais, como as leis da lógica, seriam considerados, mas não teriam uma autoridade especial devido a sua universalidade; simplesmente fariam parte do processo como os outros. O inquérito poderia ser interrompido e se adotaria um critério prático, se o objetivo fosse considerado realizável. [5]

A grande questão que se coloca quanto à possibilidade e a adequação da cultura pós-filosófica é o temor de que a falta de um critério universal e atemporal tenha implicações éticas muito sérias. Quanto a isso, Rorty diz "Suponha que Sócrates estivesse errado, que não tivéssemos visto a Verdade uma só vez, e, então, intuitivamente, não a reconheceríamos quando a víssemos novamente. Isso implica que quando a polícia secreta chegasse, depois dos torturadores violentarem inocentes, não haveria nada para dizermos a eles do tipo: "Há algo dentro de vocês que estão traindo. Embora vocês incorporem as práticas de uma sociedade totalitária que durará para sempre, há algo dentro de vocês que está além dessas práticas e que condena vocês."(5) (p. xlii)

Rorty trata essa questão apelando para a responsabilidade do homem, concordando com Sartre que as coisas serão como o homem decidir que elas sejam e completando que não há nada dentro de nós que não tenha sido introduzido por nós mesmos, nenhum critério que não tenha sido criado no decorrer de uma prática, nenhum padrão de racionalidade que não se refira a esse critério e nenhuma argumentação que não obedeça a nossas próprias convenções.

Essa concepção de cultura pós-filosófica Rorty a partilha com James, Dewey, Foucault e Nietzsche . A nova concepção de homem, de conhecimento e de filosofia - pragmática e humanista - proposta por Rorty pretende reagir à tradição epistemológica e manter a conversação da humanidade.

Adotar a concepção de verdade do pragmatismo é incorporar a cultura pós-filosófica, não havendo maneiras de se comparar essa forma de cultura com a tradicional. Não há critérios de comensuração entre elas.

Rorty sugere que a questão do embate entre a cultura filosófica e a pós-filosófica não pode ser decidida racionalmente e deve ser superada por uma "lenta e dolorosa escolha entre auto-imagens alternativas."(5) (p. XLIV)

### 3.6 - Comentários

Neste capítulo falamos das origens de Rorty, das viradas que seu pensamento sofreu, a lingüística e a hermenêutica , sempre na intenção de propor uma nova filosofia, não mais com a missão de fundamentar a cultura, mas de participar dela como 'uma voz na conversação da humanidade', uma disciplina que se propõe a ficar atenta para que não se interrompa a conversação.

Vimos surgir um esboço de seu pensamento em 1967, em *The Linguistic Turn*, em que questiona já a concepção de mente e de conhecimento como espelhamento da realidade e se pergunta sobre o futuro da filosofia.

Na década de 70 e início da de 80, Rorty fez vários artigos tratando da pragmatização da filosofia e os editou em 1982, numa coletânea que chamou de *Consequences of Pragmatism* , que inclui textos posteriores ao *Philosophy and the Mirror...*, onde os tópicos trabalhados nesse livro recebem um tratamento mais detalhado. Essa leitura nos encaminha para um Rorty cada vez mais distante da filosofia analítica e cada vez mais voltado para uma filosofia abrangente, pragmática e preocupada com o aprimoramento moral do homem.

Na verdade, a filosofia de Rorty 'tira o chão' da cultura, da ética vigente, na medida em que não fornece fundamentos que orientem a ação e o conhecimento do homem. O homem passa a se orientar na ação, segundo critérios construídos em comunidade e não critérios eternos dados *a priori*.

A Filosofia Edificante fala de um novo homem, uma nova forma de organização social e de uma nova ética.

No próximo capítulo vamos apresentar a evolução do pensamento de Rorty em artigos mais recentes, especialmente em seu livro *Contingency, irony and solidarity*, de 1989, o que nos permitirá compreender de maneira mais global em que consiste sua nova filosofia.

Rorty não leva em consideração." (p.281)

Ainda sobre a questão do uso que Rorty faz da hermenêutica de Gadamer, Richard J. Bernstein, em seu artigo *What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas and Rorty*, (15), 1986, diz: "Embora Rorty aproprie-se do termo 'hermenêutica', ele nos diz que "ela não é o nome de uma disciplina, nem de um método para encontrar o tipo de resultados que a epistemologia não conseguiu, nem de um programa de pesquisa. Pelo contrário, a hermenêutica é uma expressão da esperança de que o espaço cultural deixado pela morte da epistemologia não seja preenchido - de que em nossa cultura não se sinta mais a necessidade de limite e confrontação". Da perspectiva de Gadamer, este é um tipo muito estranho de hermenêutica. Pois o que Gadamer toma como básico na hermenêutica filosófica é que ela aponta o caminho para "uma noção inteiramente diferente de conhecimento e verdade" que se revela e realiza através da compreensão. Então, da perspectiva de Gadamer, a hermenêutica de Rorty é mutilada ou castrada, pois é uma hermenêutica sem o apelo ao conhecimento e à verdade."(p.345)

Neste mesmo texto, Bernstein fala da crítica de Rorty a Gadamer: "Ele acharia um tipo de mistificação essa noção inteiramente diferente de verdade e conhecimento revelada pela compreensão hermenêutica. Embora Gadamer faça críticas incisivas à epistemologia e ao legado cartesiano que ele julga ter infectado e distorcido a hermenêutica do século dezenove, ele mesmo é, inadvertidamente, vítima da persuasão cartesiana contra a qual reage. Ele está constantemente disseminando a idéia de que é a hermenêutica e não a epistemologia, um Método ou a ciência que pode encontrar o que a filosofia sempre nos prometeu - algum acesso profundo à 'verdade' que não está disponível pelos métodos normais e limitados da ciência. Gadamer se enquadra na tradição do idealismo metafísico, cuja principal herança é afirmar a habilidade da cultura literária de se colocar à parte da ciência, de afirmar sua superioridade espiritual em relação à ciência, de afirmar que incorpora o que é mais importante para os seres humanos... Para Rorty, quando olhamos de perto o que ocorre na ciência e o que ocorre na compreensão hermenêutica, descobrimos que a distinção aqui é apenas pragmática e uma questão de grau...A ciência em si é mais semelhante à compreensão hermenêutica do que Gadamer imagina, e as disputas entre interpretações hermenêuticas rivais são mais semelhantes a um Método do que Gadamer reconhece." (pp. 362-363)

[3] *phronesis*, "palavra grega que significa saber prático, ou conhecimento dos próprios fins da conduta e dos meios de consegui-los; Aristóteles distinguiu-o do conhecimento teórico, ou ciência, e da habilidade técnica."(16)

Em Bernstein (15), temos "*Phronesis* é uma forma de raciocínio e de conhecimento que envolve uma mediação distinta entre o universal e o particular. Esta mediação não é

## Notas

[1] Rorty diz (6) : " Para nós, pragmatistas, as virtudes socráticas - disposição para conversar, para ouvir outras pessoas, para pesar as conseqüências de nossas ações sobre outras pessoas - são simplesmente virtudes morais... A conversação, que é nosso dever continuar, é meramente nosso projeto, a forma de vida do intelectual europeu. Ela não tem garantia metafísica ou epistemológica de sucesso. Além disso ( e este é o ponto crucial), não sabemos o que significaria 'sucesso', além de simplesmente 'continuação'. Não estamos conversando porque tenhamos uma meta, mas porque a conversação socrática é uma atividade que é seu próprio fim. Os anti-pragmatistas que insistem que a meta é o acordo, são como o jogador de bola ao cesto que pensa que a razão de se jogar é fazer cestas. Ele não considera um momento essencial no curso de uma atividade mas só o final dela. Pior ainda, ele é como um fã do jogo de bola ao cesto que argumenta que todos os homens, por natureza, desejam jogar bola ao cesto, ou que a natureza das coisas é tal que as bolas podem passar pelos arcos." (p. 172)

[2] James Risser, em "Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis, in *The Modern Schoolman*, LXIII, maio, 1986, (7) analisa como o pragmatismo de Rorty se assemelha à hermenêutica de Gadamer em alguns aspectos e como eles se distanciam em outros. Os dois autores fazem a crítica ao cartesianismo e acreditam que o homem, conhecendo o mundo, educa-se, edifica-se; que a teoria é um tipo de prática na vida da comunidade; que a edificação consiste na atividade hermenêutica de fazer conexões entre a nossa e as outras culturas, ou entre disciplinas, ou na atividade poética de criar novas disciplinas e de nos tornar novos seres. Entretanto, há um ponto que os distancia embora Rorty pareça não se dar conta disso. Ele diz que "Gadamer desenvolve sua noção de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (o tipo de consciência do passado que nos muda) para caracterizar uma atitude interessada não tanto no que está lá fora no mundo, ou no que aconteceu na história, como no que possamos retirar da natureza e da história para nosso próprio uso. Nessa atitude, conhecer os fatos certos (sobre os átomos e o vácuo, ou sobre a história da Europa) é meramente propedêutica para encontrar formas novas e mais interessantes de nos expressar e, então, dominar o mundo. Do ponto de vista educacional, ao contrário do epistemológico ou técnico, a maneira como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades" (1980,p.359) e Risser pondera que Gadamer não está interessado em criar novas idéias e, pelo contrário, "pergunta como compreendemos qualquer coisa no contexto do caráter radicalmente histórico do nosso ser. Sua resposta é simplesmente que o em-si das coisas (o que o texto realmente diz) nunca é possível para o homem; entretanto, em virtude da fusão de horizontes em que há a contínua mediação do passado e do presente, eu participo do significado atual e a tarefa é ser capaz de deixar a tradição falar a nós com uma voz nova e mais clara. Para Gadamer, então, há novidade em virtude do próprio processo de compreensão, que é inseparável da tradição. É isso que

realizada por qualquer apelo a regras técnicas ou a um Método (no sentido cartesiano), ou pela subsunção do universal dado a priori a um caso particular. O que Gadamer enfatiza sobre a *phronesis* é que é uma forma de raciocínio, que resulta num tipo de 'know-how ético', em que tanto o que é universal como o que é particular é codeterminado. Além disso, *phronesis* envolve um 'entrelaçamento peculiar de ser e conhecer, determinado através do vir-a-ser da própria pessoa.(p.91)

Rorty, já no *Philosophy and the Mirror...*, fala que entrar numa conversação é como adquirir uma nova virtude (*phronesis*), que não é, absolutamente, uma questão de 'demonstração'. James Risser (7), diz sobre isso: "Mas é, claramente, a voz de Gadamer que se ouve aqui na insistência de que *phronesis* é o modelo para a hermenêutica.... A hermenêutica, como a *phronesis*, é, precisamente, essa afirmação sobre a impossibilidade de se descobrir os fundamentos últimos. ...Desmistificando a busca da verdade, ficamos com a noção de que a verdade é algo como um processo social." (p. 280)

[4] Nesse texto (13), Rorty analisa as semelhanças entre o idealismo do século XIX , iniciado por Berkeley, e o textualismo da 'Escola de Yale' (Harold Bloom, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller, e Paul De Man) e dos pensadores franceses pós-estruturalistas como Jacques Derrida e Michel Foucault, historiadores como Hayden White e cientistas sociais como Paul Rabinow. Os idealistas afirmavam que não existia nada além das idéias e para os textualistas, não há nada além dos textos. Ambos os movimentos teriam, segundo Rorty, fornecido uma auto-imagem para a cultura literária , além de provê-la de dispositivos retóricos. As idéias de Rorty sobre literatura e crítica literária aparecem claras nesse texto, em que ele se posiciona como textualista forte (*strong textualist*), tal como Harold Bloom, que lê o texto independentemente das intenções de seu autor, mas do seu próprio ponto de vista e de acordo com seus propósitos. "Foucault e Bloom se orgulham de serem capazes de tirar mais do texto do que seu autor ou seus pretensos leitores poderiam encontrar aí. ... Na visão que ofereço, é o *strong textualist* o verdadeiro herdeiro de Nietzsche e James, e, portanto, de Kant e Hegel."(p. 152)

[5] A questão da racionalidade em Rorty é um ponto controvertido. Kay Nielsen, em seu artigo "Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy" (14) pp. 277-304, chama o pragmatismo de Rorty de 'pragmatismo estético', uma vez que ele não esclarece pontos que tinham já sido levantados e discutidos por Dewey. "O fato de não haver padrões não históricos de racionalidade ou objetividade que nos provenham de razões também não históricas para agir, razões que podem ser vistas como boas independentemente da época, do lugar e das circunstâncias, não implica que não haja razões historicamente determinadas - 'razões históricas', se se quiser -que possam ser estabelecidas relativamente a um contexto histórico e cultural específico, como sendo boas razões para se fazer ou não

uma coisa e não outra. Além disso, os problemas não podem ser resolvidos simplesmente apelando-se para as práticas sociais existentes, pois o cerne da controvérsia é o conflito genuíno e sério das práticas sociais competitivas..."

Embora Nielsen concorde com Rorty em que toda justificação é social e historicamente determinada, acrescenta que "além de termos consciência da nossa condição histórica, também precisamos determinar, *in situ*, (se pudermos) dentre práticas sociais conflitivas de acordo com quais devemos agir e quais devemos modificar e de que modo podemos fazê-lo, num determinado contexto e numa determinada época, de modo a conseguir um consenso racional." (280-281)

## Referências Bibliográficas

- (1) - RORTY, R., Philosophy in America Today, 1981, in *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press Limited, Great Britain, 1982.
- (2) - REICHENBACH, H., *The Rise of Scientific Philosophy*, UCLA Press, Berkeley, 1951. Citado por Rorty, em "Philosophy in America Today", 1981, in *Consequences of Pragmatism*, op. cit., pp.211 a 230.
- (3) - RORTY, R., *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, 1967.
- (4) - MCCARTHY, T., Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism, in *Critical Inquiry*, 16, Winter, 1990.
- (5) - RORTY, R., Introduction: Pragmatism and Philosophy, in *Consequences of Pragmatism*, op.cit., pp.xiii a xlvii.
- (6) - RORTY, R., Pragmatism, Relativism and Irrationalism, in *Consequences of Pragmatism*, op. cit. pp.160 a 175.
- (7) - RISSER, J., Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis, in *Modern Schoolman*, LXIII, 1986.
- (8) - RORTY, R., Method, Social Sciences and Social Hope, in *Consequences of Pragmatism*, op. cit., pp. 191 a 209.
- (9) - GADAMER, H.G., *Truth and Method*, Sheed and Ward Stagbooks Ed., London, 1979, edição original alemã, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, 1965.
- (10) - SARTRE, J.P., *O Existencialismo é um Humanismo*, in Os Pensadores, vol. XLV, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1973.
- (11) - GADAMER, H.G., What is Practice? in *Reason in the Age of Science*, Cambridge: The MIT Press, 1981. (citado em Risser, J., op. cit., p.87)
- (12) - SNOW, C. P., *As Duas Culturas*, Publicações Dom Quixote, 1963, do original, *The Two Cultures: and a Second Look*. Cambridge Un. Press, 1959.
- (13) - RORTY, R., Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism, in *Consequences of Pragmatism*, op.cit. .

- (14) - NIELSEN, K, Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy, in *Inquiry*, 29, 1986.
- (15) - BERNSTEIN, R. J., What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas and Rorty, in Wachterhauser, Brice R., Editor, *Hermeneutics and Modern Philosophy*, State University of New York Press, 1986.
- (16) - RUNES, D. D. , *Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1942 (p. 235)



## 4.1 - Observações Introdutórias

Nos capítulos anteriores estivemos tratando de conhecer as idéias de Richard Rorty, através da leitura de *Philosophy and the Mirror of Nature* e de *Consequences of Pragmatism*.

Desde os primeiros delineamentos de suas idéias, Rorty nos aponta a questão da concepção de homem e de conhecimento e suas implicações morais.

Na história da filosofia epistemológica que apresenta em *Philosophy and the Mirror of Nature*, mostra as conseqüências de se tomar o homem como uma essência conhecedora de essências, dotada de uma mente que espelha a realidade, o conhecimento como esse espelhamento e a filosofia, ou epistemologia, nesse contexto, a disciplina que sustenta a cultura, na medida em que trata da justificação do conhecimento e garante a racionalidade dos empreendimentos cognitivos, estéticos e éticos do homem.

Mais especificamente, mostra como toda essa estrutura concebida até a epistemologia é frágil; como toda nossa cultura está calcada numa intuição, numa metáfora, numa maneira de falar, criada e sustentada pelos homens historicamente. Essa intuição de mente como espelho, considerada como algo existente desde sempre, como algo que faz parte da natureza humana, é algo inventado, que integra um jogo de linguagem, um vocabulário que, assim como foi introduzido na cultura, pode ser eliminado dela.

É isso que Rorty pretende: 'salvar' a cultura, a filosofia, o homem, enfim, desse edifício construído sobre tão efêmero alicerce, tomado como seguro e certo. E Rorty vai mais além: todos os conceitos são metáforas criadas no interior de vocabulários que são também efêmeros e mutáveis. A cultura são esses vocabulários, essas maneiras de falar, de ver o mundo. Tudo é feito, é historicamente determinado e atrelado a práticas e instituições sociais.

A filosofia, com Rorty, torna-se uma maneira de falar, uma das vozes na conversação [1] da humanidade e o conhecimento passa a ser justificado no nível do discurso e das ações entre os homens e não mais na instância acadêmica de uma disciplina acima das disciplinas.

A leitura de *Consequences of Pragmatism*, enquanto compilação de textos desde 1972 até 1981, permitiu que traçássemos uma linha histórica do desenvolvimento do pensamento de Rorty.

A filosofia pragmática rortyana fala do homem em comunidade, não do homem em

sua ligação com o divino ou com o transcendente. O que torna o homem 'homem' não é sua relação com algo além e acima dele, mas sua condição mesma: a condição de ser homem finito, mortal, falível, que cria mundos, vocabulários, conceitos e instituições falíveis e mortais.

A contingência - esta a 'marca' do homem e de tudo o que é humano. e é isso que, segundo Rorty, deve ser, portanto, a característica do conhecimento e da filosofia : contar com seu caráter efêmero.

No livro *Contingency, irony and solidarity* (1), Rorty analisa os três aspectos fundamentais de sua filosofia, olhados do ponto de vista de seu caráter contingente: a linguagem, a identidade (selfhood) e a comunidade, ou seja, a filosofia vista como discurso (linguagem), a identidade, ou a maneira como cada pessoa se vê e a identificação das pessoas com sua comunidade.

A eleição da contingência como característica do homem e do que é humano atrela às idéias de Rorty as de outros filósofos pragmatistas e carrega um aspecto moral importante: as relações humanas obedecem a regras criadas, contingentes e válidas só enquanto assim consideradas pelas pessoas e instituições que as elaboram e discutem.

Rorty propõe que não fuçamos da condição humana, mas que nos apoiemos nela para compreender as ações e idéias tanto de nossa comunidade (do conhecido, do próximo, do normal), como de outras comunidades do passado ou de culturas exóticas.

Podemos imaginar o 'esqueleto' da filosofia de Rorty, composto de idéias de Kuhn, de Sellars e Quine, de Davidson e Wittgenstein e de filósofos continentais como Gadamer e Sartre, trazendo em sua constituição a herança de seus antepassados W. James, J. Dewey, F. Nietzsche. Essa filosofia em '*patchwork*', fragmentada, não mais se localiza num ponto privilegiado do qual vê a cultura que ela própria alicerça, mas se imiscue entre os outros discursos da conversação social.

## 4.2 - A Contingência da Linguagem

"O que necessitávamos, e os idealistas foram incapazes de vislumbrar, era de um repúdio à idéia mesma de algo - a mente ou a matéria, o eu ou o mundo- que tivesse uma natureza intrínseca a ser expressa ou representada. Pois os idealistas confundiram a idéia de que nada tinha tal natureza com a idéia de que o espaço e o tempo eram irrealis, de que os seres humanos eram a causa da existência do mundo espaço-temporal.

Precisamos fazer uma distinção entre a afirmação de que o mundo está lá fora e

a afirmação de que a verdade está lá fora. Dizer que o mundo está lá fora, que não é criação nossa, é dizer, com o senso comum, que muitas coisas no espaço e no tempo são efeitos de causas que não incluem os estados mentais humanos. Dizer que a verdade não está lá é simplesmente dizer que onde não há sentenças não há verdade, que as sentenças são elementos das linguagens humanas e que as linguagens humanas são criações humanas.

A verdade não pode estar lá fora - não pode existir independentemente da mente humana porque as sentenças não podem existir assim, ou estar lá fora. O mundo está lá fora, mas as descrições do mundo não estão. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si - sem as atividades de descrições dos seres humanos - não pode." (1, pp. 4-5)

Essa noção de que o conhecimento se dá no nível da linguagem, altera a compreensão da justificação do conhecimento: já não é fazendo corresponder linguagem - mundo que se garante a verdade. Agora, Rorty propõe que não se fale mais em sentenças isoladas mas em vocabulários. As sentenças só podem ser justificadas no contexto de seu vocabulário, de seu jogo de linguagem. Segundo Rorty, o fato de o vocabulário de Newton ter permitido que se predissesse o mundo mais facilmente que o de Aristóteles, não significa que o mundo falava a linguagem de Newton. "O mundo não fala, só nos o fazemos. O mundo pode, uma vez que tenhamos nos programado com uma linguagem, fazer com que tenhamos crenças. Mas ele não pode nos propor uma linguagem. Somente outros seres humanos podem fazê-lo. A idéia de que não é o mundo que nos diz qual jogo de linguagem adotar nos leva a dizer que essa decisão é arbitrária e não que isso seja a expressão de algo que exista em nosso interior." (1, p.6)

Assim Rorty descarta a polêmica realismo - idealismo. As escolhas de vocabulário não são feitas nem com base em fatos nem em argumentação: depois de um longo período de confusão, em que o vocabulário vigente não está sendo útil para se fazer predições, chega-se a um outro que resolve enigmas e anomalias que se apresentam às pessoas. Não há possibilidade de se escolher vocabulários pensando-se neles em termos dos prós e dos contras que apresenta em relação à sua correspondência com o real: sempre estamos comparando vocabulários alternativos.

Essa maneira de ver a questão da linguagem tem características holísticas e pragmáticas, já que propõe que se assuma uma nova maneira de ver o mundo, sem adotar critérios prévios; as mudanças que propõe são globais, mostrando o que o novo vocabulário pode fazer. Rorty trabalha com as idéias de Donald Davidson (2) em filosofia da linguagem, que elimina a noção de 'natureza intrínseca' e encara o caráter contingente da linguagem que usamos.

Na concepção tradicional de linguagem como meio de correspondência com a realidade ou expressão de desejos e crenças, o homem, sua essência, está de um lado, a realidade está do outro e a linguagem faz a ligação entre eles. Rorty critica tanto essa visão como sua substituta, o idealismo e, como Davidson, vê a linguagem como sendo vocabulários, maneiras de falar, ferramentas que o homem utiliza para agir no mundo. Essas maneiras de falar não se reduzem a um super vocabulário unificado. A escolha de um vocabulário dentre algumas alternativas que se apresentem, ou a criação de um novo, não se dá pela simples comparação com antigos ou pela descoberta de uma realidade existente por detrás das aparências. O vocabulário novo se impõe por satisfazer as necessidades que se apresentam e que o antigo não satisfaz, por resolver questões que não eram resolvidas antes.

Com Davidson, a linguagem deixa de ser uma entidade mediadora entre o eu e o mundo. Em suas relações com outros seres humanos, as pessoas elaboram "teorias de passagem" ("*passing theories*") sobre o comportamento futuro deles em determinadas condições. Essas teorias incluem a antecipação de todo tipo de gesto, som e inscrições que a outra pessoa pode vir a fazer. "Ela é uma teoria 'de passagem', ou passageira, já que deve ser constantemente corrigida para levar em conta resmungos, tropeços, metáforas, tiques, crises, sintomas psicóticos, metáforas, uma grande estupidez, golpes de gênio, ou coisas que o valham... Para facilitar as coisas, imagine que eu esteja elaborando tal teoria sobre o comportamento comum de um nativo de uma cultura exótica em que eu tenha inesperadamente caído de para-quedas. Essa pessoa estranha, que, possivelmente, me acha estranho também, estará, simultaneamente, formando tal teoria sobre o meu comportamento." (1, p. 14) Esse encontro pode resultar numa comunicação fácil e bem sucedida entre ambos, isto é, nenhum virá a ser surpreendido pelo outro em seus comportamentos futuros. Segundo a concepção davidsoniana, pode-se dizer que ambos falam a mesma linguagem ou 'convergem em *passing theories*'.

A *passing theory* é um recurso comunicativo que conta com o fato de a linguagem ser contingente: a comunicação lingüística se dá pela captação de mudanças, pelo processo de tradução para o meu vocabulário de ações e sons inscritos em um outro vocabulário. Como o próprio Davidson diz: "Devemos estar cientes de que abandonamos não somente a noção comum de linguagem, mas também eliminamos as barreiras entre conhecer uma linguagem e saber agir no mundo de modo geral. Pois não há regras para se chegar a *passing theories* que funcionem ... Não há possibilidade de se regulamentar ou ensinar esse processo, tanto quanto não é possível regulamentar ou ensinar o processo de criar novas teorias para lidar com novos dados..."(Davidson, in E. Lepore, 1984, citado em Rorty, 1989, p.15)

Para Davidson, não existe aquela linguagem que se aprende ou se domina e se aplica a casos específicos. Essa concepção davidsoniana da linguagem enquanto

ferramenta de lidar com o mundo e não como algo que o representa ou expressa nossos desejos, vê a evolução da linguagem como um processo de literalização de metáforas.

Essa tendência wittgensteiniana [2] em filosofia da linguagem tem correspondência na filosofia da mente com as idéias de Ryle e Dennet, que consideram a mente humana não mais como um meio entre o *self* e a realidade, mas como uma bandeira que indica a possibilidade de se usar um certo vocabulário na tentativa de lidar com certo tipo de organismo. Essa concepção se coaduna com a idéia de Nietzsche de conceber a história da linguagem, e, portanto, das artes, das ciências e do senso moral, como um processo de 'literalização de metáforas'.

Para Davidson, a história da cultura se assemelha àquela apresentada por Darwin sobre a história de um recife de corais: velhas metáforas estão constantemente morrendo e caindo na literalidade e, então, servindo como plataforma e amálgama para novas metáforas. Nossa cultura foi se constituindo como resultado de um grande número de puras contingências, a partir de milhares de mutações que encontraram nicho e outras milhões delas que não encontraram nicho, tal como as orquídeas e os antropóides.

As mudanças científicas, éticas e estéticas são redescrições da realidade e não há uma relação de superioridade entre as descrições atuais e as mais antigas. Contingências diversas fizeram com que algumas coisas e não outras fossem assunto de nossa conversação para nós e não para outras pessoas.

A história intelectual da humanidade, enquanto literalização de metáforas, não tem um *telos* como a descoberta da verdade ou a emancipação da humanidade. As mudanças, as novidades genuínas, ocorrem num mundo de forças cegas e contingentes. "O uso metafórico que Aristóteles fez de *ousia*, que São Paulo fez de *agape* e Newton de *gravitas* pode ter sido resultado da incidência de raios cósmicos na estrutura neuronal desses homens, ou ... de algum episódio de suas infâncias. ... Não importa o que possa ter causado o fato de eles terem criado essas metáforas. O que importa é que os resultados foram maravilhosos. Essas coisas nunca tinham existido antes".( 1, p. 17)

Essa maneira de ver a história intelectual coaduna-se com a concepção nietzscheana de verdade como um 'exército móvel de metáforas' e com a idéia de que homens como Galileu, Hegel ou Yeats, cujas mentes desenvolveram novos vocabulários, tiveram a possibilidade de fazer o que fizeram porque esses vocabulários os equiparam com ferramentas sem as quais não poderiam ter desenvolvido suas idéias.

A distinção que Davidson faz entre linguagem literal e linguagem metafórica é uma questão de distinção entre ruídos e marcas não familiares e familiares e não de sentido ou tipo de interpretação. Usamos ruídos e marcas familiares para lidar com nossas teorias

antigas sobre o que as pessoas vão dizer em determinadas condições; os ruídos não familiares - as metáforas - são aqueles com que criamos novas teorias. As metáforas não podem ser compreendidas porque não têm lugar num jogo de linguagem.

Quando uma metáfora é introduzida numa conversa ou num texto, provoca um efeito de interrupção do curso da comunicação. Então, ou ela é 'saboreada' ou 'cuspida' da conversa; se for 'saboreada', a sentença em que ela se encontra pode ser repetida, acolhida e discutida e, aos poucos, ter um uso habitual, um lugar familiar no jogo de linguagem: ela, então, deixa de ser metáfora e, como a maior parte das sentenças de nosso vocabulário, passa a ser metáfora morta, a ter uso literal.

Para Rorty, a história da cultura se dá com as novas formas de vida eliminando as antigas, sem um propósito mais elevado, e, sim, cegamente. "Enquanto os positivistas vêem Galileu descobrindo algo - finalmente introduzindo as palavras necessárias e adequadas para falar sobre o mundo, palavras que não ocorreram a Aristóteles - os davidsonianos o vêem como a pessoa que encontrou uma ferramenta que funcionou melhor para certos fins do que qualquer outra anterior. Depois de descobrir o que poderia ser feito com o vocabulário de Galileu, ninguém estava mais interessado em fazer as coisas que costumavam ser feitas com o vocabulário aristotélico". (1, p. 19)

Essa idéia da história humana como uma sucessão de metáforas, nos leva a eleger os poetas - no sentido genérico de pessoas que criam novas palavras - como a vanguarda da espécie. As metáforas são escolhidas não por confrontação com fatos (os fatos não existem), mas por uma comparação entre elas mesmas enquanto ferramentas.

Portanto, a linguagem não tem que se adequar a nenhuma consciência pré-lingüística ou a uma realidade factual pré-existente. Ela é criada e cria o mundo. Nossas intuições (como aquela que toma o conhecimento como contemplação e o expressa com metáforas visuais) não são mais do que o uso habitual de um certo repertório de termos, velhas ferramentas que ainda não foram substituídas.

Essa visão tira o caráter divino da linguagem e do conhecimento : "No início do século XVII, tentamos substituir o amor a Deus pelo amor à verdade, tratando o mundo descrito pela ciência como uma quase divindade. No final do século XVIII, tentamos substituir o amor à verdade científica pelo amor a nós mesmos, uma adoração à nossa profunda natureza espiritual ou poética, tratada como mais uma quase divindade."(1, p.22)

Como Nietzsche, Davidson, Freud e o historiador Blumenberg, Rorty pensa que estamos num caminho tal que é até possível que tentemos não mais adorar qualquer coisa, tratar o nada como uma quase divindade e tratar tudo - nossa linguagem, nossa consciência e nossa comunidade - como um produto do tempo e do acaso.

### 4.3 - A Contingência da Identidade - Freud e a auto-criação

Para Rorty, a identidade (*self*), assim como a linguagem, é um produto do tempo e do acaso. O homem, antes conhecido através da busca do que havia de imutável, essencial, por detrás das aparências, é visto aqui numa perspectiva nietzscheana, como aquele ser que pode criar a si mesmo, descrever-se em seus próprios termos.

A verdade, considerada por Nietzsche como 'um exército móvel de metáforas', é algo criado. O homem também 'teria criado a única parte de si mesmo que importa, construindo sua própria mente. Criar a própria mente é criar sua própria linguagem, ao invés de deixar que toda sua mente seja estabelecida pela linguagem herdada de outros seres humanos' (1, p. 27). Conhecer-se é um processo de auto-criação.

O modelo de homem nietzscheano, que é capaz de se auto-descrever com uma linguagem original, é o poeta, que consegue apreciar sua própria contingência. Ele pode compreender que sua linguagem é tão contingente quanto seus pais ou sua época histórica. Os homens em geral estamos fadados a buscar uma descrição verdadeira da situação humana, a tentar escapar da contingência.

Para Nietzsche (3), importa romper a barreira entre o velho e o novo e não buscar a verdade atemporal, mas a auto-superação, o fato de poder se descrever, recriar o passado, para poder dizer: "Assim eu o quis". "O drama de uma vida individual ou da história da humanidade como um todo não é aquele em que uma meta pré-existente é triunfantemente alcançada ou tragicamente não alcançada. Tais dramas não têm como *background* nem uma fonte de inspiração externa constante, nem uma fonte interior infalível. Ao invés disso, a vida como um processo de auto-realização nietzscheana deve ser vista como uma narrativa dramática."(1,p.29)

Rorty aqui usa as idéias de Nietzsche, porque o considera como aquele pensador que revolucionou a concepção de verdade e auto-conhecimento e tem seu correspondente na crítica literária de Harold Bloom (4), que considera que o homem dá vida, gera a si mesmo, na medida em que cria, descreve seu próprio passado.

Rorty observa que essa concepção da história do homem enquanto uma rede de contingências, que pode ser descrita em termos originais criados pela própria pessoa, consolida-se no pensamento de Freud (5). Freud tira o caráter divino do senso moral do homem, que tinha sido introduzido por Kant, e o torna tão idiossincrático como as invenções do poeta. A consciência moral e o *self* são historicamente condicionados. O homem não é visto como a expressão de algo divino, absoluto, mas como um ser cuja história se faz.

O surpreendente em Freud, na visão rortyana, - além de sua afirmação abstrata e quase filosófica de que a voz da consciência de uma pessoa é a voz de seus pais e da sociedade - é o fato de ele nos ter fornecido "detalhes sobre o tipo de coisa que contribui para a formação da consciência, suas explicações de porque certas situações e pessoas muito concretas excitam uma culpa intolerável, uma ansiedade intensa, ou uma fúria incontrolável." (1, p. 31)

Os sentimentos humanos não são vistos por Freud como algo que faz parte da essência humana, que cada pessoa compartilha com os outros membros da espécie, mas como algo canalizado de maneiras muito específicas em relação a tipos muito específicos de pessoas. "Associando a consciência com limpeza e ambas não somente com a neurose obsessiva, mas com o impulso religioso e com a necessidade de construir sistemas filosóficos, Freud quebra todas as distinções tradicionais entre o superior e o inferior, o essencial e o acidental, o central e o periférico. Ele nos lega um *self* que é um tecido de contingências e não um sistema de faculdades pelo menos potencialmente bem ordenado." (1, p. 32)

O importante na teoria de Freud, para Rorty, é que ela dá conta da diversidade humana, do fato de o indivíduo gostar desta ou daquela pessoa, cor, cheiro, e não de outros; o fato de que ser 'infantil', 'sádico', 'paranóico', etc., implique em ter características pessoais que diferenciam a pessoa de outras e especificam o tipo de relação que ela tem com as outras pessoas e com seu passado. Essa maneira de compreender o ser humano nos possibilita traçar uma narrativa de nosso próprio desenvolvimento, que se adequa muito mais a nosso caso individual, idiossincrático, do que à descrição que nos era oferecida pela tradição.

Freud acaba com a distinção entre a prudência pessoal e a moralidade. Para Kant, e, depois, os filósofos analíticos, o homem era dotado de uma razão idêntica em todos nós, e de uma parte empírica - sensações e desejos - que era específica de cada um, impressões contingentes e idiossincráticas. Para Freud, a 'racionalidade' é um mecanismo que ajusta contingências a outras contingências.

Freud, que trata cuidadosa e exaustivamente das estratégias inconscientes que usamos para agir, nos mostra que a ciência e a poesia, a generosidade e a psicose, a moralidade e a prudência, não são produtos de faculdades distintas, mas modos alternativos de adaptação. Não há para ele uma faculdade central, um *self* central, chamado razão.

A psicologia moral de Freud é escolhida por Rorty como aquela que nos fornece um vocabulário de auto-descrição que supera tanto a concepção de homem enquanto razão, como a nietzscheana do homem dotado de uma faculdade de vontade, tão mítica

como a razão platônica.

A idéia platônica e kantiana de racionalidade coloca as ações particulares sob princípios gerais, para que possamos ter uma moral. Freud nos faz retornar ao particular para ver as situações e ações particulares do presente como semelhantes ou diferentes de eventos e ações particulares do passado. Ele pensa que somente se captarmos algumas contingências cruciais em nosso passado seremos capazes de realizar algo digno de nós mesmos, de criar nossos *se/ves* presentes que possamos respeitar. Ensinou-nos a interpretar o que estamos fazendo ou pensando em fazer, em termos de, por exemplo, nossas reações passadas a figuras de autoridade específicas, ou em termos de constelações de comportamentos que nos foram impostos na infância. Nossa meta deve ser, segundo ele, nos libertar do passado e não nos elevar a padrões universais.

Rorty diz que Freud não propõe nenhuma ponte ligando a perfeição pessoal, a auto-realização, à busca da justiça social. Ele não cabe no molde platônico de filósofo moral, que nos dá critérios universais para a bondade, a justiça e a felicidade. Para ele, nossas metas conscientes privadas são tão idiossincráticas quanto as obsessões e fobias inconscientes que as geraram. Ele nos leva "do universal ao concreto, da tentativa de encontrar verdades necessárias, crenças inelimináveis, às contingências idiossincráticas de nossos passados individuais e às cegas impressões que nossa conduta carrega." (1, p.34)

A filosofia moral tem elegido tipos paradigmáticos de seres humanos: os santos para o Cristianismo; o filósofo platônico, dotado de acuidade mental e curiosidade intelectual; a pessoa honesta, decente, cumpridora de seus deveres, mas sem imaginação e sem consciência de Kant; o poeta de Nietzsche e Harold Bloom. Embora Freud inspire as idéias desses últimos, já que sua psicologia moral é compatível com a idéia do poeta, criativo e auto-criador, não tem um modelo, o paradigma de ser humano. Isso porque Freud eliminou a idéia mesma de ser humano paradigmático. Sua filosofia não vê a humanidade como uma espécie natural com uma natureza intrínseca, um conjunto intrínseco de poderes a ser desenvolvido ou não. Ele não elege nem o super homem de Nietzsche, nem o homem consciencioso de Kant. Vê os dois tipos de pessoa fazendo o melhor que podem. Para ele, não há o 'verdadeiro homem', nem o *self* divinizado.

Rorty observa que, diferentemente de Nietzsche, Freud não relega a grande maioria da humanidade ao status de animais mortais. A abordagem freudiana da fantasia inconsciente nos mostra como ver toda vida humana como um poema. O inconsciente freudiano é uma faculdade de criar metáforas. As metáforas são causadas por alguma *catexis* particular que gera uma obsessão relacionada com alguma pessoa, objeto ou palavra específica da infância. Cada pessoa é vista como realizando, consciente ou inconscientemente, uma fantasia idiossincrática e se distingue do animal por se relacionar com propósitos simbólicos com todas as pessoas, situação, evento, objeto e palavras

encontradas em sua vida futura. É o homem quem cria seu mundo, descreve-o em termos da realização de suas fantasias da infância. Ele cria metáforas que não existiam antes.

O indivíduo literaliza metáforas em sua vida fantástica, tal como ocorre no processo social de formação da linguagem. Chamamos algo 'fantasia' e não 'poesia' ou 'filosofia', quando envolve metáforas que não são assimiladas por outras pessoas, quando são maneiras de falar e agir que não têm utilidade para outras pessoas.

O progresso poético, artístico, filosófico, científico ou político, resulta da coincidência acidental de uma obsessão privada com uma necessidade pública. A poesia, a moralidade do senso comum, a moralidade revolucionária, a ciência normal, a ciência revolucionária e o tipo de fantasia que só é inteligível para uma pessoa, são, todos, do ponto de vista freudiano, diferentes modos de lidar com impressões cegas - ou, mais precisamente, maneiras de lidar com diferentes impressões cegas: impressões que podem ser únicas para um indivíduo ou comuns a membros de alguma comunidade historicamente condicionada. Nenhuma dessas estratégias é privilegiada em relação às outras no sentido de expressar melhor a natureza humana." (1, pp.37-38)

Freud, com sua filosofia moral que trata do particular, do idiossincrático, tem o pensamento moral mais condizente com o pragmatismo de Rorty, que não busca o universal, o verdadeiro, mas acredita em maneiras diferentes de viver, na auto-criação. Freud mostra como o que era considerado não humano, não natural, são maneiras de viver, de se comportar, que formam um *continuum* com nossa própria conduta. Nenhuma maneira de viver é considerada a ideal, nem suas idéias impostas como verdadeiras. Com suas idéias, ele nos fornece uma redefinição das coisas, uma das que existem, mais um conjunto de metáforas que ele acha que têm chance de serem usadas e, portanto, literalizadas.

Rorty pensa que as metáforas de Freud foram usadas e literalizadas por terem sido criadas no momento em que foram e também julga que elas nos ajudaram a assimilar as de Nietzsche, James, Wittgenstein ou Heidegger com facilidade e a apreciar a leitura de Proust. As metáforas desses pensadores se complementam, sem, entretanto, formar um sistema de idéias. Seus vocabulários são reativos e terapêuticos.

Freud desdivinizou o *self*, tornou-o humano, como Nietzsche desdivinizou a verdade. Eles substituíram o sistema tradicional fundado na racionalidade, por um tecido, uma rede de relações contingentes que se estende na história e se movimenta através do passado e do futuro. Para Freud, toda vida humana consiste na realização de uma fantasia idiossincrática sofisticada e na lembrança de que tal realização nunca se interrompe antes da morte. Ela não se completa porque não há nada para se completar, além de um tecido de relações a ser refeito, um tecido que o tempo aumenta a cada dia.

#### 4.4 - A Contingência da Comunidade

O progresso intelectual constitui-se na literalização de metáforas selecionadas.

A meta da cultura deve ser manter a possibilidade de redescrição do mundo e não a busca de fundamentos filosóficos.

Cada época cria seus vocabulários, que propõem uma nova descrição de mundo. As instituições e a cultura de uma sociedade liberal são melhor servidas por um vocabulário de reflexão moral e política que evite as distinções entre absolutismo e relativismo, racionalidade e irracionalidade e entre moralidade e prudência, um vocabulário que fale de 'metáforas' e 'auto-criação' e não de 'verdade', 'racionalidade' e 'obrigação moral'.

O vocabulário do racionalismo iluminista foi essencial para o início da democracia liberal, mas tem sido um impedimento para a preservação e o progresso das sociedades democráticas.

Dizer-se que a cultura liberal é melhor servida por uma busca de novas descrições do mundo e da auto-criação por parte do indivíduo, não significa que a democracia encontre seus fundamentos nessas idéias contidas nas filosofias de Nietzsche, Freud, Davidson e Wittgenstein. A própria idéia de 'fundamento filosófico' é jogada fora quando se descarta o vocabulário do iluminismo. Essas idéias simplesmente permitem a prática e as metas da democracia. Nem o conceito de 'liberdade' tem *status* diferente do que qualquer outro no liberalismo - ele está sujeito a redescrções.

As afirmações que colocamos dizem respeito a idéias de Rorty. Ele julga que uma cultura liberal é o campo adequado para florescerem as idéias e ideais de sua filosofia. Identifica sua ênfase na afirmação de Freud de que devemos nos pensar como apenas mais um dos experimentos da natureza e não como a culminância do projeto da natureza; com a expressão de J.S. Mill 'experimentos de vida'; com o uso do termo 'experimento' para descrever a democracia americana (termo usado por Jefferson e Dewey) e com o conceito de 'liberdade negativa' de Isaiah Berlin(6), que é expresso em contraposição às concepções téticas de perfeição humana e à convicção de que todos os valores em que o homem tem acreditado têm que ser compatíveis entre si e até se complementar. Todos esses intelectuais exibem a idéia da contingência da vida humana.

Rorty considera a liberdade como reconhecimento da contingência, a busca da cura de nossa necessidade de metafísica e concorda com Joseph Schumpeter (citado por Berlin, p. 172) quando este diz : "Saber que suas próprias convicções têm validade relativa e ainda sustentá-las sem hesitação é o que distingue um homem civilizado de um bárbaro".

Rorty salienta que as sociedades liberais de nosso século têm produzido um número cada vez maior de pessoas que reconhecem a contingência do vocabulário com que proclamam seus ideais mais elevados e, até, a contingência de suas próprias consciências. Assim o fizeram Nietzsche, William James, Freud, Proust e Wittgenstein, que concebem a liberdade como sendo o reconhecimento da contingência.

O fato de a consciência, a linguagem e a comunidade serem contingentes, significa que as crenças, teorias e valores, tanto no nível pessoal como no social devem ser vistos sempre do ponto de vista do jogo de linguagem em que se inserem. Não há como se olhar o mundo de um ponto neutro. A própria noção de racionalidade é restrita ao vocabulário que a cria - é no interior dele que são firmados os acordos sobre o que nos faz acreditar numa coisa em detrimento de outra.

O que move a cultura liberal é a relação entre o antigo e o novo, a nível dos vocabulários que descrevem o universo físico, social e pessoal. Essa relação se dá num embate de idéias, em que não cabe um julgamento do que seja mais verdadeiro ou política e moralmente mais correto. O que está em jogo são formas de ver o mundo, jogos de linguagem, ferramentas que podem ou não servir o propósito dos debatedores.

O próprio progresso, enquanto literalização de metáforas selecionadas, não pode ser pensado como um movimento racional, já que o que ocorrem são mudanças de um a outro jogo de linguagem incomensuráveis, nem como um movimento irracional, julgando-se que "todos os grandes avanços morais e intelectuais na história européia - o Cristianismo, a Ciência de Galileu, o Iluminismo, o Romantismo, etc., tenham sido felizes quedas na irracionalidade temporária..." (1, p. 48)

A idéia de que a cultura deveria ter fundamentos resultou, segundo Rorty, do cientificismo iluminista, que, por sua vez, era sobrevivente da necessidade religiosa de ter os projetos humanos subscritos por uma autoridade não humana. Foi natural para o pensamento político liberal do século XVIII tentar se associar com o empreendimento intelectual mais promissor da época, as ciências naturais. Mas, infelizmente, o iluminismo teceu muito de sua retórica política em torno da imagem do cientista como um tipo de padre, alguém que conseguia contatar a verdade não humana sendo 'lógico', 'metódico', e 'objetivo'. Hoje a ciência já não é mais a área mais interessante e promissora da cultura e alguns historiadores mostraram que a imagem que se tinha do cientista não corresponde ao que ele realmente faz. A Revolução Francesa e o Romantismo nos ensinaram a apreciar o papel histórico da inovação lingüística: vimos que a verdade é feita e não encontrada. Isso atraiu os intelectuais para a literatura e a política.

#### **4.4.1 - Rorty Redescreve o Liberalismo**

Rorty diz que a cultura liberal tem permitido a seus membros criar novos vocabulários e se propõe a redescrever o liberalismo, com a esperança de que a cultura como um todo possa ser 'poetizada' e não 'racionalizada' ou 'cientificizada', como o queria o iluminismo. A política liberal ideal teria como herói o poeta (*strong poet* de Bloom) e não o guerreiro, o padre, o sábio ou o cientista lógico e objetivo que busca a verdade. Sem o vocabulário iluminista, a cultura não mais poderia ser taxada de 'irracionalista' ou 'relativista'.

A cultura liberal redescrita por Rorty não teria fundamentos filosóficos: sua justificação seria uma questão de comparação histórica com outras tentativas de organização social, tanto do passado como as visualizadas por utópicos. Ela não teria fundamentos que a justificassem e refutassem o Nazismo ou o Marxismo, forçando adeptos destes a admitir que a liberdade do liberal tem um privilégio moral que falta a seus próprios valores. Ela não poderia encostar seus oponentes no muro, porque inclusive esse 'muro' seria um outro vocabulário. Para a cultura liberal, não existiria o 'muro real' por detrás dos cenários, a pedra de toque da verdade. Todas as pedras de toque para ela seriam artefatos, ferramentas.

"Quando digo 'não devemos fazer isso ou não podemos fazer aquilo', não estou, naturalmente, falando de um ponto de vista neutro... Quando digo que a neutralidade não é um *desideratum*, não estou dizendo isso de uma perspectiva filosófica neutra. Não estou estabelecendo fundamentos para o liberalismo, quando afirmo que a filosofia recente de Davidson, ou a filosofia da ciência de Kuhn demonstram que os filósofos do passado erravam ao buscar por neutralidade. Estou dizendo que Kuhn, Davidson, Wittgenstein e Dewey nos fornecem redescritões de fenômenos familiares que, juntos, sustentam a maneira de Berlin descrever instituições e teorias políticas alternativas. Esses filósofos ajudaram a fornecer uma redescritão para o liberalismo político, mas o liberalismo político também ajuda a fornecer uma redescritão das atividades deles." (1, p.84). Aqui, Rorty mostra que um vocabulário, uma maneira de ver o mundo e de agir sobre ele, é pensado por esses filósofos e sintetizado numa política social que, por sua vez, redefine as próprias idéias que a possibilitaram.

É esse o movimento do pensamento de Rorty: um tecido que percorre o passado e o futuro, redescrevendo e criando idéias. E é esse movimento, interminável, que ele mostra ocorrer na criação e literalização das metáforas no processo coletivo de formação da linguagem e no processo pessoal de criação e redescritão do *self*.

A concepção rortyana de filosofia tem a ver com a de Hegel de que "Filosofia é a captação de uma época em pensamento". Para Rorty, fazer filosofia é "encontrar uma descrição de todas as coisas características de seu tempo, que você aprove, com que se identifique, descrição essa que servirá como descrição do fim cujos meios foram os

desenvolvimentos históricos que levaram à sua época." A filosofia fala do que se consolida no 'agora'. Ela não se faz durante o processo, mas fala a partir do resultado. A explicação da criação de qualquer vocabulário é retrospectiva. "O Cristianismo não sabia que seu objetivo era aliviar a crueldade, Newton não sabia que seu propósito era a tecnologia moderna, os poetas românticos não sabiam que o que queriam era contribuir para a consciência ética adequada à cultura do liberalismo político. Mas nós sabemos essas coisas, pois, como viemos depois, podemos contar a história do progresso, que não pode ser contada por quem realmente fez o progresso. Podemos ver essas pessoas como criadores de ferramentas e não como descobridores, porque temos um senso claro do produto resultante do uso dessas ferramentas. O produto somos nós - nossa consciência, nossa cultura, nossa forma de vida. Os que nos tornaram possíveis não visualizavam o que estavam possibilitando e, então, não poderiam ter uma descrição dos fins dos quais seu trabalho era meio. Mas nós podemos." (1, pp.55,56)

A filosofia faz esse movimento hermenêutico de compreender seu tempo recuando no passado e criando uma utopia.

Dewey, Oakeshott e John Rawls acabaram com a idéia de que há um conjunto de conceitos básicos que fundamentam o liberalismo. As instituições liberais, com eles, não se sustentariam nesses conceitos; nossas práticas seriam justificadas pela comparação de nossa cultura com outras. Segundo Rorty, esses três autores livraram o liberalismo do racionalismo. Por isso os adota na redescrição que faz do liberalismo.

A moralidade dessa sociedade liberal redescrita toma a comunidade como uma *societas* e não uma *universitas* (como o quer Oakeshott), isto é, como um bando de pessoas excêntricas que colaboram umas com as outras com o objetivo de se protegerem mutuamente e não como um bando de espíritos companheiros unidos por uma meta comum.

A moral da comunidade seria relacionada com o que chamamos '*we-intentions*' [3] e a ação imoral seria basicamente o tipo de coisa que nós não fazemos. O ato imoral distingue o homem dos animais em nossa cultura e, os nossos cidadãos em relação aos de culturas e tribos exóticas e antigas. A pessoa que praticar uma ação imoral várias vezes não estará falando nossa linguagem e, portanto, deixara de ser 'um de nós'.

Para Rorty, como para Hegel e Sellars(7), a filosofia moral se resume na resposta à questão: "Quem somos nós? Como nos tornamos o que somos e o que poderíamos vir a ser?" A filosofia moral passa a ser uma narrativa histórica e uma especulação e não uma busca de princípios gerais.

Essa maneira de ver a moralidade como o conjunto de nossas práticas, torna clara

a diferença entre se conceber a moralidade como a voz da porção divinizada de nossa alma e como a voz de um artefato humano contingente, construído numa comunidade que cresceu sujeita às vicissitudes do tempo e do acaso. A moralidade, inscrita na linguagem, não distingue prudência individual de moralidade pública, a única diferença sendo seu caráter privado ou público.

Rorty, portanto, redescreve o liberalismo, descolando-o das idéias do Racionalismo Iluminista: um liberalismo agora sem fundamentos filosóficos, que utiliza a metáfora de criação e não a de descoberta, que tem sua referência recuando no passado e avançando idéias utópicas que ele mesmo cria, construindo sua moral baseada em seus próprios valores e não em algo externo a ele, moral essa que se limita na consciência 'do que decidimos que podemos fazer', que é o que define o 'nós' em contraposição a 'eles', uma moralidade contingente e mutável.

A cultura liberal metafísica, que Rorty agora critica e redescreve, concebe o conhecimento como a relação entre os seres humanos e a 'realidade' e acredita que nós temos uma necessidade e um dever de entrar nessa relação. É o que existe fora de nós que norteia nossa maneira de ver o mundo e de nos relacionar em sociedade: nosso papel é descobrir o que já está dado. As disputas entre proposições são resolvidas contrapondo-se as idéias a um corpo filosófico teórico, que possibilita que se façam distinções entre elas e que se possa deliberar a favor de uma ou outra, tal como em julgamentos morais - este é o paradigma de racionalidade do liberal metafísico.

Rorty, de acordo com suas idéias nominalistas e historicistas, baseia sua concepção de cultura na noção de 'vocabulário final': "Todos os seres humanos trazemos conosco um conjunto de palavras que empregamos para justificar nossas ações, crenças e nossas vidas. ...São as palavras com que contamos, algumas vezes prospectivamente e às vezes retrospectivamente, a história de nossas vidas. Chamarei essas palavras de 'vocabulário final' de uma pessoa." (1, p.73)

Com 'final' ele explica que quer dizer que esse vocabulário é a única e última instância a que podemos recorrer se tivermos dúvidas sobre o valor dessas palavras; ele seria o alcance máximo da linguagem de uma pessoa: além dele, só pode haver a passividade ou o recurso à força.

O senso comum é o apego inconsciente a esse vocabulário final: os cidadãos de uma sociedade descrevem o mundo e a si mesmos no contexto de seu vocabulário final e o tomam como suficiente e adequado para julgar as crenças e ações dos que usam vocabulários finais alternativos. Quando se polemiza o senso comum, seus adeptos primeiramente explicitam as regras de seu jogo de linguagem e depois buscam definições das essências das palavras, já que acreditam que a presença de um termo em seu

vocabulário final assegura que ele se refere a algo que tem essência real. O adepto do senso comum não redescreve - ele analisa as velhas descrições com a ajuda de outras velhas descrições.

O cidadão da cultura liberal redescrita por Rorty é um liberal não metafísico, mas irônico. [4]

'Irônico' é, na definição de Rorty, "alguém que preencha três condições: (1) Tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa correntemente, por ter tido impressões de outros vocabulários considerados finais por outras pessoas ou livros com que tenha entrado em contato; (2) percebe que os argumentos de seu atual vocabulário nem subescrivem nem dissolvem suas dúvidas; (3) ao filosofar sobre sua situação, não pensa que seu vocabulário seja mais próximo da realidade do que outros, que ele esteja em contato com um poder outro que não o seu próprio." (1, p. 73)

Em contraposição ao metafísico, o liberal irônico não é adepto do senso comum. Ele está sempre questionando seu vocabulário atual, que acredita ser criado historicamente e culturalmente, não correspondendo a essências reais; acredita que qualquer coisa possa se tornar boa ou má quando redescrita e que todo vocabulário final e toda redescrição são passíveis de mudança. O irônico está sempre questionando a comunidade de que faz parte, seu jogo de linguagem, o processo de socialização que o tornou humano provendo-o com uma linguagem.

A filosofia, para o metafísico era, segundo a tradição platônico-kantiana, uma tentativa de se conhecer coisas gerais e importantes, de se aplicar e desenvolver um vocabulário final específico já escolhido. Para o irônico as crenças envolvidas nas proposições metafísicas são meras afirmações do vocabulário final local e atual, o senso comum do ocidente. O irônico faz redescrções marcadas por metáforas de 'fazer', 'criar', por diversificação e novidade e não tem como meta a convergência para o momento presente. As mudanças se dão pela substituição gradual e tácita de um velho vocabulário por um novo.

O intelectual irônico (e Rorty se inclui aí, dizendo 'nós irônicos'), conhecendo outros vocabulários finais e obras literárias que falam em diversos vocabulários, 'passeia' de um a outro, colocando-os um em relação ao outro e em relação a seu próprio vocabulário, realizando o que chamamos 'crítica literária'. Esta atividade possibilita que o intelectual conheça outros vocabulários finais além do seu, dando-lhe subsídio para criar novos vocabulários finais, redescrevendo a si e ao mundo. A crítica literária faz para o irônico o que a busca de princípios morais universais faz pelo metafísico. [5]

Além de irônica, a filosofia de Rorty é liberal. Rorty adota a definição de Judith

Shklar de 'liberal': ser liberal é acreditar que 'a crueldade é a pior coisa que se pode fazer'. O cidadão intelectual da sociedade utópica de Rorty deve ser irônico e liberal. Os não intelectuais seriam adeptos do senso comum, mas historicistas e nominalistas, não mais metafísicos.

Essa sociedade, não metafísica, não pergunta os 'porquês' de sua condição, mas requer alternativas concretas e programas para realizar suas mudanças sociais. Sua retórica pública, ou seu senso comum, seria liberal, mas não irônico: "Eu não posso imaginar uma cultura que tenha socializado sua juventude de modo a deixá-la sempre em dúvida sobre seu próprio processo de socialização. A ironia parece ser, inerentemente, uma questão privada. Em minha definição, um irônico não tem sentido sem o contraste entre o vocabulário final que herdou e aquele que está tentando criar para si mesmo." (1, p.87)

Para a filosofia irônica e liberal de Rorty, tudo o que realmente interessa é a ampla convicção de que "chamaremos 'verdadeiro' ou 'bom' o que quer que seja o resultado de uma discussão livre - e de que, se cuidarmos da liberdade política, a verdade e a bondade cuidarão de si mesmas.

"Discussão livre" aqui não significa "livre de ideologia", mas simplesmente, o tipo de discussão que ocorre quando a imprensa, o poder judiciário e as universidades são livres, a mobilidade social é freqüente e rápida, a capacidade de ler e escrever é universal, a educação superior é comum e a paz e a riqueza tenham possibilitado a existência do tempo livre necessário para se ouvir muitas pessoas diferentes e pensar sobre o que elas dizem." (1, p.84)

Numa sociedade liberal ideal, o que une os seus cidadãos é o consenso sobre o fato de suas instituições permitirem que todos tenham chance de se auto-criarem e de que essa meta requer paz, riqueza e o padrão das 'liberdades burguesas'. Esse padrão é baseado em fatos históricos e não em algo acima do humano. [6]

A esperança social da sociedade liberal ideal é de que a "vida será mais livre, menos cruel, com mais tempo livre, rica em bens e experiência, não só para nossos descendentes como para os descendentes de todos." (1, p. 86)

#### **4.4.2 - O Intelectual Irônico na Sociedade Liberal**

Como um irônico, que tem como meta redescrever vocabulários, que tem consciência da contingência de tudo o que é humano, que, portanto, não se sustenta em princípios e crenças já dados, nem em concepções da natureza intrínseca do homem, pode ser ao mesmo tempo um liberal e, como tal, fazer algo para diminuir a crueldade entre os homens?

Para a sociedade liberal metafísica é difícil imaginar um irônico liberal, já que este não responde às questões morais de cunho metafísico ("Por que não ser cruel?" "Por que ser bondoso?").

Os irônicos são tomados, normalmente, pelos metafísicos, como ligados à desconstrução, destruidores da esperança social, irresponsáveis, antiliberais. Rorty busca a razão dessa maneira de ver o irônico e chega à conclusão de que o simples fato de fazer redescições não o desqualificaria, já que o metafísico também redescrive como ele. Só que o metafísico promete uma redescição 'melhor', mais verdadeira, em nome da razão; no caso do irônico, as pessoas têm seu vocabulário final desconstruído por ser obsoleto e substituído por um novo que já é fadado a ser contingente, efêmero. Nesse caso, elas se sentem humilhadas e sem poder, enquanto que quando ganham um novo vocabulário metafísico, embora se sintam humilhadas porque seu vocabulário foi desvalorizado, ganham poder, pelo fato de estarem se aproximando da realidade, de acordo com a promessa do metafísico. Portanto, embora os dois humilhem - e a humilhação é considerada por Rorty como a dor que o ser humano sente quando é vítima da crueldade - o irônico é que é considerado incompatível com os ideais de uma sociedade liberal, já que ele tira poder das pessoas, mostrando a elas que tudo é contingente.

Rorty esclarece que não há nenhuma razão para que o irônico não possa ser liberal, desde que não se pense na sociedade liberal metafísica, que julgue as mudanças de vocabulário como passos em direção a concepções melhores da realidade. O liberal irônico preocupa-se em redescriver vocabulários e considera que as únicas redescições que servem os propósitos liberais são as que respondem à questão "O que humilha?", sem se interessar em responder o porque de se evitar a humilhação. Ele quer que as redescições aumentem a chance de sermos bons e de evitar a humilhação de outras pessoas.

Enquanto o metafísico toma o homem moral em relação com "um poder maior que compartilha com seus semelhantes - a razão, a verdade, a história - o irônico toma cada pessoa, cada sujeito moral, como algo que pode ser humilhado. O senso de solidariedade do irônico baseia-se num senso de perigo comum, não numa posse comum ou num poder compartilhado." (1 p. 91)

As redescições do irônico podem se referir ao vocabulário privado ou ao público; sendo uma redescição com propósitos privados, não interessa a ninguém além da própria pessoa, mas se tiver a ver com as ações públicas, o irônico, sendo também liberal, ficará atento para as possibilidades de os seres humanos com quem convive serem humilhados. O irônico deve contatar, pela imaginação, o máximo de vocabulários finais que puder, para sua própria edificação, e para compreender, nesses vocabulários alternativos, o que humilha as pessoas.

A solidariedade do irônico é construída por ele mesmo, na medida em que toma conhecimento de outros vocabulários que não o seu. E seu senso de solidariedade vai se alargando, ampliando-se para incluir cada vez mais pessoas em suas *we intentions*. Seres humanos que antes eram distantes dele, e cujas crenças e valores ele nem tinha imaginado que pudessem existir, fazem parte, agora, de seu mundo, deixam de ser 'eles', para se tornar, cada um deles, 'um de nós'. O irônico faz, através da identificação imaginativa com pessoas de um vocabulário alternativo específico, o que o metafísico consegue por 'despertar' a racionalidade, o amor a Deus, ou o amor à verdade. O irônico reconhece que o senso de solidariedade constitui-se numa vontade, numa disposição de evitar a crueldade para com seus semelhantes, que surgiu recentemente na história da humanidade, foi um sentimento criado historicamente; é um fenômeno relativamente novo e local: associa-se à Europa e à América dos últimos trezentos anos e está ligado unicamente ao poder dessas sociedades democráticas, que disseminaram suas idéias a outras partes do mundo.

O irônico olha o mundo em seus detalhes, nas pequenas coisas em torno das quais as pessoas centram suas fantasias e suas vidas; o discurso, a retórica pública das democracias liberais, ele o vê como somente mais um texto, em torno do qual se organiza a vida das pessoas, assim como o amor a Cristo organiza a vida dos cristãos. O irônico não tem devoção cega a nada, a nenhum vocabulário final - ele só crê na contingência.

O progresso moral, na concepção irônica, dá-se pela redescritção de vocabulários finais que, na prática, permitem que o senso de solidariedade vá se ampliando para incluir mais pessoas como semelhantes. Esse progresso é possibilitado não mais por um sistema filosófico que se pautar na razão, mas por gêneros literários que lidem com o particular, com os detalhes, com o idiossincrático - especialmente os romances e as etnografias. É a literatura, principalmente essa que trata do cotidiano, do detalhe, que auxilia o intelectual irônico em sua tarefa de entrar em contato com novos vocabulários finais e de imaginar pessoas e formas de vidas estranhas a seu mundo. O progresso moral dá-se graças à "capacidade de se ver as diferenças cada vez mais tradicionais ( de tribo, religião, raça, costumes, e coisas do tipo), como sem importância, comparadas com as semelhanças relativas à dor e à humilhação - a capacidade de pensar nas pessoas bastante diferentes de nós como incluídas na categoria 'nós'. (1, p. 192)

Para Rorty, diferentemente do que pensam os metafísicos, o sentimento de solidariedade é mais forte quando o 'nós' é algo menor e mais local, mais próximo, do que a 'raça humana.' Ele é construído por pequenas partes e vai se ampliando conforme se consiga incluir no 'nós' pessoas cada vez mais distantes de nossa época e de nosso lugar.

Na cultura irônica, a esperança social está ligada à literatura, enquanto que a perfeição pessoal, à filosofia, que Rorty chama de teoria irônica. A cultura liberal irônica, diferentemente da metafísica, não é fundada na filosofia, mas na política das instituições

liberais democráticas, que permite que as deliberações - tanto nas disputas cognitivas como nos dilemas morais que surgem no conflito entre as necessidades privadas e o compromisso público - sejam feitas em encontros livres e abertos, no nível da conversação.

É possível ao irônico, portanto, compartilhar da esperança liberal, ter senso de solidariedade e, até mesmo, ser o agente do progresso moral e falar pelas vítimas da crueldade, cujos vocabulários estão ultrapassados por sua própria condição de humilhados. Tudo isso, entretanto, é viável na sociedade liberal redescrita por Rorty, na sua utopia, em que o cidadão comum ainda é adepto do senso comum, ainda metafísico, apoiado em um poder além do seu próprio. A meta é que essa cultura se torne cada vez mais irônica, o que será possibilitado pelas sucessivas redescritões dos vocabulários finais.

#### **4.5 - A Literatura e a Teoria Irônica - O Processo de Redescritão segundo Rorty**

A cultura irônica de Rorty tem como meta não a busca da verdade, mas a constante redescritão de suas instituições sociais, de modo a garantir que as pessoas conquistem autonomia e busquem a perfeição pessoal e que se amplie o sentimento de solidariedade, o que se traduz no progresso moral da cultura, progresso esse que não visa atingir um ponto de maior justiça social, mas se caracteriza por uma eterna possibilidade de redescritão, para dar conta da realidade social a cada momento.

Rorty se insere numa tradição de pensadores que reagiram às concepções platônica metafísica e teológica de que o privado e o público formam uma unidade indissociável, que faz parte da 'natureza humana' e que, portanto, o mesmo impulso que nos leva a buscar a perfeição pessoal nos conduz a sermos solidários para com o outro. Nietzsche e Hegel(8) foram os primeiros a suspeitar dessas concepções; sustentam que o humano se define no limite da socialização e da história e que não há nada como a 'natureza humana'. Para eles, pensadores irônicos, tudo é contingente, inclusive essa maneira da filosofia tradicional e da teologia interpretarem o homem, que faz parte do senso comum, do vocabulário final da cultura metafísica.

Mesmo com a crítica irônica a essa maneira de ver a questão moral, permanece a tensão entre o público e o privado. Os próprios críticos se dividem entre os que valorizam a questão pública, o desejo de que a sociedade seja mais justa e livre e tomam a busca da perfeição privada como 'irracional', como Dewey(9) e Habermas(10), e os que privilegiam a meta privada, a auto-realização e consideram que a socialização contraria algo inerente ao homem, como Nietzsche, Heidegger(11) e Foucault(12).

Rorty é um irônico que tenta superar essa tensão distinguindo o público do

privado: ele pensa que não devemos sintetizá-los, já que é impossível falar dos dois com um mesmo vocabulário. A porção do vocabulário final que fala do privado, não é compartilhável com outras pessoas, e é inadequado para fazer argumentações, enquanto que aquela que trata das ações públicas é compartilhada pelas pessoas, e é um meio adequado para se entrar em argumentações. São incomensuráveis. E os autores que privilegiam um ou outro vocabulário não devem ser confrontados - devem ser utilizados para redefinições de vocabulários privados ou públicos, conforme sua tendência.

Rorty prefere chamar o pensamento desses filósofos de *theoria*, ao invés de filosofia, já que este termo está muito comprometido com a tradição epistemológica. Agora, que a filosofia se presta à busca da perfeição privada, ele quer distingui-la bem daquela noção tradicional. Agora, são os romancistas e os autores de gêneros literários que falem de formas específicas de vida que podem fazer muito pela justiça social e a diminuição da crueldade.[6]

Rorty define *theoria*, termo que substitui a filosofia, como uma visão a partir de um território amplo e de uma considerável distância. Toma como paradigmas da teoria irônica o jovem Hegel, Nietzsche, Heidegger e Derrida (13), que trabalham num eixo histórico horizontal, estudando pensadores metafísicos, na tentativa de compreender sua necessidade de teorizar.

O teórico irônico usa a teoria como "uma escada que deve ser abandonada assim que ele puder imaginar o que foi que levou seus predecessores a teorizar".(1, p.97) O que ele busca é autonomia, é se libertar das contingências herdadas e criar suas próprias contingências, livrar-se de um velho vocabulário final, que recebeu pronto e fazer um só seu. Para isso, ele faz uma crítica dos livros de metafísicos que o antecederam e redescreve seu passado cultural, tirando, assim, o poder de autoridades outras que não ele mesmo.

Rorty sugere que a tarefa geral do irônico seja aquela recomendada por Coleridge ao grande e original poeta: criar o gosto pelo qual será julgado. Considera que duas pessoas irônicas conseguiram isso: Nietzsche e Proust(14). Ambos fazem redescrições, substituindo contingências herdadas por outras criadas por eles mesmos. Só que há uma diferença entre eles, que Rorty considera crucial: o projeto de Proust tem pouco a ver com política - ele usa as questões políticas do momento só como fundo, ao passo que Nietzsche com frequência fala como se tivesse uma missão social, como se tivesse visões relevantes para a ação pública - visões claramente antiliberais. Proust redescreveu pessoas reais que ele encontrara ao vivo e Nietzsche reagiu contra e redescreveu pessoas que ele encontrou em livros.

Nietzsche, como Hegel e Heidegger são teóricos irônicos, porque não redescrevem

a si mesmos, mas elegem um herói maior do que eles: Europa, o Espírito e o Ser, que pretendem redescrever. Já Proust faz um romance que é uma rede de pequenas contingências interrelacionadas de seu passado idiossincrático. Os teóricos querem propor uma redescrição do passado que seja incomensurável com a que já existe; os romancistas, só buscam uma nova redescrição; os teóricos buscam o inefável e o sublime e os romancistas, apenas o novo e o belo. O romancista é um liberal, no sentido em que acredita que sua redescrição é uma dentre muitas que houve e haverá; o teórico ainda tem uma pretensão de que sua redescrição não terá sucessora - ele ainda quer poder, sintetizado nas figuras que eleger como heróis. Por isso, um teórico irônico raramente é um liberal, na medida em que pretende ter o poder de que sua descrição seja insubstituível, o que provoca humilhação ao outro.

Rorty relata que Heidegger chama a atenção para o risco de o teórico irônico 'recair na metafísica': "se ele conclui ter encontrado uma maneira de se tornar bem diferente de seus predecessores, ter feito algo bem diferente do que eles fizeram, é possível essa recaída. Isso porque ele conclui que nenhuma redescrição que aplicou aos outros pode ser aplicada a ele mesmo - que um abismo separa-o deles... Proust não tinha tal tentação. No final de sua vida ele se viu olhando para trás num eixo temporal, observando cores, sons, coisas e pessoas ganhando um lugar de acordo com a própria perspectiva de sua mais recente descrição deles. Ele não se viu olhando de cima para baixo a seqüência de eventos temporais. ...A *theoria* não fazia parte de sua ambição. Ele foi um perspectivista que não teve que se preocupar em saber se o perspectivismo era uma teoria verdadeira. Então, a lição que retiro do exemplo de Proust é que os romances são um meio mais seguro do que a teoria para expressar o reconhecimento que uma pessoa tem da relatividade e da contingência de figuras de autoridade".(1, p. 107)

Rorty considera os romances, as etnografias, as reportagens, os gêneros literários mais importantes para mobilizar as pessoas em direção a uma maior identificação com a dor do outro, e, portanto, ao sentimento de solidariedade. A teoria irônica, ou filosofia irônica, presta-se mais à busca de autonomia, na medida em que vai desmistificando os agentes de poder que nos descreveram no passado e nos libertando deles, propondo uma nova descrição de nosso momento histórico e de nossas vidas.

O público e o privado, segundo Rorty, devem ser vistos teoricamente como distintos, não podendo ser sintetizados; entretanto, na utopia que ele cria, na prática, eles se combinam. "Devemos parar de buscar um sucessor para o Marxismo, uma teoria que funda decência e sublimidade. Os irônicos devem concordar em manter uma distinção público-privado em seu vocabulário final e em relação ao fato de que a resolução das dúvidas sobre o vocabulário final de uma pessoa não tem nenhuma relação particular com as tentativas de salvar as outras pessoas da dor e da humilhação." (1, p. 120) A auto-criação e a política, no liberalismo irônico, devem ser distintas. O discurso político

liberal deve permanecer não teórico e simplificado, mesmo que o discurso da auto-criação se torne muito sofisticado.

A literatura se torna muito importante na preservação dos ideais liberais. Assim como Rorty cita Proust, Nietzsche, Hegel, Heidegger, Foucault e Derrida como importantes ou em relação à auto-realização ou à solidariedade, também analisa obras de Nabokov(15) e George Orwell(16), na medida em que os dois advertem o intelectual irônico liberal contra as tentações de ser cruel, dramatizando a tensão entre a ironia e a esperança social. Enquanto Nabokov nos mostra detalhadamente que tipo de crueldade somos capazes de fazer, a crueldade em pequena escala, Orwell nos mostra a crueldade praticada pelo Estado, muitas vezes em nome da igualdade entre os homens. Os dois nos ajudam a ampliar nosso senso de solidariedade.

#### 4.6 - Comentários

Contingência, ironia e solidariedade. Os três pontos que norteiam as idéias de Rorty, aparecem claramente interligadas nesse livro (cujo título é bastante apropriado). Aqui, Rorty redescreve a filosofia e inverte sua função em relação à literatura, relativamente a como a metafísica as considerava.

O movimento das idéias do autor inicia-se com a consideração das obras de Davidson, Freud e Berlin, tomados como intelectuais que elaboram suas idéias calcadas na noção de contingência - as coisas não têm que ser como são e como tem sido vistas: elas podem ser redescritas, recriadas, e o que resultará disso depende de fatores diversos. Assim, Rorty redescreve, cria uma maneira própria de compreender a linguagem, o *self* e a comunidade. A idéia de contingência, daí em diante, orienta toda a retórica de Rorty, na negação do liberalismo metafísico e na proposta de uma utopia liberal irônica que sustenta uma moralidade que distingue o público do privado e promove a solidariedade e a auto-realização. A filosofia irônica, aqui vertida em *theoria*, volta-se para a auto-realização, a edificação do homem e a literatura ganha a função social de manter a solidariedade.

Rorty partiu da concepção de que tudo é contingente, para redescrever, então, a filosofia, agora, já, uma filosofia da contingência. O filósofo, cada vez mais irônico, ganha um papel fundamental na utopia liberal de Rorty, um poder até, mas não um poder como tinha o filósofo guardião da racionalidade, vindo de uma instância superior, da Razão, mas construído por ele mesmo, por sua apreciação e redescrição da história, dentro dos limites do humano - um poder, ele mesmo, efêmero e contingente. O poder da ironia.

## Notas

[1] Conversação: "O que Rorty chama de 'conversação' não é uma fala improvisada, despreocupada, pacata, descomprometida ou irresponsável, mas pressupõe uma familiaridade com fatos e vocabulários relevantes que apontem para um compromisso com as metas de um discurso específico. Como Wittgenstein observou em *On Certainty*, se não estivermos certos de nenhum fato, não podemos também ter certeza do significado de palavras. Mas quando buscamos a verdade e tentamos 'obter as coisas certas' também fora da província de fatos óbvios, devemos fazê-lo em contextos em que o consenso existente sobre critérios e padrões relevantes não dê conta de todos os problemas com que nos envolvemos. Em tal território 'revolucionário', ninguém possui o conhecimento que proporcionaria as perguntas ou as respostas corretas. Ninguém pode predizer quais teorias ou tentativas de redescrições funcionariam; mas quando alguém consegue isso, o conjunto das proposições corretas ganha um novo elemento. ...

As mudanças que ocorrem na União Soviética e na Europa Oriental são um bom exemplo do que Rorty compreende por 'conversação'. Quando Gorbachev persistiu em introduzir as duas palavras não familiares *glasnost* e *perestroika*, ele inventou ferramentas que gradualmente invadiram o discurso social e político da União Soviética. ... As duas palavras foram eficazes porque, embora parecendo inócuas, focalizavam a conversação em necessidades profundas mas dogmaticamente não reconhecidas. *Glasnost* liga-se etimologicamente a *golos*, que significa 'voz', encorajando as pessoas a darem opiniões em assuntos até agora intocáveis. *Perestroika* significa não apenas reestruturar, mas uma total e fundamental reconstrução do sistema. Naturalmente, as condições para a mudança eram propícias, mas a direção e a natureza dela foram fundamentalmente afetadas pela conotação das duas palavras. Elas ajudaram a criar o clima em que o movimento comunista se desconstruiu. (17)

[2] Reeves (19) coloca em dúvida o caráter wittgensteiniano de Rorty na concepção da linguagem. "Embora Rorty se professe wittgensteiniano, ele não o é o suficiente, pois não leva a sério o conhecido lema de Investigações Filosóficas: "imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida" (§1). A linguagem, Wittgenstein argumenta, é sempre (e totalmente) contínua com 'formas de vida', maneiras de ser, agir, sentir, fazer, dizer. Essas formas de vida não podem ser compreendidas, a não ser por meio da linguagem que elas, em algum sentido, 'geram'. Mas a linguagem não esgota a realidade humana, mesmo que essa realidade seja incompreensível sem a compreensão de como ela é definida pela linguagem. Então, para Wittgenstein, um jogo de linguagem "consiste da linguagem e das ações em que ela se tece." (§7) Com freqüência, o que encontramos em Rorty é a linguagem sozinha, como um fenômeno auto-gerado e inteiramente reflexivo - a linguagem, em outras palavras, identificada como (não com) formas de vida" (p.352). Ele

cita Rorty (20) : " Nossa cultura não só tem sido sustentada por uma fonte borbulhante de trocadilhos e metáforas; ela tem se tornado cada vez mais consciente de si enquanto apoiada sobre nada mais sólido do que tal geiser." (p.18)

[3] *we intentions*: Sellars(7) diz que a moralidade é uma questão do que ele chama '*we-intentions*' ('Nós vamos fazer..., Nós pensamos que..., Nós esperamos que...'). Sua análise da obrigação moral "toma como noção básica 'ser um de nós'- noção evocada em locuções como 'nosso tipo de pessoas' (enquanto oposto a comerciantes e empregados), 'um camarada num movimento radical', 'um grego como nós' ( enquanto oposto a um bárbaro) (1,p.190). Em (7, p.222), Sellars diz: "É um fato conceitual que as pessoas se constituem numa comunidade, um 'nós', em virtude de pensarem um ao outro como 'um de nós', e por quererem o bem comum, não como uma espécie de benevolência - mas por desejarem o bem comum como um de nós, ou de um ponto de vista moral."

[4] Ironia - Há dois tipos de ironia: a clássica e a romântica. A ironia clássica é representada por Sócrates: fingindo ignorância sobre o assunto, conseguia que seu oponente se desse conta de sua ignorância. A ironia romântica é a expressão da união de elementos antagônicos como Natureza e Espírito, objetivo e subjetivo, sem reduzi-los um ao outro, mas também sem fundi-los: a ironia deixa transparecer a tensão constante entre eles.

Kierkegaard julgou os dois tipos de visão sobre a ironia insuficientes. Ele colocou a ironia no estado estético, considerando a ironia como dúvida e aceitação da dúvida, diferente do humor que é a aceitação de uma certeza.

Há duas formas fundamentais de ironia. Por um lado, a ironia pode ser uma atitude para a qual o mundo é algo essencialmente repulsivo, que merece o máximo de difamação e menosprezo. Ela é empregada, então, como modo de não participar efetivamente do mundo desdenhado; ao invés de se tentar compreender o mundo, comenta-se ligeiramente sobre ele e, em geral, ele é tomado como mero jogo. Por outro lado, a ironia pode ser uma atitude para a qual o mundo não merece a seriedade que alguns poem nele, não por desprezo ao mundo, mas por achar que tal seriedade é sempre, de algum modo, unilateral e dogmática." Ferrater Mora, 1969. (18)

As idéias irônicas de Rorty provêm de uma constatação de que tudo é contingente, mas, mesmo sendo assim, sustenta propósitos edificantes e progresso moral. Assemelha-se, portanto, mais a esse último conceito de ironia citado.

[5] "É conhecido o fato de que o termo 'crítica literária' tem se expandido muito durante nosso século. Originalmente ele significava comparação e avaliação de peças, poemas e romances - com uma ocasional apreciação das artes visuais. Então, ele começou a abranger a crítica de obras do passado. ... Depois, rapidamente, começou a se estender aos livros que forneceram a críticas do passado seu vocabulário crítico e estavam suprindo as críticas atuais com os seus. Quer dizer que se estendeu à teologia, filosofia, teoria social, programas de política reformista e manifestos revolucionários. Em resumo, ele se estendeu a todos os livros que poderiam fornecer candidatos a vocabulários finais de uma pessoa." (1, p. 81)

Rorty acrescenta que, por circunstâncias ligadas às especialidades acadêmicas, embora o nome não tenha mais nada a ver com a atividade que ele denomina, ao invés de se mudar para 'crítica cultural', resolveu-se adotar o termo 'literatura' para denotar tudo o que a crítica literária critica. "A palavra 'literatura' agora cobre todo tipo de livro que seja considerado de relevância moral - que possa alterar o sentido do que é possível e importante para uma pessoa." (1989,p.82)

Charles E. Reeves, em 1986, (19) questionara o uso que Rorty fazia de 'literatura' (antes, portanto, de *Contingency, irony and solidarity*). Ele mostra que Rorty,(20) em *Deconstruction and Circumvention*, 1984, toma a literatura como sendo um discurso aberto, anormal, não familiar, revolucionário. "Literatura, em outras palavras, é uma ferramenta lingüística de que necessitamos para falar sobre os murmúrios da tradição onto-teológica, ou de mudanças de paradigmas culturais". (p. 351)

Agora, em *Contingency...*, Rorty já não toma 'literatura' como um discurso anormal, mas como produção literária, livros em geral, que, no caso da 'crítica literária', são tomados com a finalidade de dar subsídios para as pessoas criarem novos vocabulários.

[6] Este é um ponto polêmico da filosofia de Rorty: Como é viável uma sociedade liberal, que vise liberdades políticas, e que não conte com um consenso sobre a natureza dos seres humanos, que garanta que os cidadãos vão evitar a crueldade? Rorty diz: "Minha defesa da ironia começa por fazer uma forte distinção entre o privado e o público. Enquanto Habermas vê a linha de pensamento irônico que vai de Hegel a Foucault e Derrida como destrutivo da esperança social, eu a vejo como bastante irrelevante para a vida pública e as questões políticas. Teóricos irônicos como Hegel, Nietzsche, Derrida e Foucault parecem-me ter um valor inestimável para a nossa tentativa de formar uma auto-imagem privada, mas bastante inúteis quando se trata de política. Habermas assume que a tarefa da filosofia é fornecer alguma 'cola social', que substituirá a crença religiosa e considera a 'universalidade' e a 'racionalidade' do Iluminismo como as melhores candidatas a essa 'cola'. Assim, ele pensa que este tipo de crítica ao Iluminismo e a idéia

de racionalidade desfaz as ligações entre os membros das sociedades liberais." (1 ,p. 83)

Rorty vê Habermas acreditando que a filosofia tem sentido de acordo com suas implicações políticas e, que, portanto, ela deve ter um quadro de referência político.... "Para a tradição em que trabalha Habermas, é óbvio que a filosofia política é central para a filosofia. ... Mas seria melhor evitar de pensar na filosofia como 'disciplina' com 'problemas centrais' ou com uma função social. ... A única distinção política importante nessa área é entre o uso da força e o uso da persuasão."(1989, p. 84)

## Referências Bibliográficas

- (1) - RORTY, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989.
- (2) - DAVIDSON, D., A Nice Derangement of Epitaphs, in Lepore, ed., *Truth and Interpretation*, Oxford: Blackwell, 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984.
- (3) - NEHEMAS, A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard Un. Press, 1985.
- (4) - BLOOM, H., *The Anxiety of Influence*, Oxford Un. Press, 1973. *Kabbalah and Criticism*, New York: Seabury Press, 1975.
- (5) - FREUD, S. *Obras Completas*, Standard Edition
- (6) - BERLIN, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.
- (7) - SELLARS, W., *Science and Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.
- (8) - HEGEL, G., *La Phenomenologie de L'Esprit*, Paris, Aubier, 1941.
- (9) - DEWEY, J., *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, 1948, Boston, 1948.
- (10) - HABERMAS, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, 1987, Cambridge, Mass.. ( Trad. Frederick Lawrence).
- (11) - HEIDEGGER, M., On Time and Being, Harper and Row, ed., New York, 1972, (trad. Joan Stambaugh). Letter on Humanism, in, *Basic Writings*, David Krell, ed., Harper and Row, N. Y., 1977.
- (12) - FOUCAULT, M., Nietzsche, Genealogy History, in Language, Counter-Memory, *Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F., Bouchard. Cornell Un. Press, 1977, Ithaca, N.Y..
- (13) - DERRIDA, J., *The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, University of Chicago press, 1987, Chicago, 1987. (trad. Alan Bass) *Margins of Philosophy*, Un. of Chicago Press, Chicago, 1982. *Writing and Difference*, Un. of Chicago Press, Chicago 1978.

- (14) - PROUST, M., *Remembrance of Things Past*, Random House, N. Y., 1934. (trad. Charles S. Moncrief)
- (15) - NABOKOV, V., *Pale Fire*, New York, Berkeley, 1968) On a Book entitled *Lolita*, in *Lolita*, Harmondsworth: Penguin, 1980.
- (16) - ORWELL, G., *The Penguin Complet Novels of George Orwell*, Harmondsworth, Penguin, 1983.
- (17) - KOLENDA, K., Misreading Rorty, in *Philosophy and Literature*, 1991, 15, pp. 111-117.
- (18) - MORA, F., *Dictionary of Philosophy*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- (19) - REEVES, E., Deconstruction, Language, Motive: Rortian Pragmatism and The Uses of "Literature", in *The Journal of Aesthetics and Criticism*, 1986, p.351-357
- (20) - RORTY, R., Deconstruction and Circumvention, *Critical Inquiry*, 11, september, 1984.

**Comentários**

Neste trabalho consideramos três momentos da obra de Richard Rorty.

Num primeiro momento, Rorty coloca em cheque toda a tradição filosófica sustentada pela metáfora visual, do contemplar: o homem como uma essência conhecedora de essências, que ele capta através de sua mente - seu olho interno - construindo, então, um sistema de representações dos mundos interno e externo, que é ou não validado pela filosofia, que divide a cultura em áreas que representam bem a realidade ou não. A noção de 'mente', que devemos a Descartes, a de 'idéia' e de 'processos mentais de representação', introduzidos por Locke e a noção de 'filosofia como tribunal da razão pura' de Kant, considerados pela tradição como intuições, são, para Rorty, construídos ao longo da história e, como tal, podem ser desconstruídos - e é o que ele se propõe a fazer. Pretende mostrar como nossa cultura, que pensamos erigida sobre base tão segura, tão natural, 'dada' a nós desde sempre, está calcada em idéias criadas e não descobertas.

Rorty apoia sua crítica nas idéias de Quine, Sellars, Kuhn, Davidson, Ryle, Malcolm e Putnam e diz estar seguindo um caminho que orienta seu pensamento em direção às idéias de Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Assim ele delinea o primeiro esboço de sua Filosofia Edificante.

A característica de seu trabalho em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1) é o fato de ele apresentar suas idéias sempre *contra* o pensamento de algum outro filósofo e apoiadas em críticas feitas por outros pensadores. Esse processo de ir ao passado buscar as origens das idéias da filosofia tradicional, desconstruí-las e propor uma nova forma de pensar é uma constante durante todo o livro e isso faz com que seja de fundamental importância que se compreenda como ele trabalha com as idéias dos outros filósofos. É o que fizemos no Capítulo 2, em que analisamos como Rorty adota as principais noções kuhnianas. Tanto ao olhar para a tradição como ao adotar críticas, o interesse dele é muito mais 'conversar' com as idéias dos outros e negá-las ou assimilá-las, sem muito rigor com relação a definições. Nossa análise mostra isso, pelo menos em relação a Kuhn. (A nota [2] do capítulo 4 trata da falta de fidelidade de Rorty com relação a Wittgenstein, no que se refere a noção de 'jogo de linguagem', ou 'vocabulário'.)

Tomamos *Consequences of Pragmatism* (2) como o segundo momento da obra de Rorty. Aí, além de explicitar as idéias expostas no primeiro livro, apresenta-nos textos mais voltados para o estudo da Filosofia Continental e do Pragmatismo. A Literatura começa a aparecer aí como um elemento importante para a edificação das pessoas e o autor explora as idéias de Hegel, Nietzsche e Heidegger, que vão se consolidando como seus verdadeiros predecessores.

Mas é no terceiro tempo de sua obra, em *Contingency, irony and solidarity*, que

Rorty mostra a que veio: o autor se coloca como um intelectual liberal, preocupado com questões político-sociais, apresentando nesse campo uma visão original relativamente ao Pragmatismo de outros autores.[1] Cria uma utopia, pela redescrição da sociedade liberal, libertando-a de toda herança metafísica, apoiando suas idéias na noção que se revela o ponto-chave para a compreensão de todo seu corpo de idéias desde *Philosophy...* e para a sustentação de sua utopia - a noção de contingência.

Rorty constrói sua utopia contra o pano de fundo da história das sociedades liberais, percorrendo um eixo horizontal - indo ao passado, voltando ao presente e criando um futuro - recorrendo a autores que no passado fizeram o mesmo tipo de crítica, inserindo-se numa tradição de pensamento calcada no caráter contingente das realizações humanas: a ironia.

E, idealizando sua sociedade liberal, eleger o [2] liberal irônico como aquele que 'salva' o liberalismo da metafísica, que supera o senso comum e cria a possibilidade de uma moralidade que permite o aperfeiçoamento das instituições democráticas. O irônico, na sociedade ideal, é o crítico, é aquele que, numa perspectiva nominalista e historicista, desconstrói o vocabulário final que herda, com todos os seus valores e crenças e o redescreve, já com seus próprios valores. Assim, ele redescreve a cultura e a si mesmo. Ele se torna cada vez mais autônomo, tomando as rédeas de sua história. É consciente, entretanto, de que não só o que redescreve como o redescrito, são contingentes: ele se liberta de um vocabulário e se aprisiona em outro, criado por ele mesmo, tomando para si o poder de quem o descrevera.

O principal papel do irônico na filosofia de Rorty se define na questão da moralidade e do progresso moral da sociedade liberal ideal. Rorty considera como distintas as instâncias privada e pública da moralidade: cada uma fala uma linguagem e tem uma meta específica. A busca de autonomia é um processo que se dá por redescições de vocabulários finais já dados, o que liberta a pessoa do poder de outros que não ela mesma. O aspecto público, a criação do sentimento de solidariedade, dá-se através do conhecimento, por parte da pessoa, da dor e da humilhação que o outro sofre. Este sentimento é criado (e não natural no homem) aos poucos, conforme a pessoa vai conseguindo incluir o outro, o diferente dela mesma, como 'um de nós'.

A literatura, especialmente o romance e a etnografia, propicia a criação e ampliação do sentimento de solidariedade. A filosofia, agora, volta-se para a auto-criação do homem - é edificante. A busca de autonomia e a construção do sentimento de solidariedade são coisas distintas no nível da teoria irônica, mas, na prática consciente do intelectual irônico, elas podem ser sintetizadas, na medida em que ele, redescrivendo-se e a seu vocabulário final, torna-se uma pessoa menos presa ao senso comum e mais capaz de 'ler' a vida do outro, identificar-se com situações diversas da sua, alargando os horizontes de seu

sentimento de solidariedade. Ele é o cidadão autônomo e suscetível de ser 'tocado' pelas obras literárias - portanto, em sua prática de vida, sintetiza a busca de sua auto-realização com a do senso de solidariedade. Só aí ironia e liberalismo se fundem. Na utopia.

A visão de Rorty é otimista. Ele acredita na instituição da sociedade liberal (redescrita): fala de política e não de epistemologia, verdade e justificação são fenômenos sociais e não filosóficos. A filosofia muda de assunto na mão do irônico e deixa para o escritor, ou o autor de reportagens, a questão de proporcionar a 'cola' social, a solidariedade entre as pessoas. "O romance, o cinema e o programa de t.v. foram, gradual mas firmemente, substituindo o sermão e o tratado como os principais veículos de mudança e de progresso social." (3, p.xvi)

Enquanto redescrive sua utopia pós-metafísica, Rorty apresenta as idéias de alguns outros filósofos que também fizeram ou fazem ainda, a crítica ao Iluminismo. Ele fala especialmente de Foucault e Habermas: o primeiro é, para Rorty, um irônico que não deseja ser liberal e o outro, um liberal que não quer ser irônico.

A crítica que Habermas faz à modernidade tem um caráter de emancipação do ser humano, que Foucault nega (seguindo o pensamento de Nietzsche); a razão, que Habermas chama de 'razão comunicativa' é construída pela internalização de normas sociais. Ele quer fundar as instituições democráticas numa 'comunicação livre de dominação' que garanta que a sociedade se torne mais cosmopolita e democrática. Este, por sinal, é o ponto de desacordo entre ele e Rorty e Foucault, que julgam que o fato de Habermas construir a filosofia em torno das necessidades de uma sociedade democrática, limita essa sociedade em termos de proporcionar oportunidades de auto-criação e realização de projetos pessoais.

Foucault, um irônico não liberal, critica as sociedades liberais porque estas impuseram limites a seus membros que não existiam em sociedades pré-modernas e não considera que esses limites sejam compensados por uma diminuição da dor do ser humano proporcionada por essas mesmas sociedades. Ele ainda pensa em termos de algo profundo nos seres humanos, que se deforma pela aculturação. Nega a sociedade liberal, mas na sua concepção de liberal está implícito o caráter metafísico e, por isso, não vê, como Rorty, esperança de se conseguir uma sociedade liberal que garanta a busca da perfeição pessoal.

Rorty supera Habermas e Foucault, na medida em que propõe o liberalismo irônico e separa os domínios público e privado da existência humana, conseguindo assim idealizar uma sociedade que, por ser liberal e não metafísica, constrói seus critérios de verdade e racionalidade a partir de discussões livres que se tornam possíveis pelas próprias condições oferecidas pelas instituições dessa sociedade. Não precisa, como Habermas,

apelar para o universalismo envolvido nas auto-imagens das sociedades liberais, vendo "o processo de comunicação não distorcida como convergente, e esta convergência enquanto garantia da 'racionalidade' de tal comunicação. A diferença que há entre Habermas e eu é que seu universalismo o faz substituir tal convergência por um fundamento não histórico, enquanto que minha insistência na contingência da linguagem me faz suspeitar da idéia mesma de validade universal que tal convergência subcreve."(3, p.67) Essa diferença é marcada pelo fato de Habermas não ser um irônico e, portanto, não se basear na contingência e na possibilidade de redescrição para compreender a moralidade, embora sua busca de uma racionalidade universal tenha como propósito diminuir a crueldade, o que faz dele um liberal, como Rorty.

Rorty, um liberal irônico, que se auto-cria, quer conviver com a pluralidade, o diferente, a possibilidade do novo em todos os níveis de atuação do homem. A filosofia que propõe tem como tarefa olhar o passado e redescrever idéias, formando um novo vocabulário final, múltiplo, que conta com o idiossincrático, o diferente, a contingência. Com ele, a filosofia se torna algo humano, mutável, que se movimenta na história e se estende continuando a fazer história, num processo sem fim, mas otimista. Exalta o homem moralmente, já que sustenta uma esperança de que o sentimento de solidariedade pode ser construído e que é possível o progresso moral da humanidade, na sociedade liberal pós-metafísica, irônica.

Uma leitura da obra de Rorty. Esta nossa proposta inicial. Leitura 'crítica'? Até certo ponto. Limitada, sem dúvida, por nossa falta de um conhecimento ao mesmo tempo mais geral e mais específico. Mais geral, para poder acompanhar Rorty no seu 'prolegômeno a uma história da filosofia centrada na epistemologia', como ele diz .(1, p.390) ; específico, no aspecto que envolve nosso treino com esse tipo de escrita, a filosófica, a habilidade de lidar com conceitos e conseguir um certo rigor na maneira de falar sobre os vários autores. Somadas essas dificuldades, o que conseguimos fazer pode ter sido, aos olhos do leitor, apenas uma leitura. Desse modo, vamos falar das características dessa 'leitura' que oferecemos.

Escolhemos a obra de Rorty como objeto de reflexão desse trabalho tendo como motivação sua posição polêmica com relação à questão da racionalidade. Agora, com o trabalho concluído, podemos notar que ele poderia ter sido muito mais rico, mesmo contando com nossas limitações mencionadas acima, se tivéssemos nos aprofundado mais em algum aspecto do pensamento do autor, do que fazendo esse percurso horizontal por sua obra. Como uma primeira aproximação, entretanto, o trabalho, pelo menos, oferece um perfil do autor e de suas idéias e sugere questões que podem ser aprofundadas em uma abordagem posterior, tais como: a relação do neo-pragmatismo de Rorty com o pragmatismo de Dewey e James; uma análise do uso que Rorty faz de conceitos de Wittgenstein e de Davidson, como a que fizemos em relação a Kuhn no Capítulo 2; as

implicações de se aceitar o Rortyismo[3] no estágio atual de nossa cultura e da filosofia, sendo ele uma utopia e querendo nos curar de uma enfermidade tirando-nos de nosso tempo e de nosso lugar; uma análise aprofundada da inserção de Rorty na cultura pós-moderna; estudo de Rorty e Derrida e a questão da filosofia como um tipo de escrita; além, é claro, da análise das noções de 'mente', 'conhecimento' e 'filosofia', redescritas por Rorty em todo o seu trabalho.

Todas as dificuldades que tivemos durante a realização desta dissertação, entretanto, parecem estar assentadas no fato de Rorty fazer o que Coleridge sugere que o grande e original poeta faça: "criar o gosto pelo qual será julgado". (3, p.97) Ver Rorty no cenário proposto por Rorty - o que fizemos - não nos permite olhá-lo com outros olhos que não os dele mesmo. E esta é a questão fundamental quando nos propomos a conhecer as idéias de um autor que recria a filosofia e a cultura, redescrive a realidade mesma e tem uma existência como pensador contingente a essa realidade que criou: a utopia liberal irônica de Rorty. Falar dele é penetrar no seu mundo, já usando seus termos e seus valores. Uma 'armadilha'. É nisso que consiste seu pensamento. Como toda utopia.

Mas, como todo o fenômeno contemporâneo, captado em sua fugacidade, o pensamento de Rorty está apenas se esboçando, num momento de desconstrução do *status quo* da cultura ocidental, que vê seus alicerces abalados, seus valores questionados na prática das instituições sociais, num mundo que é muito mais diverso e desigual do que imagina [4] um filósofo da América do Norte. Este filósofo, também por sua história de vida, as contingências de sua vivência como cidadão americano, além de seu percurso como filósofo analítico que passou por uma virada linguística e outra pragmática para chegar a seu pensamento irônico atual, nunca deixou de ser um liberal e é essa sua 'marca'. que permeia todo o processo de redescrição que ele faz, idealizando sua utopia.

## Notas

[1] Thomas McCarthy (4) fica indignado com o teor de uma conferência que Rorty fez em 1985 (5) em que este diz que " a filosofia deveria se manter separada da política, assim como a religião. ...a tentativa de fundar a teoria política em teorias abrangentes sobre a natureza do homem ou a meta da história fizeram mais mal do que bem. Não deveríamos assumir que seja nossa tarefa, enquanto professores de filosofia, ser a vanguarda de movimentos políticos. ...Deveríamos pensar na política como uma disciplina experimental e não teórica." O que McCarthy estranha é que Rorty, sendo herdeiro de James, Dewey e Mead, que tinham reatado as relações da filosofia com a política, mais tarde eliminadas pelo positivismo, aparece, agora, descolando a filosofia da política.

"Muito embora o behaviorismo epistemológico de Rorty seja uma variante do historicismo antirracionalista comum à maioria dos pensadores pós-modernos, sua visão sobre política e sociedade é, sem dúvida, típica. ...Rorty se encontra em amplo acordo com as visões de filósofos franceses pós-nietzscheanos e pós-heideggerianos, ao mesmo tempo em que discorda das conclusões sociais e políticas que decorrem delas. Por outro lado, concorda com as visões sociais e políticas de Habermas, discordando, entretanto, das idéias filosóficas com que ele embasa tais visões."

A crítica de McCarthy apegar-se à distinção que Rorty faz entre o público e o privado, contra a busca de universalismo na questão da moralidade. Diz ele: "Não é pequena a ironia de que esse corte radical separando uma teoria despolitizada e uma política desprovida de teoria seja o resultado final de um projeto que se vê como uma tentativa pragmática de superar a dicotomia entre teoria e prática". (p.367)

Aqui, a questão nos parece ser uma incompreensão de Rorty por parte de McCarthy, que faz uma análise do neo-pragmatismo do autor sem considerar *Contingency, irony and Solidarity*, que esclarece a visão de Rorty quanto à distinção público-privado, sustentada em sua noção de ironia. Falta a McCarthy essa noção, essa leitura, muito embora tenha publicado seu artigo em 1990, quando o livro *Contingency...* já tinha sido editado.

[2] Sempre que se refere ao liberal irônico em contraposição ao metafísico, Rorty usa o pronome pessoal no feminino (*she*), ela, para se referir ao primeiro e o masculino (*he*), ele, para referir-se ao liberal metafísico.

[3] 'Rortyismo' é um termo cunhado por Martin Steinmann (6) para designar "um corpo de doutrina filosófica proposto por Richard Rorty sobre a natureza humana e a sociedade

- o *self*, a consciência, a moralidade, a cultura, a ciência, a poesia e a política - e, acima de tudo, sobre o papel da linguagem, especialmente do vocabulário, na história da humanidade. ... Como Rorty nos lembra, ...ele deve suas idéias a uma ampla gama de escritores, nem sempre filósofos. À meia distância estão (dentre muitos outros) Wordsworth, Mill, Nietzsche, Freud, e, principalmente, Wittgenstein em suas mais recentes obras. Ao lado de Rorty estão, por exemplo, Donald Davidson, Thomas Kuhn, Wilfrid Sellars and Harold Bloom. Embora Rorty não seja uma marca, um carimbo, também não é um mero divulgador de idéias carismático. Ele é um sintetizador, e a audácia e despreocupação com que articula sua síntese fez dela uma força além da filosofia - em disciplinas tão diversas como a economia e a crítica e a teoria literárias - que merece um nome." (p. 27)

[4] Quando fala da sociedade liberal ideal, Rorty enfatiza: "...Eu penso que a sociedade liberal contemporânea já contém as instituições para seu próprio aprimoramento - aprimoramento este que pode mitigar os perigos visualizados por Foucault. Além disso, meu palpite é que o pensamento social e político pode ter tido a última revolução *conceitual* de que necessita." E, em nota de pé de página, ressalta: "Isso não quer dizer que o mundo teve a última revolução *política* de que necessita. É difícil se imaginar uma diminuição da crueldade em países da África do Sul, no Paraguai e na Albânia, sem uma revolução violenta. Mas nesses países é a coragem bruta ...a virtude relevante, não o tipo de perspicácia que dá contribuições à teoria social. Em tais lugares, o tipo de 'desmascaramento' que Foucault faz tão bem é irrelevante. Pois aí, o poder se exhibe nu, e ninguém está sob o domínio de qualquer ilusão." (3, p. 63)

## Referências Bibliográficas

- (1) - RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Un. Press, Princeton, New Jersey, 1980, second ed..
- (2) - RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press Lim., Brighton, 1982.
- (3) - RORTY, R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1989.
- (4) - MCCARTHY, T., Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism, in *Critical Inquiry*, 16, Winter, 1990.
- (5) - RORTY, R., From Logic to Language to Play: A Plenary Adress to the InterAmerican Congress, in *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 59 (1956): 752 - 53.
- (6) - STEINMANN, M., Rortyism, in *Philosophy and Literature*, 12, pp.27 - 47, Abril, 1988.

**Bibliografia sobre o assunto,  
em ordem cronológica**

**1979**

RORTY, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Un. Press, Princeton, New Jersey, 1979; 1980, 2 ed.

**1980**

BERNSTEIN, R. J., Philosophy in The Conversation of Mankind, in *Rev. Metaph.*, 33, 745-776, 1980.

**1982**

RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, The Harvester Press Limited, Brighton, Sussex, 1982.

BRODSKY, G., Rorty's Interpretation of Pragmatism, in *Trans. Pierce Soc.*, 18, 311-337, 1982.

**1983**

CAPUTO, J.D., The Thought of Being and The Conversation of Mankind : The Case of Heidegger and Rorty, in *Rev. Metaph.*, 36, 681-686, 1983.

PRADO, C.G., Rorty's Pragmatism, in *Dialogue (Canada)*, 22, 441-450, 1983.

RASMUSSEN, D. B., Rorty, Wittgenstein and The Nature of Intentionality, in *Proc. Cath., Phil. Ass.*, 57, 152-162, 1983.

**1984**

CAMPBELL, James, Rorty's Use of Dewey, in *S. J. Phil.* 22,175-188, 1984.

GALLAGHER, K. T., Rorty on Objectivity, Truth and Social Consensus, in *Int. Phil. Quart.*,24, 111-124, 1984.

YOUNG, J.O., Pragmatism and The Fate of Philosophy, in *Dialogue (Canada)*, 23,

683-686, 1984.

CONWAY, G., and CONWAY, J., On The Possibility of Continuing The Conversation of Mankind, in *Cogito*, 2, 1-25, 1984.

HABERMAS, J., Questions and Counterquestions, in *Praxis Int.*, 4, 229-249, 1984.

DOMBROWSKI, D., Rorty On Plato As An Edifier, in *Philosophia*(Athens), 14, 141-156, 1983-84.

### 1985

ISENBERG, S. R., and Thursby, G. R., A Perennial Philosophy Perspective On Richard Rorty's Neo-Pragmatism, in *Int. J. Phil. Relig.*, 17, 41-66, 1985.

SLEEPER, R. W., Rorty's Pragmatism: Afloat in Neurath's Boat, But Why Adrift?, in *Trans. Pierce Soc.* 21, 9-20, 1985.

NORRIS, C., *Contest of Faculties: Philosophy and Theory After Reconstruction*, Methuen, London, 1985.

### 1986

NIELSEN, K., Rorty and The Self-Image Of Philosophy, in *Int. Stud. Phil.*, 18, 19-28, 1986.

NIELSEN, K., Scientism, Pragmatism, And The Fate of Philosophy, in *INQUIRY*, 29, 277-304, 1986.

RISSE, J., Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis, in *Modern Schoolman*, 63, 275-287, 1986.

ROOCHNIK, D. L., The Impossibility Of Philosophical Dialogue, in *Phil. Rhet.*, 19, 147-165, 1986.

RORTY, R., Should Hume Be Answered Or Bypassed, in *Human Nature and Natural Knowledge*, DONAGAN, A., ed., 341-352. Dordrecht Reidel, 1986.

DROSENBAUM, S.E., Rortyan Rationality, in *Metaphilosophy*, 17, 93-101, 1986.

- CASCARDI, A.J., The Genealogy of Pragmatism, in *Phil. Lit.*, 10, 295-303., 1986.
- REEVES, Ch.E., Deconstruction, Language, Motive: Rortyan Pragmatism And The Uses Of 'Literature', in *The Journal of Aesthetic and Art Critical*, 44, 351-356, 1986.
- RORTY, R., Consequence of Language, Consequence of Selfhood, Consequence of Community, in *London Review of Books*, 3-14, 1986.
- MISGELD, D., Modernity And Social Science: Habermas And Rorty, in *Phil. Soc.Crit.*, 11, 355-372, 1986.
- KING, R. H., Self-Realization And Solidarity : Rorty And The Judging Self, in *Pragmatism's Freud*, KERRIGAN,W., ed., 28-51, John Hopkins Press, Baltimore, 1986.
- BERNSTEIN, R.J., What is the Difference that Makes a Difference? in WACHTERHAUSER, B.R., ed., *Hermeneutics and Modern Philosophy*, State Un. of N.Y. Press, Albany, 1986.
- 1987**
- GOODMAN, M. F., Rorty, Personhood, Relativism, in *Praxis Int.*, 6, 426-441, 1987.
- JACKSON, T., The Theory And Practice Of Discomfort: Richard Rorty And Pragmatism, in *Thomist* ,51, 270-298, 1987.
- TRIPLETT, T., Rorty's Critique of Foundationalism, in *Phil. Stud.*, 52, 115-129, 1987.
- BOND, E. J., Richard Rorty And The Epistemologising Of Truth, in *Ratio*, 29, 79-88, 1987.
- RESTAINO, F., Rorty And Bernstein: Neopragmatismo E Riscoperta Della Filosofia Europea, in *Giornale Critico de Filosofia Italiana.*, 66, 1-21, 1987.
- VERGES, F. G., Rorty And The New Hermeneutics, in *Philosophy*, 62, 307-323, 1987.
- COUTURE, T., Habermas, Rorty And The Purpose of Philosophy, in *Eidos*, 6, 53-69, 1987.
- COMAY, R., Interrupting The Conversation: Notes on Rorty in *Antifoundationalism And Practical Reasoning*, SIMPSON E., ed. 83-98 Edmonton Academic, 1987.

GLOUBERMAN, M., Cartesian Uncertainty: Descartes and Rorty, in *Philosophia* (Israel), 17, 271-295, 1987.

MITSCHERLING, J., Resuming The Dialogue in *Antifoundationalism and Practical Reasoning*, SIMPSON, E., ed., 121-134, Edmonton Academic, 1987.

PRADO, C. G., *The Limits of Pragmatism*, Highlands Humanities Press, 1987.

UPTON T. V., Rorty's Epistemological Nihilism, in *Personalist Forum*, 3, 141-156, 1987.

BERNSTEIN, R. J., One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty On Liberal Democracy And Philosophy, in *Polit.Theory*, 15, 538-563, 1987.

DAVENPORT, E., The New Politics Of Knowledge: Rorty's Pragmatism And The Rhetoric Of Human Sciences. in *Phil. Soc. Sci.*, 17, 377-394, 1987.

#### 1988

ALEXANDER, P., History Of Philosophy: The Analytical Ideal, in *Aris. Soc. Supplement*, 62, 191-208, 1988.

DAMICO, A., The Politics After Deconstruction: Rorty, Dewey And Marx, in *Context Over Foundation*, GAVIN, W.J., ed., 177-205, Dordrecht Kluwer, 1988.

STEINMANN, M., Rortyism, in *Phil. Lit.*, 12, 27-47, 1988.

MANDT, A. J., The Nature of Philosophy: Kant, Fichte, And Rorty In The Modern Conversation, in *Phil. Forum*, 19, 197-223, 1988.

GOLDMAN, M., Rorty's New Mith Of The Given, in *Metaphilosophy*, 19, 105-112, 1988.

FRASER, N., Solidarity or Singularity: Richard Rorty Between Romanticism And Technocracy, in *Praxis Int.*, 8, 257-272, 1988.

JACKSON, R. L., Cultural Imperialism Or Benign Relativism: A Putnam-Rort' Debate, in *Int. Phil. Quart.*, 28, 383-392, 1988.

LELAND, D., Rorty On The Moral Concern Philosophy: A Critique From A Feminist Point Of View, in *Praxis Int.*, 8, 273-283, 1988.

**1989**

- RORTY, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 1989.
- DAVIS, W. H., In My Opinion, That's Your Opinion: Is Rorty A Foundationalist?, in *Reason Papers*, 14, 137-141, 1989.
- YATES, S., Rorty's Foundationalism., in *Reason Papers*, 14, 130-136, 1989.
- BOISVERT, R. D., Rorty, Dewey And Post-Modern Metaphysics, in *S. J. Phil.*, 27, 173-193, 1989.
- KANTHAMANI, A., Richard Rorty's Metaphilosophical Argument, in *Indian Phil. Quart*, 16, 163-175, 1989.
- MC CARTHY, T., Privatelrony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism, in *Critical Inquiry*, 16(2), 355-370, 1989.
- SHAW, D., Rorty and Nietzsche: Some Elective Affinities, in *Int. Stud. Phil.*, 21, 3-14, 1989.

**1990**

- VEGAS, S., Filosofia e historia de la filosofia en el pensamiento de Richard Rorty, in *Pensamiento*, 46(182), 149-178, 1990.
- KULKA T., Richard Rorty: An Interview (in Hebrew), in *Iyyun*, 39(4), 371-380, 1990.
- ARCILLA, R. V., Edification, Conversation and Narrative: Rortyan Motifs for Philosophy of Education, in *Educ. Theor.*, 40(1), 35-39, 1990.
- KOLLEND, K., *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*, Un.S. Florida Press, Boulder, 1990.
- WEISLOGEL, E. L., *The Irony of Richard Rorty and the Question of Political Judgement*, in *Phil. Today*, 34(4), 303-311, 1990.

**1991**

- MALACHOWSKI, A., (ed.), *Reading Rorty*, Blackwell Ed., Cambridge, 1991.

NIELSEN, K., *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*, Westview Press, Boulder, 1991.

BRADLEY, J., Richard Rorty and the Image of Modernity, in Heythrop J., 32, 249-253, 1991.

KOLENDA, K., Misreading Rorty, in *Phil. Lit.*, 15(1), 111-117, 1991.

BENJAMIN, J., Alice Through the Looking Glass: A Psychiatrist Reads Rorty's Philosophy and the Mirror of Nature, in *Phil. Soc. Sci.*, 21(4), 515-523, 1991.

## 1992

BERNSTEIN, R. J., *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge, 1992.