

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ**  
**ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DANIEL LANGEMANN BANDT**

**A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E O PROGRESSO NA FILOSOFIA**  
**NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY**

**CURITIBA**

**2014**

**DANIEL LANGEMANN BANDT**

**A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E O PROGRESSO NA FILOSOFIA  
NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bortolo Valle.

**CURITIBA**

**2014**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central

B214r  
2014 Bandt, Daniel Langemann  
A relação entre a verdade e o progresso na filosofia neopragmática de  
Richard Rorty / Daniel Langemann Bandt ; orientador, Bortolo Valle. – 2014.  
119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2014

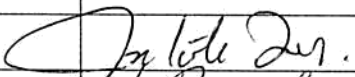
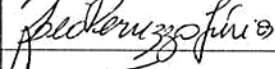
Bibliografia: f. 116-119

1. Filosofia. 2. Verdade. 3. Epistemologia. 4. Rorty, Richard, 1931-2007.  
I. Valle, Bortolo. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

## ATA Nº. 123/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e dois dias do mês de agosto de dois mil e catorze, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Daniel Langemann Bandt** intitulada: A RELAÇÃO ENTRE A VERDADE E O PROGRESSO NA FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Bortolo Valle, Dr. Léo Peruzzo Júnior e Dr. Gerson Albuquerque de Araujo Neto. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Bortolo Valle, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca conceder ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 35 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

| MEMBROS DA BANCA                            |                      | ASSINATURA                                                                           | NOTA |
|---------------------------------------------|----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Prof. Dr. Bortolo Valle                     |                      |  | 9.0  |
| Prof. Dr. Leo Peruzzo Junior                |                      |  | 9.0  |
| Prof. Dr. Gerson Albuquerque de Araujo Neto |                      |  | 9.0  |
| MÉDIA FINAL                                 | <u>nove inteiros</u> | CONCEITO                                                                             | A    |

CIENTE

  
**Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia - *Stricto Sensu*

## **AGRADECIMENTOS**

Passamos por lugares e experiências que nos fazem vivenciar momentos com inúmeras pessoas, que, finitas em nosso mundo, passam assim como o tempo em nossas vidas. Entretanto, há aquelas que nos parecem ilimitadas pelo tempo e pelo espaço e que se tornam importantes em nossas vidas. Agradeço a cada uma delas pela amizade, pelo sorriso e companheirismo nesta jornada de mestrado, especialmente a meus pais; a meus irmãos; a Iara; a meus amigos; e ao professor Bortolo Valle, que não mediu esforços para ajudar-me neste trabalho.

“Se esta vida não for uma verdadeira luta na qual algo é eternamente ganho para o universo através do sucesso, ela não é melhor do que um jogo teatral privado do qual podemos retirar-nos à nossa vontade.”

William James

## RESUMO

O presente trabalho procura analisar a proposta de progresso na filosofia neopragmática de Richard Rorty (1931-2007) a partir de seu conceito de verdade. Para Rorty, o progresso ocorre quando compreendemos como a verdade pode atender aos encontros da nossa realidade, ou seja, quando abandonamos a distinção entre aparência e realidade e optamos por aquela entre modos de falar mais ou menos úteis em nossa comunidade. Essa negação da verdade em correspondência à realidade permite que o progresso seja compreendido como maneira de falar e agir e descrições de realidade ainda não exploradas e, conseqüentemente, mais adequadas a nosso mundo. Pretende-se, portanto analisar o desenvolvimento da filosofia neopragmática de Rorty, que vai desde sua relação com o pragmatismo clássico, passando por uma crítica à epistemologia e sua concepção de verdade enquanto justificação, até sua proposta de progresso filosófico e moral como descrições da realidade que são aperfeiçoadas mediante a conversação e a solidariedade.

**Palavras-chave:** Neopragmatismo, Verdade, Progresso, Epistemologia, Conversação, Richard Rorty.

## **ABSTRACT**

This paper seeks to examine the proposal of progress in neopragmatic philosophy of Richard Rorty (1931-2007) from his concept of truth. For Rorty, progress occurs when we realize how truth can meet the confrontations of our reality, when we abandon the distinction between appearance and reality, and we chose the one between ways of speaking more or less useful in our community. This denial of truth in correspondence to reality allows progress to be understood as a way of speaking and acting and descriptions of reality unexplored and therefore more appropriate to our world. The intent therefore is to map out the route traveled by Rorty's neopragmatic philosophy, beginning with his relationship to classical pragmatism, continuing through a critique of epistemology and his conception of truth as justification, and finishing with his theory of philosophical progress as descriptions of reality that are enhanced by conversation and solidarity.

**Keywords:** Neopragmatism, Truth, Progress, Epistemology, Conversation, Richard Rorty.

## SUMÁRIO

|                                                                                                 |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                          | <b>9</b>   |
| <b>1. REVISITANDO O PRAGMATISMO CLÁSSICO:<br/>A CONSTRUÇÃO DO NEOPRAGMATISMO RORTY.....</b>     | <b>12</b>  |
| 1.1 CONCEPÇÕES E USO DO PRAGMATISMO CLÁSSICO<br>NA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY.....              | 14         |
| 1.1.1 A herança relativista do pragmatismo clássico.....                                        | 17         |
| 1.1.2 A imaginação e a redescrição imaginativa.....                                             | 19         |
| 1.2 HABERMAS E RORTY: O USO DO PRAGMATISMO CLÁSSICO.....                                        | 21         |
| 1.3 RORTY E A EXPERIÊNCIA DEWEYANA.....                                                         | 23         |
| <b>2. CRÍTICAS À EPISTEMOLOGIA: A FILOSOFIA COMO<br/>POLÍTICA CULTURAL.....</b>                 | <b>27</b>  |
| 2.1 LINGUAGEM E A REDESCRIBÇÃO DE MUNDO.....                                                    | 28         |
| 2.2 A FILOSOFIA E O ESPELHO DA NATUREZA.....                                                    | 34         |
| 2.3 A BUSCA DE UMA FILOSOFIA SEM FUNDAMENTOS.....                                               | 42         |
| 2.4 A FILOSOFIA EDIFICANTE.....                                                                 | 46         |
| 2.5 A FILOSOFIA COMO POLÍTICA CULTURAL.....                                                     | 52         |
| <b>3. A QUESTÃO DA VERDADE E PROGRESSO NA<br/>FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY.....</b> | <b>60</b>  |
| 3.1 A QUESTÃO DA VERDADE.....                                                                   | 63         |
| 3.2 PROGRESSO FILOSÓFICO.....                                                                   | 71         |
| 3.2.1 O progresso literário: a filosofia como gênero literário.....                             | 74         |
| 3.2.2 O progresso humanista: a figura do ironista liberal.....                                  | 82         |
| 3.3 PROGRESSO MORAL.....                                                                        | 88         |
| 3.3.1 O progresso dos sentimentos: a construção<br>de uma identidade moral.....                 | 91         |
| 3.3.2 O progresso imaginativo: a autocriação e a<br>redescrição de mundo.....                   | 97         |
| 3.3.3 O progresso para a solidariedade.....                                                     | 101        |
| 3.4 RELAÇÃO ENTRE VERDADE E PROGRESSO.....                                                      | 103        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                                | <b>110</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                                         | <b>117</b> |

## INTRODUÇÃO

O questionamento a respeito da verdade permeia a história da filosofia. A verdade existe? Em caso afirmativo, pode ser considerada objeto de investigação filosófica? Qual é a sua finalidade? Trata-se de um conhecimento puro, de uma apreensão da realidade ou da representação correta das coisas? O objetivo da verdade vem sendo interesse de investigação em diversas correntes filosóficas. O objeto de análise desta pesquisa é o conceito de verdade e sua relação com o progresso na filosofia neopragmática de Richard Rorty.

Não se limitando à esfera epistêmica, Rorty desenvolve uma filosofia que supera os questionamentos conceituais a respeito da verdade e compreenda o seu significado a partir das práticas sociais. Nesse sentido, o progresso filosófico realiza-se quando a noção de verdade como correspondência com a realidade é abandonada a favor de uma expansão constante dos horizontes de investigação. Essa expansão se desenvolve na medida em que surgem novos problemas contingenciais. Com isso, o papel da filosofia torna-se determinante na construção e no desenvolvimento das práticas sociais. Para Rorty (2005d), de nada vale uma epistemologia sem o seu uso contingente, sem sua aplicabilidade no mundo vivido e sem sua intenção de progresso tanto moral quanto filosófico.

Para compreender essa construção, a presente dissertação investiga de que maneira Rorty direciona o conceito de verdade à ideia de progresso filosófico e moral. No primeiro capítulo desta pesquisa, analisa-se a relação do neopragmatismo de Rorty com o pragmatismo clássico, especificamente de William James e John Dewey, bem como as apropriações do pragmatismo clássico no que diz respeito a temas como o relativismo, a imaginação e, sobretudo, o antifundacionalismo. Tal atenção ao pragmatismo clássico permite conhecermos o fundamento inicial da própria construção filosófica de Rorty, a qual rompe gradativamente em direção ao seu próprio neopragmatismo. O conceito de experiência em Dewey explicita a divergência entre o pragmatismo clássico e o pensamento de Rorty. Essas referências mostram como o pragmatismo clássico norteia a filosofia neopragmática de Rorty, direcionando-o a uma utilização diferenciada da linguagem entendendo-a

como instrumento de interação social e levando-o à preocupação com os aspectos político e cultural da filosofia.

No segundo capítulo, investiga-se a relação entre a proposta filosófica de Rorty e a epistemologia. Com base em um de seus primeiros trabalhos, Rorty (1998b) esclarece de que maneira o neopragmatismo compreende noções como as de fundacionalismo, representacionalismo e essencialismo. Destaca-se também nesse capítulo *A filosofia e o espelho da natureza* (RORTY, 1988), que permite identificar que a principal crítica desse autor à filosofia moderna está na “ideia da mente como representação fidedigna da realidade” (RORTY, 1988, p.15).

A relação entre a política e a epistemologia também é levantada por Rorty. Em seu neopragmatismo, a política e a cultura são vistas como elementos-chave para os progressos filosófico e moral. Rorty, em sua crítica à epistemologia, dedica maior atenção às questões políticas e sociais, compreendendo, assim, todo o conhecimento a partir de sua função social. A autoridade de um saber com essa perspectiva passa a ser fundamentada não mais epistemologicamente, mas sim a partir de sua aplicabilidade e da habilidade em resolver problemas contingenciais.

No terceiro capítulo, examina-se a relação entre a verdade e o progresso no desenvolvimento da filosofia de Rorty. A análise inicial aponta para a noção de verdade em seu uso como justificação, mostrando que, para Rorty (2005a), é mais viável para uma sociedade que deseja uma política mais democrática (tolerante e aberta às diferenças) o uso do critério de justificação para admissão de conjuntos de crenças, em vez da admissão de uma ideia de verdade universal. Após versar sobre a justificação, Rorty (2005d, p. XII) considera a perspectiva de progresso, defendendo que consiste precisamente em um olhar voltado mais para as práticas sociais do que para os avanços científicos e epistemológicos. Com isso, tanto a filosofia como os conceitos pertinentes ao conhecimento humano são direcionados a uma perspectiva de justificação e de construção desse saber, enfatizando-se as esferas política e social. Rorty (2005d, p. 162), no desenvolvimento de sua filosofia, aponta que não há como separarmos a ideia de progresso filosófico da noção de progresso moral, pois a intenção final de uma teoria é contribuir para a edificação de práticas sociais melhores, ou seja, mais solidárias,

tolerantes e inclusivas. Essa edificação permite o desdobramento de uma teoria em uma função social efetiva.

Esta dissertação investiga o progresso sob tais aspectos, considerando a construção filosófica de Rorty, que passa de uma perspectiva pragmática clássica em seu deslocamento epistemológico e político para a perspectiva do progresso moral e filosófico. Esse percurso da verdade ao progresso evidencia a proposta de Rorty (1988) de uma edificação filosófica não apenas no âmbito epistemológico ou científico, mas também a partir de uma compreensão holística, abrangendo a sociedade de forma geral, bem como todas as disciplinas, as ciências e as formas do saber.

## 1. REVISITANDO O PRAGMATISMO CLÁSSICO: A CONSTRUÇÃO DO NEOPRAGMATISMO DE RORTY

No início dos seus trabalhos, na década de 1950, Richard Rorty (1956), a partir de sua tese de doutorado, volta-se para a filosofia clássica e moderna. Nas 600 páginas da tese, trata da concepção de potencialidade em Aristóteles, René Descartes, Baruch de Espinosa e Gottfried W. Leibniz, concluindo com uma crítica ao empirismo lógico. Posteriormente, do final da década de 1950 ao início dos anos 1960, concentra-se no pragmatismo de Charles Sanders Peirce e na filosofia de Ludwig Wittgenstein e Wilfrid Sellars, os quais lhe proveram de ferramentas indispensáveis à sua percepção crítica da epistemologia (RAMBERG, 2001, p. 27).

Rorty foi um filósofo que conseguiu estabelecer uma ponte entre as filosofias analítica e continental<sup>1</sup>, promovendo, a partir de suas construções filosóficas, uma crítica ao representacionalismo<sup>2</sup>. Esses direcionamentos permitem distinguir o seu neopragmatismo do pragmatismo clássico de William James, John Dewey e Charles S. Peirce, como esclarece Paulo Ghiraldelli Jr.:

Até Rorty, a participação do pragmatismo na polêmica entre realistas e idealistas ou, falando de modo mais amplo, entre realistas e antirrealistas, tinha o odor de velhas questões que não eram propriamente as do século XX, e sim do século XIX. Tudo se passava ainda como se tivéssemos diante do debate entre espiritualistas e materialistas, no final do século XIX. É claro que isso, no âmbito da filosofia em geral, já havia andado um pouco mais, mas não propriamente dentro do pragmatismo mais ortodoxo. [...] Foi com ele que o pragmatismo saiu de vez de sua parceria com o idealismo no ataque ao realismo. Foi com ele que o pragmatismo, pela primeira vez, caminhou no sentido de seu destino, o de sair da polêmica

---

<sup>1</sup> Sobre isso, José Crisóstomo de Souza, em seu livro *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas* (2005, p. 27), comenta que Rorty radicalizou o movimento de dissolução do projeto empirista positivista da filosofia analítica, aproximando-se mais de posições continentais.

<sup>2</sup> Rorty, em *Filosofia e o espelho da natureza* (1988, p.19) diz que a filosofia teve como preocupação central ser uma teoria da representação. Afirmava-se que uma ideia seria verdadeira quando o pensamento concordasse com a realidade. Dessa forma, o conhecimento estaria condicionado a uma representação “correta” da realidade. Rorty (2005a) contrapõe-se a isso, posicionando-se como “coerentista” e afirmando que todas as coisas podem ser negadas, mas não ao mesmo tempo. Permanece, contudo, dividido com relação ao que precisa ser dito. Sobre isso, ver Rorty (2005a, p. 115).

realismo *versus* idealismo e mesmo da polêmica realismo *versus* antirrealismo. (GHIRALDELLI JR., 2008, p.75-76).

A perspectiva de Rorty, de acordo com Ghiraldelli Jr. (2008), diferenciou-se do pragmatismo clássico por conseguir transitar entre a filosofia continental e a analítica, desenvolvendo uma noção antirrepresentacionista da filosofia<sup>3</sup> e possibilitando uma redescritção das relações entre *o nós e o mundo*. Essa perspectiva também permitiu o abandono das dicotomias sujeito e objeto, e linguagem-mundo. Com tal noção antirrepresentacionista, Rorty teve como intuito questionar o uso de uma metafísica<sup>4</sup> representacionista na filosofia moderna.

Rorty, em sua obra *Consequências do pragmatismo* (1982), mostra as características e construções filosóficas que foram realizadas pelos pragmatistas clássicos, apontando algumas noções filosóficas de que se apropria e que mantém em seu neopragmatismo. Para Rorty (1982), tanto James quanto Dewey foram os pensadores que defenderam mais radicalmente a ideia de “tornar o nosso futuro diferente do nosso passado” (RORTY, 1982, p.231), levando-nos a pensar o conhecimento historicamente, e não como uma realidade abstrata ou a-histórica. Contudo, Rorty (1982) esclarece que a compreensão dos pragmatistas clássicos será distorcida se ainda os virmos como possuidores de *teorias da verdade* ou *teorias do conhecimento* ou, ainda, como possuidores de *teorias da moralidade*, visto que confrontaram a filosofia sustentada por teorias fundamentadoras<sup>5</sup>. Eles tinham opiniões acerca da verdade, do conhecimento e da moralidade, embora não tivessem teorias a respeito. Isso diferencia James e Dewey de Peirce: este, influenciado pelo pensamento de Kant, acreditava que a filosofia tinha predominância sobre

---

<sup>3</sup> Para Ghiraldelli Jr. (2006, p. 76; 84), o antirrepresentacionismo é o que permite a Rorty um diálogo entre analíticos e continentais.

<sup>4</sup> Cabe aqui considerar que a metafísica citada refere-se à metafísica da modernidade, que, para Heidegger (2007), se constitui como a metafísica da subjetividade. Sobre isso, ver Heidegger (2007. p. 333).

<sup>5</sup> Rorty (1988, p.25-57) aborda como a filosofia foi construída a partir da epistemologia, nos propiciando fundamentos necessários e suficientes para a compreensão do mundo. A intenção de Rorty (1988) é questionar a mente como algo acerca do qual deve existir uma teoria e que possui fundamentos e a filosofia tal como ela vem sendo concebida desde Kant.

outras formas de conhecimento, sendo a responsável por atribuir uma hierarquia fidedigna a todos os discursos<sup>6</sup>. Segundo Rorty (1982, p. 232), James e Dewey reagiram a essa noção kantiana presente no pragmatismo de Peirce. Eles entendiam como reacionário o projeto kantiano de fundamentar o pensamento ou a cultura numa matriz a-histórica ou fundamentada em uma teoria. Rorty (1982) mostra que essa proposta de libertar a nossa cultura de noções fundacionalistas já estava em Nietzsche e Heidegger. A diferença é que os pragmatistas clássicos permaneceram ligados à comunidade, pois possuíam um espírito de esperança social e de libertação<sup>7</sup>. De acordo com Rorty (1982, p. 233), a partir de ideias de Nietzsche e Heidegger, as perspectivas construídas por Dewey e James colocaram Nietzsche e Heidegger como filósofos que viam como tarefa da filosofia possibilitar o crescimento coletivo, corroborando para a construção uma sociedade igualitária e pluralista (RORTY, 1982, p.233).

### 1.1 CONCEPÇÕES E USO DO PRAGMATISMO CLÁSSICO NA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY

A influência de James e Dewey no pensamento e na filosofia de Rorty verifica-se tanto na esfera epistemológica como na política<sup>8</sup>. Os dois pragmatistas deram as bases pragmáticas e filosóficas para Rorty desenvolver sua própria filosofia.

É possível apontar três caracterizações daquilo que Rorty (1982) considera ser a doutrina central de James e Dewey e das quais se apropria em seu neopragmatismo. A primeira refere-se ao entendimento do pragmatismo como provedor de um antiessencialismo aplicado a noções como “verdade”, “conhecimento”, “linguagem”, “moralidade”, e objetos semelhantes da teorização filosófica.

---

<sup>6</sup> Ver Peirce (1972, p. 10-19).

<sup>7</sup> Rorty, em seu texto *Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo* (1997), aponta em que as ideias de Nietzsche e Heidegger se assemelham às de James e Dewey, como também em que elas diferem: os primeiros quiseram romper dramaticamente com o passado, acreditando que suas realizações colocavam-nos em um lugar onde nenhum pensador tinha estado.

<sup>8</sup> Ver Rorty (2009, p. 64).

Seguindo o pensamento de James sobre o conceito de verdade, Rorty (1982) esclarece que:

O ponto de vista de James, no entanto, [...] não há nada de mais profundo para ser dito: a verdade não é o gênero de coisa que tem uma essência. Mais especificamente, o seu ponto de vista era que não serve de nada ser-nos dito que a verdade é “correspondência” com a realidade. (RORTY, 1982, p. 233).

Rorty (1982), dessa maneira entende que a percepção de verdade como correspondência com a realidade foi abandonada pelos pragmatistas clássicos, visto que consideram mais relevantes a prática e a ação do que a teoria e a contemplação. É na esfera da prática, mais do que na da teoria, e na da ação, mais do que da contemplação, que podemos dizer algo útil (que pode ser aplicada socialmente) sobre a verdade (RORTY, 1982, p. 234).

A segunda caracterização do pragmatismo clássico está na seguinte afirmação de Rorty: “não existe diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deve ser e a verdade do que é, nem nenhuma diferença metafísica entre fatos e valores, e também nenhuma diferença metodológica entre moralidade e ciência” (RORTY, 1982, p. 235). Diferentemente dos platonistas, que construíram uma epistemologia que pensava a filosofia moral como descoberta da essência do bem, os pragmatistas clássicos buscavam outro critério para a investigação a respeito das coisas. Para estes, a filosofia platônica configura-se como a procura de um caminho em que se evita a necessidade da conversação e da deliberação, e assinala simplesmente o modo como as coisas são (RORTY, 1982, p. 235).

O impulso da estratégia platônica leva, de acordo com Rorty (1982), à fuga ao vocabulário e das práticas do nosso próprio tempo, buscando-se encontrar algo a-histórico para servir como fundamento necessário pra o conhecimento. Segundo Rorty (1982), a epistemologia continuamente partiu do seguinte critério: “onde não há objetos para corresponder, não temos esperança de racionalidade, mas apenas de gosto, paixão e vontade<sup>9</sup>” (DEWEY, 1980, p. 12). Para os pragmatistas clássicos, tanto a razão quanto o desejo não estão dissociados, não são distintos um do outro, desta maneira

---

<sup>9</sup> Dewey, em sua obra *Experiência e natureza* (1980, p. 10-19), a partir da noção de experiência, trata da importância de considerarmos o desejo e os sentimentos como constituintes da natureza humana.

criticam a noção de verdade como a adequação da representação, pois entendem que os sentimentos também fazem parte da constituição do conhecimento humano<sup>10</sup>.

A terceira característica apontada por Rorty no que se refere ao pragmatismo clássico está relacionada à noção de contingência<sup>11</sup>. Para Rorty (1982), o pragmatismo permite que a mente realize uma escolha fundamental entre aceitar o caráter contingente dos pontos de partida de conhecimento ou evitá-lo. Isso implica compreender a nossa herança cognitiva como única fonte de orientação, considerando a nossa comunidade<sup>12</sup> a partir do contexto em que estamos inseridos ou, em vez disso, rejeitar tal contingência, acreditando que, por meio desse distanciamento, nos tornaremos seres humanos semelhantes a máquinas adequadamente programadas<sup>13</sup>. De acordo com Rorty (1982), o pragmatismo clássico valoriza mais a comunidade e o reconhecimento do indivíduo perante a comunidade, suas relações e práticas sociais, do que a esperança de compreender a realidade a partir de sua essência ou embasamentos teóricos. Assim apresentada, a contingência liga-se àquilo que é falível e transitório e está inserida na própria comunidade, deixando de lado a obediência a permanentes obrigações ligadas a verdades constituídas a partir de um prisma fundacionalista. Esse abandono a fundamentações encontra amparo no relativismo, uma vez que permite o uso livre e dinâmico de conceitos tidos como fixos e indubitáveis.

---

<sup>10</sup> A verdade como adequação da representação é limitada a uma perspectiva racional que se liga ao conhecimento fundamentado pela mente humana. Veremos mais apuradamente a crítica de Rorty a essa concepção posteriormente (capítulo II).

<sup>11</sup> Oliveira (2002, p. 55) comenta que a contingência em Rorty consiste em uma passagem radical da teoria do conhecimento embasado a partir de um fundamento último transcendente para uma proposta de pluralidade de concepções, redescrições e de conflitos.

<sup>12</sup> Comunidade, de acordo com Rorty (1988, p. 122), refere-se a sujeitos em interação que se entendem entre si a partir da base comum de um mundo vivido e compartilhado onde cada um justifica suas concepções.

<sup>13</sup> Uma vez que a computação se tornou o modelo da mente, com o advento da Revolução da Informática, os processos cognitivos foram igualados aos programas em dispositivos computacionais. (BRUNER, 1997, p. 5-9).

### 1.1.1 A herança relativista do pragmatismo clássico

Uma das questões que resultam dessas três caracterizações gerais é a concepção relativista. Tanto nos pragmatistas clássicos como na filosofia de Rorty, o relativismo é visto como uma possibilidade de sair do discurso universalista, que propõe conceitos gerais e universais, idealizando-os. Isso também demonstra uma crítica a toda teoria que visa fundamentar as nossas práticas em algo exterior a elas mesmas. Rorty, afirma:

Os pragmatistas pensam que qualquer fundamentação filosófica deste gênero é, excluída da elegância da execução, sensivelmente tão boa ou tão má quanto a prática que pretende fundamentar. Olham o projeto de fundamentação como uma roda que não desempenha nenhum papel no mecanismo. (RORTY, 1982, p. 240).

A proposta antifundacionalista se liga desta maneira ao relativismo de Rorty, herdado do pragmatismo clássico. Com isso, valoriza-se mais a solidariedade do que a objetividade como base para o estabelecimento da verdade. Rorty destaca: “O pragmatismo não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista” (RORTY, 1997, p. 47). A metafísica e a epistemologia, nesse sentido, dão lugar ao embasamento ético da investigação humana. Rorty expõe que tanto Dewey quanto James criticam as teorias que visam fundamentar todas as nossas questões existenciais:

Desde o tempo de Kant, tornou-se cada vez mais aparente para os não filósofos que um filósofo realmente profissional pode fornecer uma fundamentação para quase tudo. Esta é uma das razões pelas quais os filósofos têm, no decurso do nosso século, ficado cada vez mais isolados do resto da cultura. (RORTY, 1982, p. 240).

Essa caracterização do relativismo pragmático permite na medida em que novos problemas filosóficos e morais forem surgindo, novos argumentos e justificações sejam elaboradas, possibilitando uma prática social mediada pela linguagem.

Assim, no pragmatismo clássico, o valor de uma teoria não depende do valor da sua fundamentação filosófica (RORTY, 1982, p. 238), mas sim das questões desenvolvidas em conversação, discutindo-se alternativas

relacionadas a vantagens e desvantagens que tais teorias trazem para as pessoas envolvidas no debate. Sobre isso, Rorty esclarece:

Ver a manutenção da conversação como 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 esperamos ser capazes de descrever exatamente. (RORTY, 1988, p. 292).

É a conversação, e não os princípios e categorias fundamentadoras, o que permite a construção das práticas sociais justificadas. Assim, a conversação como uma possibilidade de descrição de mundo substitui a sua utilização como fundamento de conceitos e teorias. Como consequência, tem-se a formação de um ambiente democrático, participativo e intersubjetivo, o que permite a construção colaborativa do conhecimento. É a própria contingência de cada contexto que define o valor dos conceitos e o que será útil e vantajoso para determinada comunidade. Ao tratar desse aspecto, Rorty recorre ao pragmatismo:

Desde quando os pragmatistas concordam com James que o verdadeiro é o que é bom ou útil acreditar, [...] eles não acham que a grandiosidade e a finalidade universalistas serão jamais atingidas. Compromissos engenhosos entre velhos bens produziram novos conjuntos de aspirações e novos projetos, e novas colisões entre essas aspirações e projetos para sempre. Nunca escaparemos do que Hegel chamou de “a luta e o trabalho do negativo”. Mas isso é simplesmente dizer que deveremos continuar a ser criaturas finitas, filhos de tempos e de lugares específicos. (RORTY, 2005d, p. 260).

O uso do relativismo por parte de Rorty (2005d) e dos filósofos do pragmatismo clássico, portanto, opõe-se às teorias universalista e metafísica, pois sugere que a conversação seja a tônica da construção filosófica bem como propõe substituir velhos conceitos por novos, dinamizando o processo de conhecimento. Dessa maneira, a expressão “melhor para nós” não significa aquilo que está de acordo com alguma teoria ou conceito fundamentado filosoficamente, que está mais perto do modo como o mundo realmente é ou mais perto dos fatos reais ou, ainda, mais perto da aceitabilidade racional idealizada. Antes, representa o consenso gerado pelo acordo intersubjetivo entre indivíduos. (RORTY, 2005d, p. 53). Contudo, o critério para chegar-se a um acordo e, conseqüentemente, a um consenso não é capacidade racional

dos interlocutores, mas sim o uso de suas capacidades imaginativas para propor novas e melhores práticas e ações.

### **1.1.2 A imaginação e a redescrição imaginativa**

O uso da “imaginação” complementa as três características gerais do pragmatismo clássico apontadas por Rorty, que a entende como fonte de linguagem e como a possibilidade da existência do pensamento (RORTY, 2009, p. 183). É, portanto, peça importante na filosofia neopragmática no que se refere à assimilação de conceitos e à apreensão do conhecimento.

O emprego adequado da imaginação como aptidão em sugerir novidades socialmente úteis tem como premissa sua compreensão de maneira correta, ou seja, compreendendo a sua importância para a racionalidade:

Deveríamos pensar a imaginação não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar as práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos. Para sermos imaginativos, e não meramente fantasiosos, precisamos tanto de fazer algo novo quanto de termos sorte suficiente para que nossa novidade seja adotada por nossos camaradas – incorporada em suas maneiras de fazer as coisas. A distinção entre fantasia e imaginação é a distinção entre novidades que não são assimiladas por nossos camaradas e as que o são. É por isso que pessoas como Sócrates e Nietzsche frequentemente pareciam lunáticos para alguns de seus contemporâneos e heróis para outros. (RORTY, 2009, p. 182-183).

O uso da imaginação permite desenvolver um uso linguístico capaz de persuadir o interlocutor sem o uso da força ou da coerção<sup>14</sup> para o convencimento. James e Dewey empregaram a persuasão como critério, valorizando fortemente o romantismo<sup>15</sup> como possibilidade de progresso humano (RORTY, 2009, p. 184). Nesse sentido, acredita-se que a descrição de mundo mais viável (adequada às necessidades sociais) que se possa ter é

---

<sup>14</sup> Rorty (2009, p. 195) diz: “Quanto mais um organismo consegue obter o que quer pela persuasão, em vez da força, mais racional ele é”.

<sup>15</sup> Romantismo aqui se refere a leitura de Rorty (2009, p. 181-193) de românticos como Shelley e Emerson. A partir deles Rorty entende a imaginação como fonte da liberdade uma vez que ela é a fonte da linguagem tendo dessa maneira prioridade sobre a própria razão.

uma redescritção imaginativa, que consiste em ver a nossa mente dotada de certas aptidões sociais, como a de dar e pedir razões (justificações) em determinadas circunstâncias. Entender a mente a partir dessa concepção, como diz Rorty (2009, p. 192), “não é ter um teatro dentro do crânio, com representações sucessivas dos arredores cintilando na tela. É a capacidade de utilizar a persuasão para se conseguir o que se quer”. A imaginação, dessa maneira, permite os usos e construções da persuasão, pois é a fonte dos jogos de linguagem. Rorty esclarece essa relação:

Ulisses, por exemplo, era mais racional que Aquiles. Mas não se pode usar a persuasão se não se pode falar. Sem imaginação não há linguagem. Sem mudança linguística não há progresso moral ou intelectual. A racionalidade é uma questão de realizar movimentos permitidos e jogos de linguagem. A imaginação cria os jogos que a razão passa a jogar. Então, [...] ela continua a modificar esses jogos de maneira que jogá-los se torne mais interessante e mais lucrativo. A razão não pode sair do último círculo traçado pela imaginação. Nesse sentido, a segunda tem prioridade sobre a primeira. (RORTY, 2009, p. 195).

Os jogos de linguagem<sup>16</sup> são organizados e desenvolvidos a partir das práticas sociais, nas quais são percebidas vantagens e desvantagens de determinado uso linguístico, bem como se torna possível escolher palavras que melhor descrevem dada situação<sup>17</sup>. A imaginação, como ponto de partida para a linguagem, constitui uma aptidão para criar novidades socialmente úteis. Para Rorty (2009, p.193), foi apenas quando tais sugestões foram levadas a sério e colocadas em prática que os hominídeos começaram a possuir mente.

Ao compreendermos o uso imaginativo (aptidão em sugerir novidades socialmente úteis), podemos desconsiderar a ideia de correspondência da realidade à razão, assim como descartar a possibilidade de priorizar uma

---

<sup>16</sup> O conceito de jogos de linguagem foi desenvolvido por Wittgenstein, em seu livro *Investigações filosóficas* (1975). Refere-se aos segmentos heterogêneos da linguagem em suas regras, convenções e finalidades. Rorty (2009), esclarece como faz uso dos conceitos de Wittgenstein em seu neopragmatismo, intitulando-se “pragmatista wittgensteiniano, ou seja, um filósofo que leva a sério a sugestão de recuperar as palavras do seu uso metafísico para o uso cotidiano” (RORTY, 2009, p. 265).

<sup>17</sup> Um exemplo disso de acordo com Rorty (1994, p. 42-46), seria o abandono de expressões tais como “a maneira como o mundo é” ou “adequação aos fatos” para um uso contingente da linguagem, que a vê como ferramenta para lidar com o mundo, desdivinizando-o.

disciplina em relação a outras, como se ela fosse mais elevada ou como se possuísse uma verdade mais apropriada para falar a respeito de algo.

## 1.2 HABERMAS E RORTY: O USO DO PRAGMATISMO CLÁSSICO

No decorrer da história do pragmatismo, a apropriação de elementos do pragmatismo clássico não se dá apenas em Rorty: Jürgen Habermas, um dos mais importantes interlocutores desse filósofo, também respalda sua filosofia nos clássicos, mais especificamente em Peirce. A interlocução entre Rorty e Habermas foi essencial à edificação de ambos para uma proposta pragmática diferenciada do pragmatismo clássico.

Percebemos que Rorty se dirige a um “pragmatismo neonietzschiano”<sup>18</sup> (com uma perspectiva estadunidense), e Habermas, por sua vez, a um “pragmatismo kantiano”. Em sua filosofia neonietzschiana, Rorty valoriza noções como a percepção da verdade construída a partir do uso de metáforas, a imaginação humana como possibilidade de criação e ampliação do conhecimento, e a crítica à própria epistemologia. Habermas, por sua vez, pauta-se pelo idealismo alemão, trazendo ao pragmatismo elementos kantianos, contudo com um escopo pragmático, identificando esse uso como um tipo de kantismo destranscendentalizado<sup>19</sup>, que almeja substituir a noção do sujeito transcendental conhecedor, por uma comunidade de investigação que tem no consenso a sua principal estrutura (HABERMAS, 2004, p. 183).

Essa distinção do deslocamento filosófico de Habermas e Rorty pode ser percebida a partir das suas escolhas filosóficas em relação aos pragmatistas clássicos. A principal referência de Habermas é o pragmatismo de Peirce; e a de Rorty, o pragmatismo de James e Dewey. Para Habermas, Peirce procurou adaptar Kant à sua proposta de comunidade de investigação e interpretação a partir das dimensões normativa e ética, superando a filosofia da consciência,

---

<sup>18</sup> Por neonietzschiano compreende-se o uso de Richard Rorty da filosofia de Nietzsche a partir da filosofia pragmática estadunidense (RORTY, 1997, p. 8-12).

<sup>19</sup> Isso significa abrir mão da noção de princípios *a priori*, invariáveis, contidos no ato de conhecer, acreditando que isso forma a estrutura cognitiva do sujeito e possibilita uma percepção universal do conhecimento. (HABERMAS, 2002, p. 227).

da representação e da razão centrada no sujeito<sup>20</sup>. Habermas, por sua vez, é visto como aquele que “kantianizou” o filósofo Peirce, trazendo uma perspectiva de destranscendentalização ao pragmatismo clássico de uma comunidade, onde cada um deveria agir como participante de uma comunidade ideal (SOUZA, 2005, p. 33). Em contrapartida, James e Dewey (RORTY, 1991, p.14) apropriaram-se de pensamentos nietzschianos, assim como Rorty:

Vejo Nietzsche como a figura que mais fez para convencer os intelectuais europeus das doutrinas que eram veiculadas aos americanos por James e Dewey. Muito do que Nietzsche tinha para dizer pode ser encarado como o seguimento da sua afirmação de que “o conhecimento em si é um conceito tão impermissível como o de “coisa em si” e da sua sugestão de que “[as categorias da razão] não representam mais do que a conveniência de certa raça de espécie – só a sua utilidade é a sua [verdade]”. (RORTY, 1991, p. 16).

A crítica nietzschiana lançada a noções como as de “a coisa em si”, “conhecimento em si” e “verdade” direcionam ao antirrepresentacionalismo, ao antiessencialismo e ao antifundacionalismo<sup>21</sup> verificados em Dewey e James (RORTY, 1991, p. 17). Essa apropriação pragmática tanto do perspectivismo quanto dos anticonceitos consideraram que as ideias se tornam verdadeiras quando nos ajudam a criar relações satisfatórias com outras partes da nossa experiência, ou seja, quando não estão distantes do mundo vivido, quando estão inseridas em um contexto e remetem a ele. (RORTY, 1982, p. 282).

Apesar de Habermas e Rorty concordarem quanto aos ideais políticos e humanitários sob um viés humanitário, divergem com relação aos conceitos políticos e democráticos. Enquanto Habermas compreende a conduta democrática a partir de um caráter universalista, em detrimento de preferências e convenções partilhadas por uma sociedade específica, Rorty apoia valoriza

---

<sup>20</sup> Habermas (2002, p. 227) diz: “Nós vimos a abordagem pragmatista de Peirce como uma promessa de salvação para os *insights* de Kant, numa linha destranscendentalizada, mas analítica”.

<sup>21</sup> Tais conceitos serão esclarecidos no desenvolvimento desta dissertação. Cabe considerar que o objetivo do seu uso é substituir a concepção de linguagem como forma de relação entre nós e um objeto no mundo por uma concepção de linguagem que permita estabelecer relações entre os objetos, uns com os outros. Nesse sentido, esses “anticonceitos” são consequências do neopragmatismo rortiano.

os discursos éticos das sociedades em suas particularidades, em suas contingências (SOUZA, 2005, p. 35).

As diferenças filosóficas entre Habermas e Rorty são justificadas por suas raízes culturais e contextuais. Enquanto Rorty vem de uma tradição filosófica mais próxima do movimento de dissolução do projeto original da filosofia analítica em suas pretensões empiristas positivistas, Habermas permanece na tradição filosófica clássica alemã, mantendo a trilha da *Aufklärung* e estruturando a sua filosofia com base na teoria e na ciência concebidas no século XIX, bem como a partir de sua ligação com o pós-hegelianismo, no que se refere à proposta de uma filosofia da práxis (SOUZA, 2005, p. 37).

Os desenvolvimentos filosóficos de Habermas e Rorty apoiam-se no pragmatismo clássico, convergem, em certa medida, em questões políticas e sociais, mas tomam rumos distintos em seus usos e aplicabilidades, tanto em questões morais quanto em aspectos políticos e epistemológicos. Ambos permitem verificarmos os desdobramentos do pragmatismo clássico nas filosofias analítica e continental, contudo adotam critérios distintos de investigação. Ainda assim, suas ideias concordam no que se refere ao afastamento da “filosofia do sujeito”, enfatizando a dimensão prático-social do conhecimento e da percepção da realidade.

### 1.3 RORTY E A EXPERIÊNCIA DEWEYANA

Apesar de Rorty apropriar-se da filosofia de James e Dewey, promoveu mudanças significativas em concepções e usos de conceitos filosóficos em seu neopragmatismo. Um de seus questionamentos refere-se à relação feita por Dewey entre experiência e natureza:

Dewey com frequência retruca, insistindo em que devemos substituir a distinção aparência-realidade pela distinção crenças úteis para alguns propósitos e crenças úteis para outros. Se tivesse parado por aí, com essa réplica, teria ficado em solo firme. Infelizmente, porém ele replicou também que seus oponentes tinham “feito descrições errôneas da experiência” e essa réplica foi absolutamente ineficaz. (RORTY, 2005d, p. 370).

Para Rorty, a noção de experiência propagada por Dewey é tida como “confusa e dissimulada” (RORTY, 2005d, p. 371) porque não estabeleceu nenhuma diferença entre o conceito de experiência e o de natureza. Com isso, Rorty (2005d) afirma que a teoria pragmatista clássica referente ao conceito de verdade foi enfraquecida, pois James e Dewey defendiam que a má compreensão sobre a natureza da experiência ou da realidade geravam disputas entre sujeito e objeto, e entre mente e corpo. Para Rorty, ao contrário, a relação entre esses dois polos funda-se a partir de um acordo ou correspondência entre eles e a realidade, dessa maneira expressa que:

James e Dewey infelizmente, nunca decidiram se queriam apenas esquecer a epistemologia ou inventar, por conta própria, uma epistemologia nova e melhor. [...] eles deveriam ter escolhido a primeira opção. Dewey deveria ter abandonado o termo “experiência” sem redefini-lo, ter procurado a continuidade entre nós e os brutos em outro lugar, ter concordado com Peirce que um grande abismo separa a sensação da cognição, ter decidido que a cognição era possível somente para os usuários da linguagem e, depois, ter dito que a única ruptura relevante na continuidade estava entre os usuários sem linguagem (amebas, esquilos e bebês) e os usuários com linguagem. (RORTY, 2005d, p. 371).

Com isso, Dewey, de acordo com Rorty (1982, p. 50) propõe uma reflexão a respeito de um modelo de investigação, acreditando que por meio dele é possível construir conhecimento. Entretanto, isso não é viável, porque a tentativa de resolver problemas e fornecer sentido mediante a inteligência e a reconstrução do pensamento científico é considerada vaga. Esta diferenciação levou Rorty a criticar a defesa de Dewey do método científico como um procedimento possível e da experiência como meio para atingir a descrição do conhecimento levando a uma concepção naturalista e historicista<sup>22</sup>. Para não

---

<sup>22</sup> Essas duas perspectivas abrangem a ideia de uma atividade humana que envolve a vida em sua extensão integral (DEWEY, 1980 p. 80-120). Cabe aqui considerar que, ao analisar a filosofia na América, Rorty definiu exatamente aquilo com que não concorda tanto em Dewey quanto com James: “Eu próprio me juntaria a Reichenbach em pôr de lado [...] o Dewey de *Experience and nature*, o James de *Radical empiricism*. [...] as partes más (metafísicas) de Dewey e James parecem-me meramente versões enfraquecidas do idealismo – tentativas para responder a questões epistemológicas ‘não cientificamente’ formuladas sobre a relação entre o ‘sujeito e o objeto’ por meio de ‘generalizações e analogias ingênuas’ que põem ênfase no ‘sentimento’ mais do que na ‘cognição’.” (RORTY, 1982, p. 292).

cair em um cientificismo Dewey deveria ter optado pela proposta de James ao invés da proposta de Peirce como mostra o filósofo neopragmático:

Se Dewey tivesse sido persuadido por James a abandonar o cientificismo e a metodolatria, ele poderia concordar com Davidson em que não há nada a ser dito a respeito da verdade que seja análogo ao que os epistemólogos querem que seja dito. Uma vez tendo assumido, como fez Peirce, que crenças são hábitos de ação e não tentativas de representar a realidade e, como fez Davidson, que a crença é em sua natureza verídica, pode-se tomar a moral do naturalismo como indicando que o conhecimento não é um tipo natural que precisa ser descrito e estudado, ao invés de entendê-lo como recomendando o desenvolvimento de uma epistemologia naturalizada. Um Dewey assim modificado poderia ter dado boas-vindas ao argumento de Davidson de que a verdade não é uma noção epistêmica. (RORTY, 2000, p. 42).

Foi Donald Davidson quem capacitou os pensadores pós-Dewey a abandonar a afirmação de James e Dewey de ter “a experiência descrita como ela realmente é” (RORTY, 2000, p. 42). Segundo Rorty (2005d), Davidson faz isso ao mostrar como é possível abandonar a noção da linguagem como um meio que faz a mediação entre o “sujeito” e o “objeto”. A compreensão política de a respeito das concepções filosóficas de Dewey levou Rorty ao entendimento de um “Dewey hipotético”, pois, em seu uso da filosofia deweyana, considera suas intenções políticas, porém deixa de lado sua preocupação com a experiência e a metafísica (NASCIMENTO, 2013 p. 38).

Verifica-se em Rorty grande consideração e admiração pelo pragmatismo clássico, a partir do qual constrói sua filosofia, utilizando vários dos seus elementos, dentre os quais os anticonceitos, o antiessencialismo, o antirrepresentacionalismo, o antifundacionalismo, a valorização da imaginação e as perspectivas em torno da concepção sobre a verdade. Com base nesses elementos, inova e cria a sua própria filosofia, valorizando sobretudo a ideia de contingência, o uso dos jogos de linguagem, a conversação e a solidariedade como critérios importantes para o progresso moral e filosófico. Sua postura radical sobre as concepções a que adere — tais como as de linguagem, política e epistemologia — permite-lhe uma oposição aos métodos científicos, bem como a teorias filosóficas e metafísicas, enquanto fundamentos filosóficos. Como consequência, percebe a filosofia como gênero literário e como política cultural, considerando o caráter operacional das construções do conhecimento.

Contudo, existem diferentes linhas de pesquisa que analisam os conceitos e as noções do pragmatismo clássico a partir de outros critérios filosóficos e que criticam o uso que Rorty faz dos clássicos. Cabe aqui citar os trabalhos de Thelma Z. Lavine (1995), de Susan Haack (1995)<sup>23</sup> e de Alan R. Malachowski (2002)<sup>24</sup>.

A transição entre a filosofia analítica e a filosofia continental permite a Rorty agregar uma roupagem nova a seu neopragmatismo, o que impacta diretamente em sua proposta de remeter a filosofia a um plano político e cultural. Mas, para chegar à esfera das práticas sociais, esse percurso filosófico passa pela epistemologia, e é a partir de sua crítica a esse aspecto, bem como à sua redescritção, que inicia a compreensão do progresso filosófico e moral com base em uma reinterpretação do conceito de “verdade”.

---

<sup>23</sup> Saatkamp (1995) organizou o livro *Rorty and pragmatism: the philosopher responds to his critics*, em que vários pensadores discutem o neopragmatismo de Rorty, e todos os textos são acompanhados de uma resposta do próprio Rorty. Duas das discussões mais interessantes que se estabelecem são as de Lavine (*America and the contestations of modernity: Bentley, Dewey, Rorty*), que afirma que Rorty busca fazer de Dewey um pai, porém querendo beneficiar-se dele para sua própria teoria; e a de Haack (*Vulgar pragmatism*), cujo texto constitui uma das críticas mais fortes ao pensamento rortiano. Para Haack, Rorty é o principal porta-voz do chamado “pragmatismo vulgar”, em seu apelo a pessoas comuns, em detrimento aos professores de filosofia, na construção do conhecimento. Para Haack, Rorty faz uma leitura equivocada dos pragmatistas clássicos, especialmente quando evoca a concepção de conversacionalismo para substituir a ideia de correspondência com a realidade (SAATKAMP, 1995, p. 127).

<sup>24</sup> Em seu texto intitulado *Richard Rorty*, Malachowski (2002) trata da construção do neopragmatismo rortiano a partir especificamente de dois livros de Rorty: *Filosofia e o espelho da natureza* e *Consequências do pragmatismo*, apontando diversas vezes a interpretação (que entende com frágil) que Rorty faz da metafísica de Dewey, uma vez que tenta eliminá-la da filosofia deweyana, coisa que não parece ser a intenção do próprio Dewey.

## 2. A CRÍTICA À EPISTEMOLOGIA: A CONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY

As apropriações do pragmatismo clássico permitiram a Rorty a construção de uma filosofia antirrepresentacionista, antiessencialista e antifundacionalista<sup>25</sup>. Esses anticonceitos contribuíram para o seu afastamento gradativo de uma filosofia sustentada por critérios epistemológicos e normativos.

Para Rorty (1988, p. 247), a epistemologia permite a comensuração das teorias, ou seja, a percepção do conhecimento como representação exata da realidade, pressupondo elementos, processos, representações básicas e fundamentais alicerçadas pela razão. Dessa maneira, o conhecimento é alcançado mediante um conjunto de regras que dizem como as coisas são, trazendo a noção de contexto último, ou seja, uma fala conclusiva e inquestionável a respeito de algo. O filósofo, nesse sentido, é visto como guardião da racionalidade, uma vez que conhece os significados reais dos conceitos (RORTY, 1988, p. 132).

Rorty opõe-se à noção de epistemologia como detentora de aspectos privilegiados da consciência. Segundo o seu neopragmatismo (RORTY, 1988, p. 139), os critérios para chegar ao conhecimento não são construídos sob a perspectiva da correspondência ou da representação correta da realidade, mas sim a partir do contexto social da justificação. Portanto, a tarefa de buscar princípios racionais, convicções e teorias que pretendem guiar o conhecimento pela trilha segura da ciência é substituída pelo aperfeiçoamento de esquemas conceituais construídos socialmente (RORTY, 2009, p. 209).

No final da década de 1960 e início de 1970, Rorty analisa as relações entre a epistemologia e a filosofia, priorizando as questões linguísticas nos métodos metafísicos e epistemológicos para a construção do conhecimento (RORTY, 2010, p. 562). A partir disso, sugere a possibilidade de considerarmos a contingência dos vocabulários adotados por determinadas culturas, tempos e lugares como forma de dar sequência ao empenho do pragmatismo clássico no

---

<sup>25</sup> Essas três críticas são abordadas no livro *Filosofia e o espelho da natureza* (1988). Rorty (2010, p. 564) considera o antirrepresentacionismo o principal tema dessa obra.

abandono das noções representacionistas e fundacionalistas. A ênfase na linguagem pode ser percebida em seu livro intitulado *A virada linguística* (RORTY, 1998b), em que investiga a relevância da linguagem para a epistemologia e a filosofia, bem como as mudanças que trouxe para a construção do conhecimento.

## 2.1 LINGUAGEM E A REDESCRIÇÃO DE MUNDO

A obra *A virada linguística* (RORTY, 1998b), escrita em 1967, marcou a filosofia de Rorty, mudando o foco de sua abordagem de questões da filosofia antiga e da metafísica para a valorização da linguagem, em vista da reificação do mundo objetivo. Gross (2008) comenta que Rorty, em seus primeiros escritos, não estava preocupado com a construção de uma filosofia analítica, mas sim com o retorno à filosofia a partir dos pensadores clássicos. Entre o final da década de 1950 e o início de 1960, concentrou-se no pragmatismo de Peirce e nas críticas à filosofia de Wittgenstein e Sellars, passando, posteriormente, à investigação a respeito da filosofia da linguagem (RORTY, 2010, p. 562). *A virada linguística*<sup>26</sup> mostra que as revoluções filosóficas buscaram resolver problemas filosóficos a partir de um método, mas não obtiveram êxito. Contudo, geraram novas e diferentes formas de compreender conceitos e noções filosóficas, conforme aponta Rorty:

Apesar del fracaso de todas las revoluciones filosóficas en lograr sus propósitos, tales revoluciones no son vanas. Las batallas libradas durante la revolución hacen que los combatientes de ambos bandos tengan que reparar sus armaduras, y estas reparaciones se convierten eventualmente en un cambio completo de vestuário. (RORTY, 1998b, p. 49).<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Conforme Toledo Jr. (2008, p. 16-17), *A virada linguística* foi a “expressão utilizada para indicar a mudança paulatina, iniciada no século XIX e que tomou impulso no século XX na filosofia, em direção a essa concepção – introduziu a ideia segundo a qual a análise linguística seria definitivamente capaz (ou definitivamente incapaz, e nesse caso a filosofia deveria ser abandonada como um produto cultural dispensável) de servir como um método adequado para a solução dos problemas filosóficos”.

<sup>27</sup> Utilizou-se neste trabalho a versão em espanhol tendo em vista que é a que mais se aproxima da versão original.

Rorty (1998b), em sua proposta de virada linguística, reconhece que nenhuma descrição da realidade deve ser feita do ponto de vista metafísico, pois nenhum conhecimento advindo de algum poder superior à nossa própria humanidade tem o poder e a capacidade de nos livrar da contingência de termos sido aculturados<sup>28</sup> da maneira como fomos. O nosso acultramento faz certas opiniões tornarem-se vivas, importantes ou forçosas, enquanto deixa outras mortas, triviais ou opcionais. (RORTY, 1997, p. 13). Por isso, a intenção do uso da linguagem é a desconstrução da metafísica como fundamentação, juntamente com os ideais platônicos. Manfredo Araújo de Oliveira elucida que:

A reviravolta linguística constitui basicamente em mostrar que a expressão linguística é a mediação necessária de todo e qualquer saber, condição ineliminável de todo nosso acesso ao mundo, pois em qualquer compreensão de situações ou eventos no mundo se penetram mutuamente linguagem e realidade de tal modo que a pergunta pelo que se pode conhecer implica sempre a pergunta pelo que se pode dizer. (OLIVEIRA, 2004, p. 28).

Rorty argumenta que não se pode pensar a realidade e a noção de verdade sem considerar a linguagem. Portanto, duas questões são ressaltadas pelo autor: a primeira é que os problemas filosóficos podem ser entendidos como questões de linguagem; e a segunda é que a virada linguística desviou a atenção dos filósofos do tópico da experiência para o do comportamento linguístico. Esse deslocamento mudou os horizontes dos temas filosóficos, uma vez que contribuiu para romper com o representacionalismo, como aponta Maria Virgínia Machado Dazzani:

A guinada linguística da filosofia contemporânea (*linguistic turn*) significou uma mudança radical no horizonte dos problemas filosóficos legados pela modernidade, provocando um deslocamento do interesse pelos processos que acontecem no interior do espírito humano para aquilo que acontece na experiência intersubjetiva. Por isso a preocupação com o fenômeno linguístico, cuja característica definidora é ser precisamente um fenômeno intermental, não subjetivo. (DAZZANI, 2010, p. 23).

---

<sup>28</sup> O uso de acultramento, nesse caso, refere-se à escolha de um vocabulário inicial e de falar a partir dele. Rorty (2005a, p. 227) diz: “Sou um organismo cujas crenças e desejos são, em grande medida, o produto de uma certa aculturação”. Essa aculturação deve partir da educação primária, estendendo-se até a educação secundária. Rorty acredita que ambas têm como função principal a socialização dos indivíduos (RORTY, 1988, p. 283).

Alguns filósofos modernos<sup>29</sup> tentaram substituir a construção das crenças e desejos por diferentes concepções: sujeito-objeto, idealismo, entre outras. Uma dessas tentativas buscou substituir a mente pela linguagem. Contudo, essa tentativa, de acordo com Rorty, foi frustrada:

Uma das fases deste esforço de substituição consistiu numa tentativa de substituir a mente ou a consciência pela linguagem [...] enquanto elemento mediador, entre o eu e o mundo. Esta viragem em direção à linguagem foi vista como um movimento de progresso e de naturalização. [...] Mas em si própria tal substituição é ineficaz, já que, se nos prendermos à imagem da linguagem enquanto meio, enquanto algo que fica entre o eu e a realidade não humana com a qual o eu procura estar em contato, não fazemos qualquer progresso. Continuamos a utilizar um quadro sujeito-objeto e continuamos presos a levantar questões sobre a linguagem do mesmo tipo das que levantávamos acerca da consciência. (RORTY, 1994, p. 32).

A linguagem vista como mediação entre o eu e o mundo nos remete ao mesmo problema trazido pela relação sujeito-objeto. Rorty comenta que a linguagem, mediante um olhar científico, está fadada a cair no mesmo erro em que incorre com relação aos métodos e a epistemologia.

Verifica-se que, a partir do momento em que a filosofia se tornou uma disciplina própria e profissionalizada, principalmente desde que Kant, os filósofos, segundo Rorty (1982, p. 73), têm sentido prazer em explicar como o seu tema é diferente dos assuntos da ciência, da arte e da religião. Isso demonstra a pretensão dos filósofos em descobrir métodos isentos de pressuposições, perfeitamente rigorosos, transcendentais, ou mais puros do que os dos não filosóficos (RORTY, 1982, p. 73). O intuito de solucionar problemas filosóficos pela linguagem é semelhante à proposta de universalizar a racionalidade na epistemologia. O que Rorty destaca a respeito da virada linguística é, portanto a possibilidade de considerarmos a contingência dos vocabulários adotados por determinadas culturas, tempos e lugares:

Este coro [que se refere à centralidade da linguagem à filosofia] não deve, todavia, levar-nos a pensar que algo novo e excitante foi recentemente descoberto acerca da Linguagem – por exemplo, que é mais preponderante do que anteriormente foi o pensamento. [...] as

---

<sup>29</sup> Rorty (1998, p. 45) afirma: “En Descartes, en Kant, en Hegel, en Husserl, en el Wittgenstein del Tractatus y, de nuevo, en el de las Philosophical Investigations, se encuentra el mismo tipo de disgusto ante el espectáculo de filósofos enzarzados en un debate interminable sobre el mismo tipo de cuestiones. El remedio típico para esta situación consiste en la adopción de un nuevo método”.

tentativas para passar para detrás da linguagem para alguma coisa que a fundamenta, ou que ela exprime, ou à qual poderia esperar ser adequada, não funcionaram. (RORTY, 1982, p. 20-21).

Contudo, a intenção de compreender a linguagem como meio de descrição de mundo a partir de vocabulários adequados se contrapondo aos inadequados, ou seja, a partir de critérios conceituais, faz da linguagem uma ferramenta de representação e não de criação, compreendendo a verdade como algo a ser descoberto e não criado. Com isso, corre-se o risco de cair no cientificismo, tornando-se um elemento prejudicial à construção do conhecimento:

A tentação de procurar critérios constitui uma classe dentro da tentação mais geral de pensar que o mundo ou o eu do homem possuem uma natureza intrínseca, uma essência. Isto é, resulta da tentação de privilegiar algumas das várias linguagens com que habitualmente descrevemos o mundo ou nos descrevemos a nós próprios. Enquanto pensarmos que há uma relação chamada “adequação ao mundo” ou “expressão da natureza real do eu” que pode ser possuída por vocabulários-no-seu-todo ou faltar-lhes, continuaremos a tradicional busca filosófica de um critério que nos diga quais os vocabulários que possuem essa desejável característica. Mas se alguma vez conseguíssemos adaptar-nos à ideia de que a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos e que o eu humano é criado através da utilização de um vocabulário em vez de, adequada ou inadequadamente, se exprimir através deste, estaríamos finalmente a assimilar o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é feita e não descoberta. A verdade desta asserção reside precisamente no fato de as linguagens serem feitas e não descobertas e de a verdade ser propriedade de entidades linguísticas de frases. (RORTY, 1994, p. 27-28).

Quanto a isso, Rorty (2005b), no que se refere à redescrição de mundo e da relação entre a linguagem e a justificação, aponta que não há como pensarmos em linguagem somente a partir de sua esfera conceitual: precisamos considerá-la também a partir do seu uso como justificação de crenças e desejos. Esse jogo de dar e pedir razões como conexão entre o falante e aquilo que é falado é o que estabelece as possíveis redesccrições de mundo e transforma o conceito em conhecimento. Sobre isso, o autor expressa que:

Não há nenhum uso de linguagem sem justificação, nenhuma habilidade para crer sem uma habilidade para argumentar sobre que crenças ter. Mas isso não é dizer que a habilidade para usar a linguagem, para ter crenças e desejos, envolve um desejo de

justificar as nossas crenças perante todo organismo usuário de linguagem que encontremos. (RORTY, 2005b, p. 138).

Há, dessa maneira, uma descrença na existência de um vocabulário ideal, que contenha em si todas as opções discursivas genuínas. Esse vocabulário seria embasado no que Rorty chama de “fé de platonismo” (RORTY, 1991, p. 57), que corresponde ao esforço construtivo tanto na epistemologia quanto na metafísica, a partir de conceitos ideais e formas obrigatórias de descrições. Contrapondo-se a essa concepção, Rorty (1998c) entende que a linguagem permite mensurar o mundo objetivo não como o ponto comum para a construção do conhecimento, mas sim com um acordo intersubjetivo realizado mediante a linguagem, que é entendida a partir de sua dimensão comunicativa. Valoriza-se, com isso, o diálogo entre as pessoas (acordos intersubjetivos) em relação aos dualismos sujeito-objeto, sentença-fato, linguagem-mundo. Rorty esclarece que:

Os filósofos ditos “pós-modernos” e os pragmatistas aos quais me associo, podem-se considerar desprezíveis as questões tradicionais da metafísica e da epistemologia, pois elas não têm nenhuma utilidade social. Isso não significa que elas não tenham sentido, nem que se apoiem em pressupostos falsos, mas está simplesmente ligado ao fato de que o vocabulário da metafísica e da epistemologia não tem nenhuma função social. (RORTY, 2008, p. 58).

A virada linguística, portanto representou um importante avanço na percepção da linguagem como método de construção epistemológica, sobretudo como uma possibilidade de mudança das práticas sociais a partir das redescrições e da criação de novos vocabulários<sup>30</sup>. A alteração na concepção do uso da linguagem trouxe a imagem de Rorty como o filósofo que intentou o fim da filosofia, contudo a elaboração com relação à linguagem não visava a um fim (RORTY, 1988, p. 303), mas a outra percepção do uso da linguagem:

---

<sup>30</sup> Rorty (2010, p. 562) afirma: “Na década de 1960 escrevi alguns artigos sobre a natureza da filosofia e publiquei uma coletânea chamada *The linguistic turn: recent essays in metaphilosophy* (1967). Na introdução procurei, em vão, explicar o que era tão importante no método linguístico em filosofia. Num posfácio escrito em 1990 (nova edição 1992), argumentei que a ideia de ‘método linguístico em filosofia’ fora uma quimera, mas que deixar de falar em consciência ou experiência, e falar ao invés de linguagem, constituía um progresso filosófico”.

Esto completa el esbozo de mis razones para creer que ni “filosofía” ni “lenguaje” nombra algo unificado, continuo o estructurado, y de este modo por qué ahorame resisto a hablar de “los problemas de la filosofía” o de “problemas lingüísticos”. A menudo se me acusa de ser un pensador del “fin de la filosofía”, y me gustaría aprovechar esta ocasión para volver a enfatizar (como traté de hacerlo en la página final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*) que la filosofía no es precisamente el tipo de cosa que pueda tener un fin — es un término demasiado vago y amorfo para soportar el peso de predicciones como “comienzo” o “fin”. Lo que sí tiene un comienzo, y puede estar ahora llegando a su fin, es el equivalente de trescientos años de esfuerzos para tender un puente en el abismo que la figuración cartesiana, representacionista del conocimiento y las investigaciones, nos hizo creer que existe. (RORTY, 1998b, p. 166).

As implicações deste uso linguístico ficam evidentes em toda sua reflexão a respeito da construção epistemológica da filosofia moderna, bem como nas suas propostas para um neopragmatismo que entende a filosofia como política cultural e na compreensão das ciências como gêneros literários (RORTY, 2009, p. 155-178). Rorty esforçou-se para dar sequência ao empenho do pragmatismo clássico em abandonar ideias de noções representacionistas e fundacionalistas, conforme afirma:

O pragmatismo americano começou, no seu período clássico, com a adoção por C. S. Peirce da descrição de Alexander Bain de uma crença como um hábito de ação. A importância dessa descrição é que ela evita pensar numa crença como uma representação, e, por conseguinte evita a questão de se ela representa o mundo como ele realmente é ou meramente como nos aparece. William James e John Dewey prosseguiram esta tentativa para substituir questões sobre o que uma crença representa por questões sobre a utilidade da crença (a utilidade das ações em que se empenham em várias situações aqueles que sustentam a crença). Os neopragmatistas contemporâneos tais como Hilary Putnam e Donald Davidson, que adotaram a chamada virada linguística, continuam este esforço para evitar as tradicionais noções representacionistas cartesianas/kantianas de crenças e conhecimento. (RORTY, 1991, p. 265).

Segundo Dazzani (2010, p. 18), essa guinada priorizando a linguagem foi o marco inicial da ideia de progresso filosófico mediante a conversação e solidariedade. A linguagem, dessa maneira, passou de uma mera coadjuvante para uma posição central na construção do conhecimento. Rorty (2009) destacou que não podemos vê-la apenas como um instrumento cognitivo, mas também como aliada à própria experiência cognitiva.

A fragilidade do método epistemológico moderno, em suas noções platônicas e cartesianas para a compreensão da realidade separada da contingência humana, é evidenciada a partir da virada linguística, assim como noções filosóficas que se colocam como padrões cognitivos e normativos para a modernidade. A guinada, portanto marca o início da construção filosófica neopragmática de Rorty, sendo a linguagem sua principal ferramenta para o desenvolvimento de uma filosofia que visa ao progresso, valorizando, assim, o uso linguístico socialmente aprendido, ou seja, direcionado para saber como as palavras e as entidades linguísticas são instituídas numa experiência social. Dessa forma, os significados das palavras e frases não possuem existência especial (no mundo externo ou no espírito), mas são propriedades do próprio comportamento humano, pois não existem independentemente da experiência humana. O direcionamento para a linguagem prossegue em toda a filosofia de Richard Rorty e impacta diretamente em sua crítica à epistemologia como veremos a seguir.

## 2.2 A FILOSOFIA E O ESPELHO DA NATUREZA

Em seu livro *A filosofia e o espelho da natureza* (1988)<sup>31</sup>, Rorty faz a sua principal crítica a respeito da epistemologia moderna. Sua crítica tem por base a relação entre a epistemologia e a metafísica, no sentido de acreditar na possibilidade de se chegar ao conhecimento por meio da racionalidade, também mantenedora da noção de dois reinos ontológicos: o mental e o físico, afirmando a concepção correspondentista na qual o pensamento deve refletir ou representar fielmente uma realidade objetiva. Com isso, Rorty entende que:

São as imagens mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional e a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não – é capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos. Sem a noção de mente como espelho,

---

<sup>31</sup> Rorty (2010, p. 562) comenta sua intenção ao escrever o texto como uma tentativa de combinar Sellars e Quine, de modo a formular uma crítica generalizada da noção de que o conhecimento era uma questão de representação mental ou linguística da realidade. Esse antirrepresentacionalismo era a tese principal de *A filosofia e o espelho da natureza* (1988), obra que argumenta que o fim do representacionalismo significa o fim da filosofia epistemologicamente centrada (mas não da própria filosofia).

a noção de conhecimento como exatidão não se teria sugerido. (RORTY, 1988, p. 27).

Rorty (1988, p.19) mostra que, com a construção filosófica desenvolvida até a filosofia moderna, seria impossível existir qualquer atividade que tivesse direito de levar o nome “filosofia” se nada tivesse a ver com a epistemologia, ou seja, algo relacionado com um método ou um sistema ou uma teoria do conhecimento. Essa relação entre teoria e filosofia foi construída a partir de Kant, que, na busca por uma diferenciação da relação entre filosofia e ciência, constituiu a teoria do conhecimento:

Kant, entretanto, conseguiu transformar a antiga noção da filosofia – a metafísica como “rainha das ciências”, por causa de sua preocupação com o que era mais universal e menos material – na noção de uma disciplina “mais básica” – uma disciplina fundamental. (RORTY, 1994, p. 140).

Descartes, Locke e Kant são apontados por Rorty (1988) como aqueles que construíram a concepção de filosofia centrada na epistemologia moderna ao longo da filosofia moderna<sup>32</sup>. A partir desses filósofos, discorre a respeito dos problemas advindos da noção epistemológica moderna, que pode ser vista primeiramente na substituição cartesiana da metafísica medieval pelo moderno modelo de consciência, o qual utiliza noções como mente-corpo, representações internas-externas (RORTY, 1988, p. 130). Descartes<sup>33</sup> criou a noção de mente como principal veículo para o conhecimento, como local onde a realidade é apreendida e onde se estabelece o conhecimento verdadeiro. Nesse sentido, é o olho interno da mente que mostra a verdade. O intuito de apreender a realidade por meio de seu espelhamento, a partir de um perscrutamento interno, da própria mente, coloca as ideias como uma espécie

---

<sup>32</sup> Em seu livro *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty um histórico da epistemologia, abrangendo diferentes momentos e filósofos.

<sup>33</sup> Rorty (1991, p. 269), sobre isso, comenta: “Podemos atribuir o papel de Descartes como ‘fundador da filosofia moderna’ ao seu desenvolvimento de que anteriormente chamei ‘uma filosofia da ciência demasiado zelosa’ - O tipo de filosofia da ciência que via a mecânica galileica, a geometria analítica, a óptica matemática, e assim por diante, como tendo um significado mais espiritual do que de fato tem”.

de cortina entre o sujeito e o mundo. Tal entendimento marca a filosofia como epistemologia. Sobre isso, Maria Lútilia de Souza Sardinha diz:

A busca da certeza venceu a busca da sabedoria ao substituir o entendimento de “mente-como-razão” para “mente-como-arena-interna”. A filosofia se distanciou da sabedoria prática, objetivo dos filósofos antigos, se livrou do desejo de ajudar as pessoas e se profissionalizou, buscando o rigor da análise e dos conceitos. “A ciência, mais do que a vida, tornou-se o tema da filosofia, e a epistemologia o seu centro”. (SARDINHA, 2009, p. 27).

O rigor da análise e dos conceitos, tendo como centralidade a epistemologia, permite considerarmos o espaço interior o local onde se chega à verdade “única” e “imutável”. Rorty (1988, p. 113) elucida: “Esse projeto de aprender mais sobre o que podíamos conhecer, e como podíamos conhecê-lo melhor estudando como nossa mente funciona, iria ao final ser batizado de epistemologia”. O conhecimento passou a ser a representação de um espelhamento mental da realidade. A percepção de mundo é modificada com essa alteração cognitiva, trazendo implicações à cultura como um todo. José Crisóstomo de Souza expõe as consequências desta alteração:

Sendo o intelecto, de agora em diante, o único princípio de conhecimento, a realidade sensível do mundo material terá de ser de alguma forma demonstrada no nível do intelecto, da ideia, para que possa vir a possuir algum valor. O mundo material não está irremediavelmente condenado a desaparecer, mas a realidade que lhe é própria não provém, enquanto verdadeira, da percepção dos sentidos, mas sim da demonstração intelectual de que as coisas que percebemos existem verdadeiramente. (SOUZA, 2005, p. 11).

Ao tomarmos o intelecto como o único princípio do conhecimento, colocamos a representação como base de toda a epistemologia. As representações fazem com que tenhamos acesso à realidade por meio de algo como um “Olho da Mente” (RORTY, 1988, p. 41), que analisa tais representações buscando uma veracidade. Rorty diz:

Uma vez que Descartes havia inventado uma “significação precisa” para “sentir”, na qual este “não” era “outra coisa senão pensar”, começamos a perder contato com a distinção aristotélica entre razão-como-apreensão-de-universais e o corpo vivo que cuida da sensação e do movimento. Uma nova distinção mente-corpo era requerida — aquela à qual chamamos de distinção “entre a consciência e o que não é consciência”. Esta não era uma distinção entre faculdades

humanas, mas uma distinção entre duas séries de eventos, de forma que muitos eventos de uma série partilhavam de muitas características com muitos eventos da outra; e, não obstante, diferindo *Toto caelo* porque um era um evento em uma substância extensa e outro em uma substância não-extensa. Era mais como uma distinção entre dois mundos do que como uma distinção entre dois lados, ou mesmo partes, de um ser humano. (RORTY, 1988, p. 63).

Ao analisar a epistemologia de Descartes e Aristóteles, Rorty (1988) compreende que o filósofo grego elabora uma concepção hilomórfica de conhecimento, ou seja, uma concepção segundo a qual o conhecimento não é a posse de representações exatas de um objeto, mas, antes, o *tornar-se idêntico* do sujeito ao objeto. Segundo Rorty, o hilomorfismo aristotélico distingue-se da noção cartesiana sobre o conhecimento da seguinte forma:

[...] na concepção de Aristóteles o intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é ela mesma o modelo para o “intelecto que se torna todas as coisas”, enquanto, no modelo cartesiano, o intelecto inspeciona entidades modeladas em imagens retiniais. [...] Na concepção de Descartes – aquela que se tornou base para a epistemologia “moderna” – são representações que estão na “mente”. O olho interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade. (RORTY, 1988, p.58-59).

Descartes fazia da discussão a respeito da mente e da representação uma questão perfeitamente definida, precisa e profissional. A reflexão cartesiana consistia nos seguintes questionamentos:

- Como sabemos que algo mental representa algo que não é mental?
- Como sabemos se o que o Olho da Mente vê é um espelho (mesmo um espelho distorcido – um espelho encantado) ou um véu?

Essas questões propiciaram que a noção de representação fosse entendida como algo indubitável, como um critério *a priori* para o conhecimento, o que, dessa maneira, substituiu a proposta hilomórfica de Aristóteles. Rorty (1988, p.58-59) entende que os dois modelos – o hilomórfico e o representativo – são igualmente opcionais, pois as inferências que derivam do dualismo mente-corpo também são opcionais. O argumento neopragmático é que “compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da convicção, e não necessitamos, por conseguinte, encará-lo como exatidão da representação” (RORTY, 1988, p. 139).

As questões relacionadas à justificação das crenças, portanto, representam não a busca de um conhecimento exato a respeito de ideias e objetos, mas sim a elaboração de saberes mediante a conversação nas práticas sociais.

O conhecimento estruturado por representações mentais é o que dá base a toda a filosofia moderna e a caracteriza como epistemologia, pois se acreditava, na filosofia moderna, de acordo com Rorty (1988) que o modo de ter representações exatas era encontrar, a partir do espelhamento, um conjunto especial de representações tão exatas que não dessem margem a dúvidas sobre sua exatidão. Com isso se estabelece a Teoria do Conhecimento, que consiste em sujeitar a mente a crer tão logo algo é desvelado:

Filosofia-enquanto-epistemologia será a busca pelas estruturas imutáveis dentro das quais; conhecimento, vida e cultura devem ser contidos – estruturas colocadas pelas representações privilegiadas que estuda” (RORTY, 1988, p. 169).

Rorty (1988) propõe uma desconstrução da filosofia da consciência, contrariando a ideia de que a autoconsciência e a subjetividade remetem a um sujeito cognoscente, que pode desvelar para si mesmo uma esfera privilegiada do mundo e que seria imediatamente acessível e absolutamente certa, em suas representações dos objetos. Ele afirma que:

Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. (RORTY, 1988, p. 176).

A epistemologia cartesiana fazia uma separação constitutiva entre o interior e o exterior, ou seja, entre a mente e corpo, apelando para o privilégio do sujeito diante de suas próprias vivências. Tal “autoridade epistêmica da primeira pessoa” (RORTY, 1988, p. 35) é sustentada por três pressupostos, quais sejam: 1) que conhecemos nossos estados mentais apuradamente; 2) que o conhecer se dá essencialmente como representação de objetos; 3) que a verdade dos juízos repousa em evidência que atesta sua certeza. Esses três pressupostos desenvolvem três mitos correspondentes, sobre os quais Habermas (2005) discorre em seu texto *A virada pragmática de Richard Rorty*.

São eles: o mito do dado, o mito do pensamento como representação e o mito da verdade como certeza. Rorty (1988) critica essas proposições e seus mitos correspondentes, mostrando que toda a experiência pode ser interpretada, e não é acessível de forma privada ou privilegiada, mas sim passível de interpretações e correções públicas. O conhecimento de objetos não é um modelo adequado para o conhecimento de estados de coisas estruturados proposicionalmente, e a verdade é uma propriedade de proposições criticáveis que não pode ser justificada por representações. A substituição da representação, da noção da mente como Espelho da natureza se dá, portanto, a partir da justificação conversacional. Segundo Rorty:

Desde que a conversação substitua a confrontação, a noção da mente como Espelho da Natureza pode ser abandonada. A noção da filosofia como a disciplina que procura as representações privilegiadas entre todas as que constituem o Espelho torna-se ininteligível. (RORTY, 1988, p. 139).

A noção do conhecimento como uma combinação de representações a partir de um espelho interno que representa fielmente a realidade corroborou com a dicotomia entre um sujeito representante e um objeto representado. Contudo, essa construção epistemológica é substituída na filosofia de Rorty e Habermas pela afirmação de que o mundo objetivo não é mais algo a ser refletido, mas sim que constitui o ponto de referência comum para um processo de comunicação entre membros de uma comunidade que chegam a um entendimento, uns com os outros, a respeito de alguma coisa (HABERMAS, 2005, p. 172).

Assim, a virada linguística diferencia-se do mentalismo, pois a partir dela se entende que o conhecimento não consiste na correspondência entre sentenças e fatos. Essa distinção rompe com o sistema epistemológico do espelho da natureza, e a noção de realidade passa a ser compreendida no contato com a comunidade humana, de forma que não existe mais a intuição realista defendida pelo mentalismo, com seu espelho da natureza e sua correspondência entre representação e objeto representado. Ao analisar essa mudança, Habermas conclui:

Agora, ocorre certamente que, com a virada pragmatista, a autoridade epistêmica da primeira pessoa do singular, que inspeciona seu eu interior, fica deslocada pela primeira pessoa do plural, pelo “nós”, de uma comunidade de comunicação, diante da qual toda pessoa justifica suas opiniões. (HABERMAS, 2005, p. 174).

A tentativa de Rorty (1988), ao abandonar noções de correspondência e representação da realidade, é mostrar como a filosofia, na sua busca por um fundamento para além do discurso, se embasou na percepção ou na afirmação das práticas sociais de justificação para além das próprias práticas. Esses fundamentos últimos, metafísicos, apriorísticos e defendidos pela epistemologia remetem a algo que foge ao humano. Entretanto, a proposta de Rorty não é substituir a noção de epistemologia por outra, conforme afirma:

Estive insistindo que não deveríamos tentar ter um tema sucedâneo à epistemologia, mas antes livrar-nos da noção de que a filosofia deve centrar-se na descoberta de uma moldura permanente para a inquirição. Em particular, deveríamos livrar-nos da noção de que a filosofia pode explicar o que as ciências deixam inexplicado. (RORTY, 1988, p. 297).

O abandono da epistemologia abre espaço para novas explicações e asserções, que nos remetem a nossos padrões usuais para justificar ações. Tais explicações são, portanto, aceitas e integradas às nossas vidas, mas são caracterizadas não como novas teorias ou novos métodos cognitivos, mas sim como fenômenos de reflexões mudando o vocabulário e o comportamento de certa comunidade (RORTY, 1988, p. 302). O empenho filosófico não se concentra, por conseguinte, naquilo que está fora do mundo, ou naquilo que aconteceu na história, mas no quanto podemos obter da natureza e da história para nossos próprios usos, criando um modo novo e mais interessante de falar e de lidar com o mundo. (RORTY, 1988, p. 285). Rorty (1988) propõe deixar de lado o conhecer como essência a ser descoberta e descrita por cientistas e filósofos, para vê-lo como um direito desenvolvido pela conversação e interação social. Afirma que:

Se [...] pensarmos na certeza racional como uma questão de vitória argumentativa, em vez de como uma relação com um objeto conhecido, atentaremos mais nos nossos interlocutores do que nas nossas faculdades para a explicação do fenômeno. [...] A nossa certeza

será uma questão de conversação entre pessoas, maior do que uma matéria de interação com a realidade não humana. (RORTY, 1988, p. 128).

A conversação passa a ser entendida como a lente pela qual o conhecimento deve ser compreendido, o seu contexto último. Para embasar essa proposta de conhecimento, Rorty (1988) opta pela hermenêutica, no lugar da epistemologia. Com base em Gadamer, traz a seguinte concepção de hermenêutica:

Não é [...] uma metodologia das ciências humanas, mas uma tentativa para compreender o que são verdadeiramente as ciências humanas, para além da sua autoconsciência metodológica, e o que as liga à totalidade da nossa experiência do mundo (GADAMER *apud* RORTY, 1988, p. 278).

A epistemologia moderna parte do pressuposto de que, para sermos racionais, e com isso humanos, devemos ser capazes de encontrar a concordância com outros seres humanos, buscando a quantidade máxima de terreno comum com os outros e, assim, construindo uma racionalidade geral, em que os participantes de um discurso são ligados por interesses comuns, a fim de alcançar um objetivo único (RORTY, 1988, p. 282). Ser racional, nesse sentido epistemológico, é encontrar um conjunto apropriado de termos para os quais todas as contribuições possam ser traduzidas, buscando-se que a concordância se torne possível em todos os casos.

Diferentemente do que propõe a epistemologia moderna, que pressupõe um terreno comum entre interlocutores de uma conversação, Rorty defende o uso da hermenêutica na construção de conhecimentos. Na hermenêutica, ser racional é estar disposto muito mais a assimilar as palavras do interlocutor do que a traduzi-lo mediante a compreensão subjetiva, o que possibilita a junção das descrições alternativas àquelas que são oferecidas pelos inquéritos normais (RORTY, 1988, p. 282-283).

Por meio de sua crítica à filosofia como epistemologia, Rorty não pretende oferecer uma nova filosofia ou uma epistemologia mais adequada, que resolva definitivamente o desafio do idealismo platônico ou do realismo positivista. O que ele faz é sugerir o abandono de noções como realidade,

razão e natureza, pela preocupação com um futuro humano melhor, e sugere a substituição das distinções dualistas por descrições melhores e mais úteis ao mundo. Qual seria o critério para julgarmos o que é melhor? Melhor será o que se mostrar bom na prática; o que vier a ser considerado como tal pela avaliação histórica; o que for considerado bom contingentemente, ou seja, dentro das circunstâncias históricas; e o que tiver menos do que for contingentemente considerado ruim. Rorty esclarece:

Uma cultura plenamente humanista, do tipo que tenho em vista, emergirá apenas quando abandonarmos a pergunta “Conheço o objeto real, ou uma de suas aparências?” e substituí-la pela pergunta “Estou utilizando a melhor descrição possível da situação na qual me encontro, ou posso improvisar ainda melhor?” (RORTY, 2009, p. 228).

A noção da mente como espelho inverte-se em Rorty. O conhecimento já não é compreendido a partir de um espelhamento, pois a mente não é compreendida como um dispositivo representativo, mas sim como um conjunto de práticas sociais governadas por normas contingenciais (RORTY, 2009, p. 261). Essa alteração, na compreensão do conhecimento não como representação da realidade pela mente, mas como “edificado” pelas práticas sociais, nos remete ao distanciamento de um conhecimento fundamentado a partir de um critério epistemológico. A diminuição da imagem de espelhamento mental leva-nos a desafiar a ideia de que a epistemologia é a essência da filosofia, bem como a refletir a respeito do próprio fundamento da filosofia. Rorty, portanto, passa de uma crítica à epistemologia a uma crítica à filosofia fundacionalista.

### 2.3 A BUSCA DE UMA FILOSOFIA SEM FUNDAMENTOS

O conhecimento, se percebido mais como uma questão de conversação e de prática social do que como uma tentativa de espelhar a natureza, permite-nos uma nova compreensão da própria filosofia no neopragmatismo de Rorty. A responsabilidade filosófica de estabelecer um critério único e absoluto de conhecimento já não é reivindicada, pois, como forma de conhecimento contingencial, a filosofia não pode embasar-se em critérios diferentes daqueles

da própria realidade vivenciada. É a partir disso que Rorty defende a filosofia sem fundamentos. Afirmar que foi Kant quem erigiu a filosofia sob um caráter fundacionalista e que fez isso concebendo a filosofia semelhantemente a um tribunal da razão, onde as pretensões de endossar ou negar o conhecimento seriam julgadas. A filosofia, a partir de então, é percebida como fundamentadora do conhecimento e como disciplina conclusiva em todas as áreas da cultura. Rorty afirma que:

[Kant] Conseguiu transformar a velha noção de filosofia – a metafísica como “rainha das ciências”, em virtude da sua preocupação com aquilo que fosse mais universal e menos material – na noção de uma disciplina “mais básica”, fundacional. A filosofia tornou-se “primeira”, já não no sentido de “mais elevada”, mas no sentido de “subjacente” [...] A epistemologia pôde ascender ao papel metafísico de garantidor dos pressupostos da moralidade [...] Concebida como uma ciência fundamental, uma disciplina de cátedra capaz de descobrir as características mais “formais” (ou, em versões posteriores, “estruturais”, “fenomenológicas”, “gramaticais”, “lógicas” ou “conceituais”) de qualquer área da vida humana. (RORTY, 1988, p. 97-102).

O aspecto metafísico da epistemologia permite que a filosofia e a religião se equiparem, pois ambas se embasam a partir de conceitos fundacionais, ambas insistem que são possuidoras da verdade absoluta e imutável, e que representam fielmente a realidade como ela é. Passamos, então, da Idade da Fé na era medieval, para a Idade da Razão, com o Iluminismo, e agora estamos na Idade da Interpretação, fundamentada no consenso linguístico intersubjetivo (RORTY, 2009, p. 158).

Entretanto, algumas ideias ainda são preservadas, como o papel da história na edificação da humanidade, por exemplo, com as questões relacionadas à existência e à experiência<sup>34</sup>. Rorty (2009) explica que, no Iluminismo, mesmo tendo-se mudando alguns referenciais conceituais, a busca por uma fundamentação permaneceu assim como era no Período Medieval como ele afirma:

---

<sup>34</sup> Conforme Rorty e Vattimo (*O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*, 2006). Os autores abordam questões referentes a uma época metafísica e as consequências disso para o pensamento filosófico e religioso.

A tentativa da filosofia de substituir Deus pela Verdade requer a convicção de que um conjunto de crenças que pode ser justificado a todos os seres humanos também atenderá às necessidades de todos os seres humanos. Mas a ideia era um compromisso inerentemente instável entre a ânsia masoquista de nos submetermos ao não humano e a necessidade de sentirmos o devido orgulho por nossa humanidade. A verdade redentora é uma tentativa de encontrar algo que não é feito por seres humanos, mas com o que os seres humanos têm uma relação especial e privilegiada que não é compartilhada com animais. A natureza intrínseca das coisas é como um Deus em sua independência de nós e, ainda assim — nos dizem Sócrates e Hegel —, o autoconhecimento será suficiente para que entremos em contato com ela. Uma maneira de se considerar a questão da busca pelo conhecimento de uma tal quase-divindade é como Sartre a via: ela é uma paixão fútil, uma tentativa predestinada ao fracasso de se tornar um para-si-em-si. Mas seria melhor considerar a filosofia como uma de nossas maiores realizações imaginativas, similar à invenção dos deuses. (RORTY, 2009, p. 164).

Rorty enfatiza a ideia da inserção utilitária da filosofia e da linguagem defendendo a valoração do antirrepresentacionalismo, do antiessencialismo e do antifundacionalismo e contrapondo-se à ideia de fundamento universal. Sustenta sua rejeição a qualquer posição ou projeto filosófico que procure traçar uma linha geral entre o que é feito e o que é descoberto, o que é subjetivo e o que é objetivo, o que é mera aparência e o que é real. A aplicação desses dualismos está sempre atada a interesses e contextos, e, como no caso da noção relacionada de verdade, não há nada a ser dito sobre eles de modo geral (RAMBERG, 2001, p. 3).

Dessa maneira, a filosofia moderna acerta em abandonar a visão de mundo a partir de um ponto de vista religioso, mas erra por substituir a noção de Deus por uma verdade objetiva, voltando, assim, para uma perspectiva de fundamento último. O fundamento da verdade não está em algum princípio universal e atemporal, mas sim em formas de justificação imersas na prática social efetiva, em formas de saber menos científicas, como defende Rorty:

Todas as questões de autoridade ou privilégio, em particular a da autoridade epistemológica, são questões de prática social, e não questões objetivas de fato [...] Todas as tentativas de se nomear uma autoridade superior à da sociedade são movimentos disfarçados no jogo da política cultural. (RORTY, 2009, p. 25; 27).

O antifundacionalismo entende a verdade científica como busca de satisfazer os desejos humanos, e não como correspondência fidedigna à

realidade. Rorty (1988) aponta que as metáforas visuais e especulares geradas pelo representacionalismo devem ser expulsas de nossos discursos, e isso é possível na medida em que entendamos o discurso não como externalização de representação, mas como não sendo uma representação. Toda a proposta de representação ou de correspondência emperra o pensamento, a cultura e a política. Dessa maneira, o representacionalismo constitui o núcleo da própria epistemologia, cuja preocupação é cuidar para que nossas crenças representem a realidade com exatidão (SOUZA, 2005, p.15 -16).

A crítica de Rorty à teoria da verdade como correspondência se estabelece como uma crítica à própria epistemologia em seus esquemas entre aquilo que é aparente e o que é real, o que é objetivo e o que é subjetivo. Ramberg mostra que:

Rorty é capaz de dar suporte à sua rejeição de qualquer posição ou projeto filosófico que tente traçar uma linha geral entre o que é feito e o que é encontrado, o que é subjetivo e o que é objetivo, o que é mera aparência e o que é real. A posição de Rorty não é a de que esses contrastes conceituais nunca têm aplicações, mas que tais aplicações são sempre ligadas a contextos e interesses e que não há, como no caso da noção de verdade, nada a ser dito sobre eles em geral. O comprometimento de Rorty com a visão conversacionalista de conhecimento deve, portanto, ser distinguida do subjetivismo ou do relativismo que, como Rorty argumenta, pressupõem as próprias distinções que ele busca rejeitar. (RAMBERG, 2001, p. 8).

A crítica a estrutura epistemológica da filosofia moderna levou Rorty a compreensão do conhecimento como uma matéria de conversação e práticas sociais, chamada por Rorty (1988) de behaviorismo epistemológico. Esse conceito se refere à tarefa de explicar o conhecimento humano por referência ao que a sociedade diz sobre ele, diferentemente da proposta de explicar a sociedade pela racionalidade:

Ser behaviorista [...] não é oferecer análises reducionistas, mas recusar-se a tentar certo tipo de explicação: o tipo de explicação que não apenas interpõe tal noção como “familiaridade com significados” ou “familiaridade com aparências sensoriais” entre o impacto do ambiente sobre os seres humanos e seus relatos a respeito, mas usa tais noções para explicar a confiabilidade de tais relatos. (RORTY, 1988, p. 122).

O behaviorista epistemológico não partilha da aspiração universal humana em direção à verdade objetiva; ao contrário, questiona o discurso científico da modernidade, não se limitando a nenhum padrão epistemológico já instaurado. As questões relativas à obtenção da verdade objetiva, inquéritos científicos e matrizes disciplinares são olhadas como formas inadequadas na busca pelo conhecimento, como um retrocesso à filosofia, pois remetem a um fundamento último para a verdade.

O behaviorismo epistemológico alia-se à proposta de uma filosofia sem fundamentos, uma vez que parte da própria contingência de algum contexto para construir o conhecimento. A ideia de um conhecimento pronto, puro e fiel à realidade tal como ela se apresenta é substituído pela ideia de um conhecimento em processo, construído e transitório, cujas limitações e cujos usos são entendidos de acordo com as necessidades de cada comunidade.

Rorty, portanto, não pretende traçar um olhar comparativo entre verdadeiro e falso às diferentes perspectivas epistemológicas, uma vez que as compreende como descrições possíveis de mundo. Mas empenha-se em considerar o antifundacionalismo como um caminho necessário à filosofia, pois a torna isenta de qualquer fundamento metafísico e epistemológico. Contudo, os anticonceitos propostos por Rorty nos fazem imaginar uma crítica superficial à epistemologia, uma vez que não nos dão nenhuma consistência epistêmica a ser pensada. Com isso, Rorty (1988) elabora sua noção de filosofia edificante, mostrando que a filosofia pode ser edificada sem uma base rígida e predeterminada epistemologicamente.

## 2.4 FILOSOFIA EDIFICANTE

A proposta antifundacionalista de Rorty permite a concepção de uma filosofia para dentro do mundo vivido, de nossas práticas, como interpretação e formação (ou edificação), e não mais como uma espécie de “dona da razão”, separada dos anseios e necessidades da sociedade em que está inserida. Na filosofia moderna, enquanto a ciência tinha por função a aquisição do conhecimento a partir da investigação e do domínio da natureza, cabia à filosofia, enquanto epistemologia, validar tais conhecimentos. Entretanto, esse

papel central da epistemologia entra em crise a partir de uma crítica endereçada à ideia da filosofia como fundamento de todo e qualquer conhecimento. Podemos perceber que não são poucos os autores que passam a constituir suas críticas à ideia de uma filosofia epistemologicamente centrada<sup>35</sup>. Rorty, por sua vez, não só leva a cabo essa crítica como também pretende uma mudança na própria estrutura filosófica. Sobre isso, afirma:

O propósito da filosofia não é descobrir como algo realmente é, mas sim, nos ajudar a crescer - nos tornar mais felizes, mais livres e mais flexíveis. A maturação dos nossos conceitos e a crescente riqueza de nosso repertório conceitual constituem progresso cultural. (RORTY, 2009, p. 209).

Em *Contingência, ironia e solidariedade*, escrito em 1989, Rorty analisa a relação entre pragmatismo e política, e expõe algumas temáticas referentes à democracia, à sociedade e à cultura embasadas na solidariedade. Para Rorty (1989), a filosofia deveria deixar para trás sua pretensão essencialista, que cai na armadilha de tentar responder de forma definitiva questões platônicas como “o que é o homem?”, “o que é a justiça?”, “o que é a verdade?”, etc., e trabalhar em torno de problemas específicos, que advêm de cada época e lugar, ajudando a “coçar onde comicha”. Segundo Rorty (1991, p. 38), essa ação consiste em libertar a cultura de vocabulários obsoletos e criar novas metáforas em nossa teia comum de crenças e desejos. Sem essa habilidade, os filósofos seriam desnecessários, não tendo nenhuma função social nem política a desempenhar. Rorty oferece, dessa maneira, uma imagem diferente da filosofia. Combinando as opiniões de Dewey, Hegel e Darwin, busca uma perspectiva fortemente pragmatista, historicista e naturalista. Segundo Rorty (1991, p. 25), a filosofia deveria imitar o que fazem engenheiros e advogados e deixar de fazer o que faz hoje, imitando padres ao estabelecer uma opinião como se fosse uma verdade absoluta a partir de um conhecimento puro. Quando a filosofia imita áreas práticas, permite que seus conceitos e teorias se tornem compreensíveis e úteis, como diz Ghiraldelli Jr.:

---

<sup>35</sup> Ver J. François Lyotard (1986).

Se você vai até um padre, ele tem uma noção bem genérica com a qual ele opera para todos os problemas: há o mal e o bem, o pecado e a pureza, Deus e o Diabo. Você está numa classe ou noutra, você está com uma classe ou outra [...] Mas se você vai para as mãos de um engenheiro, ele tem de ouvir seu pedido e tem que encontrar uma solução exclusiva e particular para você, e se você vai procurar um advogado, mesmo que ele tenha jurisprudência que acolha seu caso, o seu caso é único, e ele vai acabar gerando alguma jurisprudência com seu caso, mas *a posteriori*. (GHIRALDELLI JR., 2007, p. 199).

A postura de Rorty causou descontentamento entre os que queriam manter a “sacralidade” da filosofia e a seriedade da profissão do filósofo academicista. Rorty (2009, p. 62) verifica que alguns filósofos e cientistas se comportam como “substitutos de sacerdotes”, pois pretendem dizer como as coisas realmente são, fazendo distinção entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente. A crítica que Rorty lançou ao modelo fundacional de filosofia e sua profissionalização resultou no que chamou de filosofia edificante, ou no pensar a filosofia como edificação e como possibilidade de “redescrição do mundo”. O conceito de filosofia como edificação implica necessariamente o abandono da epistemologia como fundamento do conhecimento e tem, segundo Rorty, as seguintes características:

Como “educação” soa um tanto prosaico demais, e *Bildung* um tanto estrangeiro demais, irei usar “edificação” para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre a nossa própria cultura e alguma cultura ou período histórico exóticos, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir alvos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode em vez disso consistir na atividade “poética” de cogitar esses novos alvos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar nossas cercanias familiares nos termos não-familiares de nossas novas invenções. Em qualquer caso, a atividade é (apesar da relação etimológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva – ao menos se “construtivo” significa o tipo de cooperação na realização de programas de pesquisa que tem lugar no discurso norma. Pois o discurso edificante é *suposto* ser anormal, tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres. (RORTY, 1988, p. 285).

O projeto de edificação é um movimento reativo à epistemologia. Contrasta com a filosofia “sistemática”, mudando o seu caráter de fundacional para contingencial. A reação promovida pelos filósofos edificantes propõe uma

reflexão a respeito das práticas adotadas em uma determinada comunidade e indicações de como se pode modificá-las ou melhorá-las. Conforme Rorty:

Os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos. Os grandes filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos. Eles sabem que o seu trabalho perde a sua razão de ser quando termina o período contra o qual reagem. Eles são *intencionalmente* periféricos. Os grandes filósofos sistemáticos, como os grandes cientistas, constroem para a eternidade. Os grandes filósofos edificantes destroem para o bem da sua própria geração. Os filósofos sistemáticos querem colocar o seu tema no caminho seguro de uma ciência. Os filósofos edificantes querem manter espaço aberto para a sensação de admiração que os poetas podem por vezes causar – admiração por haver algo de novo debaixo do sol, algo que não é uma representação exata do que já ali estava, algo que (pelo menos de momento) não pode ser explicado e que mal pode ser descrito. (RORTY, 1988, p. 286).

Desse modo, considera-se que a filosofia sistemática centra-se na epistemologia; a filosofia edificante, por sua vez, abre amplos espaços para a hermenêutica; na primeira, o trabalho é essencialmente construtivo; na segunda, é de reação às estruturas vigentes em oposição a tradição. A filosofia sistemática encontra-se na corrente principal da tradição filosófica ocidental, tendo a epistemologia como ferramenta de justificação dos conceitos. Rorty afirma que a epistemologia:

emergiu como ciência da filosofia sistemática. Porque a epistemologia é a tentativa de ver os padrões de justificação dentro do discurso normal como mais do que somente esses padrões. É a tentativa de os ver como ligados a algo que requer obrigação moral – a Realidade, a Verdade, a Objetividade, a Razão. (RORTY, 1988, p. 297).

A filosofia edificante rejeita qualquer tipo de valoração que um discurso possa ter, eliminando, assim, a padronização e a universalidade de conceitos.

Outra distinção entre a filosofia edificante e a sistemática diz respeito à verdade: para o filósofo edificante, a própria ideia de ter “toda a Verdade” é absurda, porque, para ele, a própria noção platônica de Verdade é absurda. Essa noção acerca da verdade a partir de uma descrição privilegiada é vista como limitada, pois não considera outras descrições variáveis que também determinam o modo como as coisas são (RORTY, 1988, p. 292).

Rorty, portanto, sugere que compreendamos a fala das pessoas como sendo a exteriorização de uma representação ou o ato de dizer como “as coisas realmente são”. Isso significa reconfigurar completamente a noção de filosofia, sua própria identidade e seu papel perante a cultura. Um modo de ver a filosofia edificante como o amor à sabedoria, nas palavras de Rorty, “é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa” (RORTY, 1988, p. 288). Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia. Uma vez que está sempre em constante transformação, seu objetivo é proteger sua entrada na trilha segura da ciência<sup>36</sup>. Assim, a filosofia edificante não constitui um fim em si mesmo; pelo contrário, ela pretende criar um ambiente onde podem ocorrer novos discursos e possibilidades. O peso do “novo” dessa edificação está na ruptura com a crosta da convenção. Rorty elucida:

Estas novas direções podem, porventura, engendrar novos discursos normais, novas ciências, novos programas de investigação filosófica e, por conseguinte, novas verdades objetivas. Mas elas não são o fulcro da filosofia edificante, apenas subprodutos acidentais. O fulcro é sempre o mesmo – efetuar a função social a que Dewey chamou “quebrar a crosta da convenção”, impedir que o homem se iluda a si mesmo com noção de que se conhece a si próprio, ou a qualquer outra coisa. (RORTY, 1988, p. 293).

A filosofia edificante como função social, localiza-se na periferia da história da filosofia moderna e tem como principal característica a desconfiança da noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências, ou seja, aquele que busca a natureza intrínseca das coisas. Os filósofos edificantes podem ser vistos como parceiros da conversação. Para eles, a sabedoria é pensada não como argumentação, mas sim como amor, cuja realização não é encontrar o vocabulário correto para apresentar a essência das coisas, mas postular uma sabedoria prática necessária para participar numa conversação.

Dizer algo, participar de uma conversação, não significa necessariamente que estamos “contribuindo para uma inquirição”; pelo

---

<sup>36</sup> A ânsia de colocar a filosofia no caminho seguro de uma ciência é, para Rorty (1988, p. 297), “a ânsia de combinar o projeto de Platão da escolha moral como marcação das verdades objetivas acerca de um tipo especial de objeto (a Ideia do Bem) com o tipo de acordo intersubjetivo e democrático acerca dos objetos que se encontra na ciência normal”.

contrário, devemos prevenir a degeneração da conversação em inquirição ou em um programa de pesquisa. Dizer coisas nesse sentido não é expor como elas de fato são, mas sim dizer como são descritas.

A filosofia edificante permite que Rorty faça uma distinção entre “filosofia”, com letra minúscula, e “Filosofia”, com letra maiúscula: a primeira entende suas limitações como uma forma de conhecimento possível; a segunda assume uma postura de “rainha das ciências”, detentora do conhecimento. Rorty (1982, p. 14) explica que, quando vemos conceitos tais como “verdade” e “bem” escritos com letras minúsculas, eles nos remetem a simples ações e situações. Contudo, se os apresentamos com iniciais maiúsculas, tornam-se nomes próprios, constituindo normas e máximas. A filosofia, com inicial minúscula, remete-nos a “uma tentativa de ver como é que as coisas são, no sentido mais lato do termo” (RORTY, 1982, p.14). Se escrita com inicial maiúscula, reporta-nos a algo mais especializado, orientado a traçar um veredito final acerca da natureza de certas noções normativas, tais como Verdade, Bem e Racionalidade. Esse peso dado às palavras e aos conceitos faz deles regras e normas. É o que Rorty (1982, p. 15) chama de “noções platônicas interligadas”. Contudo, para ele, a proposta da filosofia é outra:

O que os pragmatistas estão a dizer é que a maior esperança para a filosofia é não fazer Filosofia. Pensam que pensar sobre a Verdade não ajuda a dizer algo verdadeiro, nem pensar o Bem ajuda a agir bem, nem pensar sobre a Racionalidade ajuda a ser racional. (RORTY, 1982, p. 15).

Rorty não espera encontrar o caminho para chegar à Verdade. Suas crenças a respeito de frases verdadeiras não se fundamentam em representarem bem a realidade, mas sim em sua utilidade para os falantes e interlocutores. É neste sentido que compreende o conhecimento como uma questão de conversação:

Se encararmos o conhecimento mais como uma questão de conversação e de prática social do que como uma tentativa para espelhar a natureza, é pouco provável que venhamos a considerar uma metaprática que seja a crítica de todas as formas possíveis de prática social. (RORTY, 1988, p. 139).

Em seu aspecto conversacional, a filosofia edificante traça uma nova perspectiva à filosofia: na medida em que se distancia dos aspectos metodológico e sistemático, oferece um caminho mais flexível e colaborativo à edificação do conhecimento. Por meio dessa filosofia, entende-se que esse caminho não busca um ponto final e absoluto, idealizado, mas sim um conhecimento que vai se reconstruindo, redescrivendo, reinterpretando de acordo com a sua contingência. O conceito de Verdade (com V maiúsculo) emperra o andamento dessa nova proposta, pois entende que tal conceito apresenta características permanentes e estruturais. Entre a Verdade imutável e absoluta e as verdades socialmente aceitas e construídas, a filosofia edificante opta pela segunda, compreendendo a filosofia como uma área do saber que não busca um fim em si mesmo, que não advoga a si uma autoridade maior do que a de ser mais uma descrição de mundo possível. A filosofia edificante tem consequências políticas e sociais, não fica apenas na esfera teórica. Rorty (1988) defende que a responsabilidade da filosofia não é apenas a constituição e a interpretação de conceitos: a sua ação é prática e política. A partir disso, Rorty entende a filosofia como política cultural.

## 2.5 A FILOSOFIA COMO POLÍTICA CULTURAL

A filosofia edificante, em oposição ao conhecimento sistemático, gerou uma mudança na filosofia de Rorty. A partir do começo da década de 1980, ele se mostrou preocupado com questões relacionadas a pragmatismo, religião, literatura e política<sup>37</sup>. Sua crítica consistiu nos papéis metafísico e transcendente, como também empírico e positivista, da filosofia moderna. Sua

---

<sup>37</sup> A partir da década de 1980, principalmente com os livros *Contingência, ironia e solidariedade, objetividade, relativismo e verdade* (RORTY, 1982) e *Ensaio sobre Heidegger e outros* (RORTY, 1991), Rorty começa a preocupar-se com as doutrinas partilhadas por James, Dewey, Davidson e Wittgenstein e os filósofos Nietzsche, Heidegger e Derrida. Sobre essa relação, Rorty diz: “O argumento principal é que assim que pomos de lado o fundacionalismo, o representacionalismo e as querelas estereis entre ‘realistas’ e ‘anti-realistas’, passamos a ver a filosofia em continuidade com a ciência, por um lado, e com a literatura, por outro. Argumentei também que as tarefas tradicionais da filosofia moral deviam ser assumidas pela literatura e pela experimentação política”. (RORTY, 2010, p. 565).

intenção foi situá-la em uma perspectiva contingente e política. Sobre isso Rorty esclarece que

Tem existido, no interior da Filosofia, uma divergência de opinião tradicional acerca da Natureza da Verdade, uma batalha entre (como diz Platão) os deuses e os gigantes. Por um lado, existiram filósofos como o próprio Platão que eram de outro mundo, possuídos por uma esperança maior. Insistiam que os seres humanos tinham direito ao auto-respeito apenas pelo fato de terem um pé para além do espaço e do tempo. Por outro lado [...] tem havido filósofos [...] que insistiram que o espaço e o tempo organizam a única Realidade que há, e que a Verdade é Correspondência com essa Realidade. No século XIX esta oposição se cristalizou numa oposição entre a filosofia transcendental e a filosofia empírica, entre platônicos e positivistas. (RORTY, 1982, p. 15).

A defesa da filosofia a partir de uma perspectiva política transcorre em Rorty um percurso diferente tanto da filosofia transcendental quanto da filosofia empírica, ou como ele chama; platônicos e positivistas. O seu neopragmatismo se diferencia dessas teorias, pois Rorty não entende a verdade como em correspondência com a realidade (empírica), bem como não a entende para além do espaço e do tempo, vista como verdade Ideal e absoluta (transcendente). Segundo ele:

O platônico vê o pragmatista meramente como uma espécie de positivista de espírito confuso. O positivista vê-o como dando ajuda e conforto ao platonismo por aplanar a distinção entre Verdade Objetiva – o gênero de frase verdadeira alcançado pelo método científico – e frases a que falta a preciosa correspondência com a realidade que só esse método é capaz de induzir. (RORTY, 1982, p. 16-17).

Os dois tipos de “Filósofos” mencionados (platônicos e positivistas) pensam, conforme afirma Rorty, que “o pragmatista não é realmente um filósofo, com base no fato de não ser um ‘Filósofo’” (RORTY, 1982, p. 17). Assim, Rorty desvia a sua filosofia do embate entre as doutrinas e considera que os questionamentos delas já não fazem mais sentido para o filósofo pragmatista:

Creo que plantear la cuestión en estos términos morales y políticos, en vez de en términos epistemológicos o metafilosóficos, deja ver más claramente lo que está en juego. Por ahora, la cuestión no es cómo definir términos como «verdad», «racionalidad», «conocimiento» o «filosofía», sino qué autoimagen debería tener nuestra sociedad de sí misma. (RORTY, 1996, p. 48).

Retirando a sua filosofia da esfera epistêmica em seus debates a respeito da essência das coisas, da correspondência com a realidade, e partindo em direção ao aperfeiçoamento pragmático da sociedade, Rorty (2009) desenvolve seu conceito de filosofia como política cultural. A filosofia como política cultural defende que não conseguimos obter melhor orientação política de cientistas e tecnólogos do que a que obtivemos de sacerdotes e filósofos. Sendo assim, as metas de uma comunidade não podem ser fixadas nem pela “realidade”, nem pelos pretensos *experts* em realidade (cientistas, filósofos, sacerdotes). A comunidade não necessita respeitar outra autoridade além daquela dos acordos que constitui livremente (RORTY, 2000, p. 318). Rorty, a respeito disso, comenta:

A política cultural é a atividade humana menos governada por normas. Ela é o terreno da revolta das gerações e, por conseguinte, o ponto de crescimento da cultura – o lugar onde as tradições e as normas estão todas disponíveis para serem imediatamente agarradas por qualquer um. (RORTY, 1994, p. 47).

A filosofia sem fundamentos, entendida como política cultural, está estreitamente ligada à noção de “cultura pós-filosófica”<sup>38</sup> delineada por Rorty (1982). Nessa cultura, Rorty considera que não há um número finito de interrogações e de respostas dentro de uma conversação nem um número finito de questões fundamentais. Tal ideia abre caminhos para a proliferação e a pluralidade de descrições de mundo. A Filosofia<sup>39</sup>, desse modo, deixaria de

---

<sup>38</sup> A ideia de *pós* não remete ao fim, visto que não foi intenção de Rorty eliminar a Filosofia (conforme nota), mas sim trazer uma nova compreensão de uso e de práticas filosóficas. Nota-se, também, que tanto a cultura pós-filosófica como a filosofia enquanto política cultural possuem as mesmas características. Nenhum dos textos de Rorty fala sobre a intenção de usar dois termos distintos para falar a respeito do mesmo conceito filosófico. A mudança dos termos ocorre em dois textos: em *Ensaio sobre Heidegger e outros* (RORTY, 1991, p.37-43), comenta sobre a função política da filosofia; e em *Consequências do pragmatismo* (RORTY, 1982, p.40-45), fala da cultura pós-filosófica.

<sup>39</sup> Pode-se questionar a relação antagonica entre uma filosofia e uma cultura posterior a ela (pós-filosófica). Contudo, a intenção de Rorty não é eliminar a filosofia, mas entendê-la a partir do “f” minúsculo de filosofia, eliminando, portanto, a “Filosofia”, que pretende alcançar o conhecimento puro.

lado suas questões metafísicas e epistemológicas e inserir-se-ia nessa “cultura pós-filosófica”. Conforme Rorty:

Tal cultura não conteria ninguém chamado “o Filósofo” que pudesse explicar como e porque é que certas áreas da cultura gozariam de uma relação especial com a realidade. Tal cultura conteria, sem dúvida, especialistas em ver como as coisas são compatíveis. Mas seriam pessoas que não teriam “problemas” especiais para resolver, nem nenhum “método” especial para aplicar, não estariam submetidas a nenhuma normas particulares, não teriam uma auto-imagem coletiva enquanto uma profissão. Poderiam parecer-se com os professores de filosofia contemporâneos no fato de estarem mais interessados na responsabilidade moral do que na prosódia, ou mais interessados na articulação das frases do que na do corpo humano, mas também podiam não ser. Seriam intelectuais para todas as tarefas que estariam prontos a oferecer um ponto de vista sobre quase tudo, na esperança de o tornar compatível com tudo o mais. (RORTY, 1982, p. 41).

Nessa cultura, a filosofia perderia o papel de rainha das ciências; abster-se-ia de ter o olhar mais apurado do que as outras disciplinas; e abriria mão da definição clássica do filósofo platônico como aquele que tem condições de criticar e julgar todas as outras áreas da cultura. A filosofia ficaria livre de um vocabulário “mental”, da busca por uma resposta última e universal do conhecimento definitivo e atemporal, e assumiria uma visão mais humanística e contingente, na qual o papel da objetividade seria substituído pelo da solidariedade<sup>40</sup>. Assim, a filosofia seria transformada em uma disciplina entre outras. Sua percepção de mundo comporia com outras disciplinas partes semelhantes e igualitárias de uma construção plural do mundo vivido. Com isso, afirma Sardinha:

A filosofia se comporia então de um pragmatismo aberto aos vários discursos disciplinares, e de um historicismo, ou hermenêutica, abandonando o “mito” da universalidade científica, voltada inteiramente para o mundo das práticas sociais, como intérprete e como formação. A formação, ou edificação seria orientada para

---

<sup>40</sup> Rorty (1994, p.111) afirma: “Aqueles que desejam basear a solidariedade na objetividade [...] têm que construir a verdade como correspondência à realidade [...] construir uma metafísica que tem uma relação especial entre crenças e objetos, que diferenciaria crenças verdadeiras de falsas. [...] Ao contrário, aqueles que desejam reduzir a objetividade à solidariedade – chamados pragmatistas – não requerem uma metafísica ou uma epistemologia. Eles vêm a verdade como, na frase de William James, aquilo em que, para nós, é bom acreditar”. No capítulo 3 desta dissertação, faz-se uma reflexão mais aprofundada sobre solidariedade.

demonstrar a relatividade de qualquer esforço teórico, e, ao tempo em que instaura a dúvida nos valores que herdamos do Iluminismo, intensifica a valorização dos valores de proliferação e pluralidade. (SARDINHA, 2009, p.9).

Desse modo, a cultura pós-filosófica não se preocupa com a representação correta da realidade; não busca a universalidade de conceitos nem construir critérios racionais para chegar-se à Verdade. Pelo contrário, prioriza pessoas “normais” que, em vez de saberem a Verdade ou um Segredo que estava encoberto, são bons seres humanos e também bons aos outros humanos:

Tal cultura conteria, sem dúvida, especialistas em ver como as coisas são compatíveis. Mas seriam pessoas que não teriam “problemas” especiais para resolver, nem nenhum “método” especial para aplicar, não estariam submetidas a nenhuma normas particulares, não teriam uma auto-imagem coletiva enquanto uma profissão. Poderiam parecer-se com os professores de filosofia contemporâneos no fato de estarem mais interessados na responsabilidade moral do que na prosódia, ou mais interessados na articulação das frases do que na do corpo humano, mas também podiam não ser. Seriam intelectuais para todas as tarefas que estariam prontos a oferecer um ponto de vista sobre quase tudo, na esperança de o tornar compatível com tudo o mais. (RORTY, 1982, p. 41).

O conhecimento, nessa cultura, é visto como uma matéria de conversação e de práticas sociais, explicando termos e conceitos por referência ao que a sociedade tem a dizer. Esses conceitos são estabelecidos por critérios moldáveis e entendidos como “patamares temporários construídos para fins utilitários específicos” (RORTY, 1982, p. 44).

O sentimento que surge nas pessoas envolvidas em tal cultura é, segundo Rorty, o de que:

Não há nada no mais profundo de nós exceto o que nós próprios lá pusemos, nenhum critério que tenhamos criado no decurso da criação de uma prática, nenhum padrão de racionalidade que não seja um apelo a um critério desse tipo, nenhuma argumentação rigorosa que não seja obediência às nossas próprias convenções. (RORTY, 1982, p. 45).

Os participantes dessa cultura compreendem o seu tempo em seu pensamento e entendem que a filosofia não pode mais resolver todos os problemas. Dessa maneira, os argumentos com relação ao conhecimento,

assim como as descrições e os vocabulários utilizados, consistem em vocabulários alternativos. A filosofia perde, assim, o seu papel de regente de um mundo melhor e mais justo, de conhecedora plena de todas as deficiências do mundo, capaz de salvá-lo de todas as falácias e injustiças que nele ocorrem, e torna-se participante de um conjunto de saberes, esforçando-se juntamente com outras disciplinas a construir uma sociedade pautada na solidariedade, e não em um fundamento último e universal. Giovanna Borradori comenta:

Alérgica a toda forma de fundacionalismo, tanto analítico como fenomenológico, esta nova cultura pós-filosófica entrega-se ao sonho de uma solidariedade humanística, compartilhada pelas nações, pelos homens e pelas várias disciplinas sobre a base da mortalidade e da contingência dos respectivos vocabulários. (BORRADORI, 2003, p. 38).

A ciência moderna já não é vista como um ídolo no lugar onde antigamente repousava Deus, mas constitui-se como um gênero literário, compartilhando com a literatura e as artes o conhecimento investigativo. A ética nessa cultura não é vista como mais relativa ou subjetiva em vista da teoria científica. Já não há necessidade de torná-la científica, contudo pode ser tentativa de enfrentamento de situações. Não há um método científico pronto e universal para essa tarefa. Desse modo, permanece carente de novas interpretações e percepções da realidade.

A cultura pós-filosófica ou a compreensão da filosofia como política cultural é estabelecida a partir de um otimismo pragmático frente ao mundo. Ela é considerada como hipotética por Rorty (1982, p. 41), pois leva a refletirmos se é de fato uma cultura que devemos alcançar e se é viável. A efetivação dessa cultura é possível apenas a partir de uma escolha, que é estabelecida pelo seu reconhecimento coletivo como uma possibilidade melhor de vida em determinada comunidade. Nas palavras de Rorty:

Todas as questões de autoridade ou privilégio, em particular a da autoridade epistemológica, são questões de prática social, e não questões objetivas de fato [...] Todas as tentativas de se nomear uma autoridade superior à da sociedade são movimentos disfarçados no jogo da política cultural. (RORTY, 2009, p. 25; 27).

Rorty (2009), em seu projeto de filosofia como política cultural, estabelece um pensamento embasado na finitude dos homens e em sua imanência, rejeitando tudo aquilo que está além da experiência cotidiana e das práticas sociais. O positivismo ficou a meio caminho no desenvolvimento de tal cultura ao buscar uma filosofia sem Deus. O erro que impediu que os positivistas atingissem o estágio final dessa empreitada foi colocar no lugar de Deus a ciência (POGREBINSCHI, 2006, p. 135). Já o neopragmatismo de Rorty, ao contrário, não erigiu a ciência como um ídolo a preencher o lugar que foi ocupado por Deus na história da filosofia, e isso permitiu o entendimento de que o papel da filosofia não era o de dar o aval final às questões relacionadas ao conhecimento, antes de participar juntamente com outras ciências na discussão e na descrição de novas possibilidades de práticas sociais.

Essas inúmeras formas de compreensão da filosofia, do pensamento, da ciência e da epistemologia apresentadas neste capítulo nos mostram o desafio da filosofia de Rorty de se distanciar de um conhecimento que não está envolvido com os dilemas e ansiedades da realidade. O traço fundamental em sua crítica à epistemologia é o distanciamento de um conhecimento direcionado a uma prática social. Portanto, cada construção filosófica deve ser testada em sua utilidade na prática; se for útil, justificada socialmente, apta a atender às necessidades de seus falantes, então pode ser compreendida como verdadeira, caso seja apenas uma teoria que remete a uma idealização de um conceito, então deve ser desconsiderada.

Desde a virada linguística até a concepção de filosofia como política cultural, percebemos que o neopragmatismo de Rorty transcorre um caminho que vai da investigação do uso linguístico até a sua aplicabilidade e utilidade nas práticas sociais.

A crítica ao representacionalismo, ao fundacionalismo e ao essencialismo marcam o neopragmatismo como uma filosofia que se insere na contingência do mundo vivido. Essa filosofia assume características distintas, passando da esfera epistemológica para a política, não se limitando a ser mera teoria ou método cognitivo. A sua compreensão como política cultural amplia sua prática para o horizonte do conhecimento construído socialmente, a partir dos usos linguísticos, de redescrições de mundo e de conversações entre

indivíduos e grupos. O seu caráter político remete à proposta de Rorty de relacionar o conceito de verdade a um plano de progresso filosófico e moral.

Somente a partir dessa compreensão a respeito da relação entre o pragmatismo clássico e a crítica à epistemologia é que podemos analisar de que maneira Rorty busca relacionar a verdade com o progresso filosófico e moral. Podemos dizer que, na construção de seu pensamento, Rorty teve a intenção final de trazer para a sua filosofia um objetivo de progresso, um avanço, no sentido de transformar aquilo que, em um determinado momento, era apenas teoria em uma ação prática e transformadora da realidade.

### 3 A VERDADE E O PROGRESSO NA FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY

A reflexão inicial a respeito das apropriações do pragmatismo clássico por parte de Rorty possibilitou uma percepção da originalidade do neopragmatismo defendido por ele enquanto uma forma de pragmatismo. Por mais que tente se aproximar do pensamento dos pragmáticos clássicos (James e Dewey), o neopragmatismo acaba radicalizando alguns conceitos, tomando outros rumos. Isso se torna evidente quando denuncia a *fragmentação* da filosofia enquanto epistemologia. Essa fragmentação limita o conhecimento a um critério epistêmico que *castra* a própria filosofia, uma vez que a submete a métodos representacionistas e fundacionalistas<sup>41</sup>.

A construção filosófica mediante o pragmatismo clássico e as investigações a respeito da epistemologia remetem Rorty ao questionamento sobre a relação entre verdade e progresso, ou seja, de que maneira um conhecimento filosófico pode se vincular à prática. Desde muito cedo Rorty se preocupou com a questão política em sua filosofia, bem como em estabelecer pontes entre esta e os problemas relacionados à epistemologia<sup>42</sup>. O que percebemos é que, no decorrer de sua trajetória filosófica, as suas críticas tornaram-se, ao mesmo tempo, mais embasadas teoricamente e mais abertas

---

<sup>41</sup> Para Rorty (2005d, p. 100) essas duas concepções fazem-nos permanecer no problema da distinção esquema-conteúdo e também a buscar uma essência dos conceitos. Para Rorty devemos passar a considerar as relações causais aparentes entre os falantes e seu meio ambiente a fim de mapear os seus comportamentos e com isso eliminar essas concepções.

<sup>42</sup> Rorty escreve a respeito da filosofia analítica e continental (ou melhor, conversacional). Em *Filosofia como política cultural*, comenta seu deslocamento de uma filosofia mais direcionada à ciência natural (analítica) rumo a outra, mais voltada à redescrição mediante a conversação (RORTY, 2009, p. 203).

a diferentes áreas do conhecimento, permitindo ampliar o emprego de novos vocabulários e redescritções a respeito da realidade e dos conceitos<sup>43</sup>.

No entanto, percebemos que, no final de sua vida, foi mais intensa a sua preocupação no sentido de fazer uma filosofia compreendida como conhecimento aliado às práticas sociais<sup>44</sup>. A transformação da teoria em algo aplicável contingencialmente é entendida como progresso. Esta mudança considera que a compreensão errônea de conceitos como verdade, razão, conhecimento, impedem o progresso, tanto filosófico quanto moral (RORTY et al., 2006, p. 82).

Rorty, por um lado, mostra as fragilidades dos sistemas filosóficos que ainda se preocupam com a verdade em seu sentido epistemológico, e por outro busca promover tentativas de progresso filosófico e moral a partir de abordagens tanto filosóficas quanto políticas. A preocupação com o progresso substitui a objetividade pela solidariedade, ou seja, abandona noções como realidade, razão e natureza, em prol de um futuro humano melhor:

Eu acredito que colocar a questão em termos políticos e morais, ao invés de colocá-la em termos epistemológicos ou metafilosóficos, torna mais claro o que está em jogo. Já que agora a questão não é sobre como definir palavras como "verdade" ou "racionalidade" ou "conhecimento" ou "filosofia", mas sobre que autoimagem nossa sociedade deveria ter de si mesma. (RORTY, 1993, p. 117).

O progresso, portanto, é alcançado quando trocamos as preocupações conceituais por descrições melhores e mais úteis para o cotidiano das pessoas. E qual seria o critério a adotar para julgarmos o que é o melhor para o cotidiano das pessoas? Melhor, para Rorty (2009) será o que se

---

<sup>43</sup> Rorty (2009, p. 217) diz: "Assim como o valor da obra de um filósofo, a nosso ver, não é uma questão de sua relação com *die Sache selbst* (a coisa em si), mas com a obra de outros filósofos, assim também o valor da própria filosofia é uma questão de sua relação não com um tema, mas com o resto da conversação da humanidade".

<sup>44</sup> Os dois últimos livros escritos por Rorty evidenciam isso: *Filosofia como política cultural* (2007) e *Filosofia e esperança social* (2000).

mostrar bom na prática, bom em sua contingência, ou seja, dentro de suas circunstâncias históricas<sup>45</sup>.

Portanto, muda a tentativa impossível de enxergar o mundo a partir de “Lugar Nenhum”<sup>46</sup> (PUTNAM, 1990, p. 28), ou seja sem uma relação com a realidade, para a percepção da realidade do mundo vivido compartilhado intersubjetivamente pelos usuários da linguagem (HABERMAS, 2005, p. 173). Também considera como critério o uso de um determinado sistema conceitual mediante uma atividade prática. Em si mesmo o conceito não possui relevância, e passa a ser, em sua aplicabilidade, contingencial. E, por fim, tem como critério a recusa da noção de incondicionalidade do conhecimento e da moral, ou seja, a tentativa de buscar a verdade absoluta bem como a universalidade da moral (RORTY, 2005a, p. 37). Rorty vai de uma perspectiva puramente teórica (conceito de verdade) a uma efetivação nas práticas sociais, desenvolvendo problemáticas que interferem diretamente nas questões políticas, sociais e culturais.

O objetivo de atingir o progresso filosófico e moral, no neopragmatismo de Rorty, passa por uma compreensão do conceito de verdade, de progresso, bem como pela investigação da relação que se estabelece entre ambos. O propósito do texto a seguir é analisar essa trajetória, verificando como a busca da verdade se configura como progresso mediante uma compreensão melhor<sup>47</sup> da realidade e um ambiente social de tolerância e solidariedade.

---

<sup>45</sup> Rorty (2009, p. 300) comenta que: “A melhor resposta, para uma pergunta sobre quem alguém realmente é, é uma história sobre o seu passado que ajuda a explicar a sua conduta recente”.

<sup>46</sup> Este conceito remete à ideia de pensamento como ponto de vista sem perspectiva, unificador do que há como totalidade (PUTNAM, 1990, p. 28).

<sup>47</sup> A ideia de compreender melhor a realidade significa, em Rorty (2009, p. 156), buscar um conhecimento que atenda aos dilemas e às necessidades de uma determinada comunidade.

### 3.1 A QUESTÃO DA VERDADE

A crítica de Rorty à epistemologia nos remete à compreensão de sua concepção de verdade, uma vez que está intimamente ligada ao abandono de fundamentos epistemológicos. O seu livro *Verdade e progresso* (2005d) apresenta alguns questionamentos sobre a verdade, evidenciando uma suspeita em relação à distinção aparência-realidade. A premissa; *a realidade como ela é em si mesma*, para Rorty, é um tanto quanto obscura e inútil, na medida em que não existe uma essência de determinado objeto. Consequentemente, precisamos abandonar a distinção entre aparência e realidade e utilizar uma distinção entre modos de falar mais e menos úteis (RORTY, 2005d, p. viii).

Segundo Rorty (2005d) a maioria das perplexidades da epistemologia é decorrente da vacilação dos sentidos que atribuímos ao conceito de *verdadeiro*, seja como *Real* ou como *representação correta da realidade*. Quando os pragmatistas clássicos identificaram a verdade com a premissa *no que iremos acreditar se continuarmos inquirindo conforme nosso entendimento presente*, ou com *o que é melhor para que acreditemos*, ou com *afirmabilidade garantida*, eles fizeram pela ciência o que os utilitaristas haviam feito pela moralidade, ou seja, retiraram-na de um ambiente epistemológico e a conduziram para a esfera prática. A ciência, assim como as teorias, passou a ser compreendida como conjunto de saberes relacionados ao senso comum, como ferramentas opcionais para a realização de projetos humanos:

Ninguém se encontra sob nenhuma restrição para buscar a Verdade, nem para se importar se a Terra gira em torno do Sol ou vice-versa. As teorias científicas, assim como as teológicas e as filosóficas, tornam-se ferramentas opcionais para facilitar os projetos individuais ou sociais. Os cientistas, com isso, perdem a posição que herdaram do clero monoteísta, de pessoas que pagam o devido tributo à autoridade de algo “além de nós mesmos”. (RORTY, 2009, p. 77).

Pode-se pensar, então, na verdade enquanto objetivo da pesquisa científica? De acordo com Rorty, não. A pesquisa científica conduz a uma ideia de conhecimento puro, fixo. Acreditar nisso nos levaria ao fundacionalismo dos conceitos:

Se “verdade” é o nome de tal objetivo, então, realmente, não há verdade. Pois a incondicionalidade da verdade faz com que ela não se preste a tal objetivo. Um objetivo é algo do qual você pode dizer se está mais próximo ou mais distante. Mas não temos como saber a que distância estamos da verdade, nem mesmo se estamos mais próximos dela do que nossos ancestrais. Dessa forma, mais uma vez, o único critério que temos para aplicar a palavra “verdade” é a justificação, e esta depende sempre de um público. Assim, ela também depende das opiniões desse público – dos propósitos que ele deseja atingir e da situação em que se encontra. Isso significa que a pergunta “Nossas práticas de justificação levam à verdade?” é tão irrespondível quanto não pragmática. Ela é irrespondível porque não há como privilegiar nossos objetivos e interesses atuais. E ela é não pragmática porque a sua resposta não faria qualquer diferença em nossa prática. Mas seguramente, irão objetar que sabemos que estamos mais próximos da verdade. (RORTY, 2005d, p. X).

A preocupação social supera a busca de um conhecimento puro na filosofia de Rorty, estimulando a apagarmos de nossas mentes noções tais como verdade, erro, aparência e realidade. Essas noções podem ser substituídas por noções tais como *crenças vantajosas para certos propósitos, mas não para outros e uma descrição de coisas úteis para certos tipos de pessoas, mas não para outros*. Estas são noções completamente pragmáticas, noções que abandonaram inteiramente a metáfora da correspondência (RORTY, 1997, p. 10).

Rorty mostra que há muito pouco ou nada a dizer em relação à verdade e que ela só faz sentido quando relacionada à ideia de justificação. Abandona, portanto, as dicotomias características da filosofia cartesiana. A mais significativa delas, segundo seu próprio relato, é a que se verificaria entre aparência e realidade, entre *as coisas tal como nos aparecem* e *as coisas tal*

como são em si e por si mesmas. Ao invés destas proposições, apresenta a ideia de verdade como *utilidade para certos fins*. Sobre isso, Rorty diz:

Quando seus interlocutores insistem na questão “Úteis para quê?”, os pragmatistas não têm nada a dizer exceto que são “Úteis para criar um mundo melhor”. Quando lhes perguntam “Melhor por que critérios?”, os pragmatistas não têm nenhuma resposta detalhada a oferecer, do mesmo modo que os primeiros mamíferos não tinham como especificar sob que aspectos eles eram melhores do que os agonizantes dinossauros. Os pragmatistas têm a dizer algo tão vago quanto “melhor no sentido de que *contém mais daquilo que consideramos bom e menos daquilo que consideramos ruim*”. E quando lhes perguntam “E o que exatamente vocês consideram bom?”, os pragmatistas podem responder apenas, ecoando Whitman, “diversidade e liberdade”. Ou, ecoando Dewey, “crescimento”. “Crescimento”, disse Dewey, “é o único objetivo moral”. (RORTY, 1997, p. 27-28).

Com isso o neopragmatismo de Rorty critica a noção de que algo não precisa de uma relação com outras coisas para ser o que é, pois possui uma essência, algo que contenha uma parte metafísica em si mesmo. Contudo, a verdade não está aí para ser encontrada:

O mundo está diante de nós, mas as descrições do mundo, não. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas; o mundo por si próprio – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode. (RORTY, 2013, p. 25).

Contudo, essa concepção não faz da verdade uma fabricação humana; ela é um tipo de recurso que usamos para lidar com o mundo. Isto evidencia a própria filosofia neopragmática, que tem como característica o abandono do dualismo platônico e cartesiano (aparência e realidade, sujeito e objeto).

O antiessencialismo defendido por Rorty nega uma natureza intrínseca e uma essência da verdade e do conhecimento. Entende-se que todo o conhecimento que não tenha um valor prático nos distancia da própria verdade. Consequentemente: “É o vocabulário da prática mais do que o da teoria, da ação mais do que da contemplação, aquele em que podemos dizer

alguma coisa útil sobre a verdade” (RORTY, 1982, p. 234). Isso demonstra que há muito pouco ou nada a se dizer sobre a verdade em termos substantivos e por isso devemos nos restringir à justificação. Rorty mostra, assim, os danos a que somos expostos ao assumirmos um conceito de verdade como correspondência ou um conceito de verdade como convergência para um ideal. Nesse sentido, ele considera que Tarski e Davidson foram os únicos que disseram algo de útil, ao compreenderem a verdade como uma relação entre enunciados e não entre a linguagem e o mundo (RORTY, 1998a, p.49-71).

No livro *Para que serve a Verdade* (2008) elaborado a partir do debate ocorrido na Sorbonne, em 2002, com Pascal Engel, Rorty tem como sua principal tarefa discutir a inaplicabilidade do dualismo realismo/antirrealismo em suas filosofias, visto que para ambos os interlocutores este questionamento não possui incidência prática. Esclarece, por conseguinte, o uso da linguagem para combater o dualismo realismo/antirrealismo:

Essa é precisamente a maneira pela qual compreendo a linguagem. É um tecido contínuo, que podemos apanhar renunciando a todas as distinções tradicionais. Devemos ter uma concepção plana e homogênea da linguagem. E, com efeito, reconheço como minha uma concepção quietista da linguagem. (RORTY, 2008, p. 53).

Assim sendo, se um discurso tem a faculdade de representar o mundo, então todos os discursos têm essa faculdade, não apenas uma área de conhecimento como, por exemplo, a filosofia. A linguagem, portanto, é o principal elemento para assimilar a maneira pela qual podemos superar a noção de verdade, com ela conseguimos estabelecer novas maneiras de compreender a realidade, criando novos vocabulários, redescrevendo, assim, as nossas práticas. O que conta como verdade é a sua construção no decurso de encontros livres e abertos, intersubjetivamente.

Esta prioridade da política sobre a epistemologia substitui a explicação que toma por base a razão e a realidade por uma explicação sobre

como a liberdade política dá significado à investigação humana. Rorty propõe que a imaginação passe a ser o instrumento principal do bem, que a arte seja vista como mais moral do que as moralidades e que os profetas morais da realidade sejam os poetas, ainda que falem por versos ou parábolas (RORTY, 2005d, p. 253).

A questão *Você acredita na verdade?* é uma pergunta que pode ganhar tanto sentido quanto urgência se for reformulada como *Você acredita que haja um único conjunto de crenças que pode desempenhar um papel redentor na vida de todos os seres humanos, que pode ser racionalmente justificado sob condições de comunicação ideais?*. Para Rorty, responder *sim* a essa questão é aceitar a filosofia como o guia da vida. É concordar com Sócrates que há crenças que são tanto passíveis de justificação racional quanto capazes de nos mostrar o que fazer com nossas vidas (RORTY, 2009, p. 155). O argumento para isso é de que há uma maneira como as coisas realmente são, uma maneira como a humanidade e o resto do universo são e sempre serão, independentemente de quaisquer necessidades e interesses humanos meramente contingentes. Entretanto, o que Rorty reivindica é exatamente o oposto: para ele, nos membros da cultura literária<sup>48</sup>, a redenção deve ser alcançada entrando-se em contato com os limites atuais da imaginação humana (RORTY, 2009, p. 162).

Embora o neopragmatismo defendido por Rorty faça críticas à noção da Verdade, ele mostra que é possível preservar o predicado “verdadeiro”. Nisto apodera-se do conceito de “uso acautelador da verdade” (HABERMAS, 2004, p. 261) criado por Habermas, que considera o uso que fazemos do termo

---

<sup>48</sup> Para Rorty (2009, p. 159) a transição da cultura filosófica para a cultura literária começou logo após Kant, e ganhou força na medida em que os filósofos reconheceram que a filosofia, assim como a religião, buscava a verdade redentora a partir de seus conceitos. Muito mais do que a preocupação em fundamentar as crenças verdadeiras (interesse da cultura filosófica), a cultura literária busca atender às necessidades humanas a partir da imaginação e da criação de novos vocabulários sem se preocupar com a natureza intrínseca das coisas.

quando dizemos que um enunciado pode não ser verdadeiro, ainda que esteja justificado. Para esclarecer isso ele propõe uma comparação com o uso de uma palavra trivial de nossas práticas cotidianas: a palavra *perigo*. Utilizamos esta palavra para acautelar as pessoas ao nosso redor, para prevenir ou para indicar que talvez essas pessoas não tenham considerado todas as consequências de suas ações. Do mesmo modo, muitas vezes utilizamos a palavra *verdadeiro* para indicar um tipo particular de perigo como indica Rorty:

Nós a usamos para nos lembrar de que as pessoas em circunstâncias diferentes (pessoas que enfrentam audiências futuras) podem não ser capazes de justificar a crença que nós justificamos triunfantemente para as audiências que até aqui encontramos. (RORTY, 2001, p. 4).

Esse uso do predicado *verdadeiro* parece importante por introduzir a distinção entre verdade e justificação, indicando que a primeira não se reduz à segunda. No entanto, em alguns momentos, Rorty oscila entre manter a distinção ou aboli-la. Admite, por exemplo, que “não temos outros critérios para a verdade que não sejam os de justificação” (RORTY, 1998d, p. 17). Mas, logo em seguida, diz o seguinte: “mesmo considerando que o critério de verdade é justificação e que a justificação é relativa, a natureza da verdade, entretanto, não é relativa” (RORTY, 1998d, p. 17).

Para Rorty, a verdade não está em algum lugar distante de nós, em algum lugar transcendente. Ela também não pode representar algo que nos remete a um objetivo fixo, como se possuísse uma essência. Segundo o filósofo, o desejo universal de verdade deveria ser substituído pelo desejo universal de justificação, uma vez que esta se coloca enquanto aquilo que é reconhecível pelo sujeito que a busca, algo que não é possível quando falamos a respeito da verdade (RORTY, 2005d, p. 105). Sobre essa diferença ele diz:

Há certamente aquilo que os lacanianos chamam de objetos de desejo impossíveis, indefiníveis, sublimes. Mas o desejo de tal objeto não se pode tornar relevante para a política democrática. Para mim, a verdade é justamente um objeto desses. É demasiado sublime, digamos assim, para ser reconhecido ou visado. A justificação é

apenas bela, mas é reconhecível, portanto, capaz de ser sistematicamente buscada. Algumas vezes, com sorte, a justificação é até mesmo alcançada. Mas esse resultado é, em geral, apenas temporário, pois, mais cedo ou mais tarde, novas objeções à crença temporariamente justificada serão desenvolvidas. [...] Assim, penso que o tópico "verdade" não se pode tornar relevante para a política democrática, e que os filósofos dedicados a essa política deveriam prender-se ao tópico "justificação". (RORTY, 2005a, p. 106-107).

Quando pensamos na verdade enquanto um objeto fixo transcendente, fazemos da justificação uma crença imanente, e com isso não conseguimos encontrar o ponto comum a ambas, fazendo com que haja um abismo entre uma e outra. Por isso, Rorty adverte que:

[...] sempre que temos uma das três – justificação, crenças verdadeiras ou racionalidade – automaticamente temos muito das outras duas também. Existe uma atividade humana chamada "justificação de crenças" que pode ser estudada histórica e sociologicamente, mas ela não possui um objetivo chamado Verdade ou, por conseguinte, um objetivo chamado Conhecimento. (RORTY, 2005d, p. 195).

A substituição do conceito de verdade por justificação permite que sentenças de uso relativo sejam consideradas válidas. Considera-se, então, que, *verdadeiro para mim, mas não para você e verdadeiro na minha cultura, mas não na sua* são expressões estranhas, sem sentido. Embora digamos com frequência *bom para esse propósito e não para aquele e certo nessa situação mas não naquela*, parece paradoxalmente sem sentido relativizar a verdade conforme propósitos e situações. Contudo, *justificado para mim e não para você* (ou *justificado em minha cultura e não na sua*) faz todo sentido. Quando William James disse que "o verdadeiro é o bom de acordo com a crença" (JAMES citado por RORTY, 2005d, p. viii), ele foi acusado de confundir justificação com verdade, relativo com absoluto. Segundo Rorty, James teria feito melhor se houvesse dito que frases como "o bom de acordo com a crença" e "em que é melhor acreditarmos" podem ser atribuídas ao "justificado" mais do que ao "verdadeiro" (RORTY, 2005a, p. 103).

Nesse contexto, não temos outro critério para a verdade além da justificação, pois seu uso possibilita formar uma ideia daquilo que se torna o melhor para se acreditar, dependendo do público. Uma vez que se admita que *verdadeiro* seja um termo absoluto, suas condições de aplicação serão sempre relativas, pois não existe tal coisa como uma crença sendo justificada *sans phrase* (justificada de uma vez por todas), pela mesma razão que não existe uma crença que possa ser considerada indubitável agora e sempre (RORTY, 2005d, p. viii-ix). Há uma infinidade de crenças, mas não existem crenças que possam estar acima de qualquer possibilidade de dúvida. Se não compreendermos o ato de conhecer como a posse de uma essência, a ser descrita por cientistas ou filósofos, mas como um direito, estaremos de acordo com Rorty, no *bom caminho* para ver a *conversação* como o contexto último no qual o conhecimento deve ser entendido. A relação entre os seres humanos e os objetos do seu inquérito é substituída pela relação entre padrões alternativos de justificação (RORTY, 1988, p. 300).

O entendimento de verdade como justificação dinamiza o conhecimento, pois entende como um processo e não enquanto conhecimento estruturante, fixo, preestabelecido. Esta dinâmica visa a uma finalidade, e é por meio disso que a construção das justificações no campo das práticas sociais permite chegar a um progresso, que não é apenas filosófico, mas também moral.

### 3.2 PROGRESSO FILOSÓFICO

Se abandonarmos a ideia de que nos tornamos menos cruéis na medida em que compreendemos de forma mais abrangente a relação entre as diferentes comunidades, bastará definir progresso moral como a “situação em que somos o que podemos ser de melhor” (RORTY, 2005d, p. xii), ou seja, pessoas que não são racistas, nem agressivas, nem intolerantes. Mas o que se

pode dizer a respeito do progresso filosófico? Como ele está relacionado ao progresso científico e moral? Rorty responde:

Ao meu ver, o progresso filosófico ocorre à medida que encontramos uma maneira de integrar as visões de mundo e as percepções morais herdadas de nossos ancestrais às novas teorias científicas ou às novas teorias e instituições sociopolíticas ou a outras inovações. Tenho citado frequentemente a doutrina de Dewey, segundo a qual “a questão principal, os problemas e a ocupação característica da filosofia nascem dos estresses e das tensões da vida comunitária na qual determinada forma de filosofia surge”. (RORTY, 2005d, p. xii-xiii).

Rorty (2005d, p. viii) diz que: “a filosofia progredirá melhor sem as noções de natureza intrínseca da realidade e correspondência com a realidade”. Como proposta para a superação da distinção aparência-realidade, argumenta que os filósofos analíticos utilizaram o antifundacionalismo, contudo este não é suficiente para superar a relação metafísica entre aparência e realidade. A verdade não é o objeto de investigação. Sobre isso, explica que:

Um objetivo é algo do qual você pode dizer se está mais próximo ou mais distante. Mas não temos como saber a que distância estamos da verdade, nem mesmo se estamos mais próximos dela do que nossos ancestrais. Dessa forma, [...] o único critério que temos para aplicar a palavra “verdade” é a justificação, e esta depende sempre de um público. Assim, ela também depende das opiniões desse público – dos propósitos que ele deseja atingir e da situação em que se encontra. (RORTY, 2005d, p. x-xi).

É indiferente se essa justificação leva ou não à verdade, o importante é que leve ao progresso. A preocupação é que a justificação nos habilite a atender aos propósitos que desejamos cumprir em nossas práticas sociais. Segundo Rorty (2005d), uma cultura na qual não levássemos mais em conta a questão proposta pelo cético, que pergunta se estamos nos aproximando da verdade, seria melhor do que aquela em que pedimos aos professores de filosofia que nos assegurem que estamos realmente fazendo isso.

Em tal cultura, seríamos mais sensíveis à maravilhosa diversidade das linguagens humanas e das práticas sociais associadas a essas linguagens,

pois teríamos parado de perguntar se elas *correspondem* a alguma entidade não humana, eterna. Ao invés de perguntar se *existem verdades lá fora que nunca descobriremos?*, perguntaríamos: *Existem maneiras de falar e de agir que ainda não exploramos?* Nesse sentido, teríamos dois resultados benéficos: o primeiro consistiria em não mais priorizar atividades humanas (como a religião ou a ciência natural) em detrimento de outras, acreditando que elas garantiriam o acesso à verdade incondicionada<sup>49</sup>. O segundo seria a despreocupação com a objetividade, pois teríamos a intersubjetividade para suprir-nos.

No entendimento da filosofia enquanto disciplina, essa mudança faria com que as pessoas não mais se preocupassem em determinar o status científico ou cognitivo de tal disciplina ou exigir uma prioridade acadêmica no sentido de ter autoridade para resolver problemas que outras ciências não têm. Traria também um distanciamento e ruptura com as distinções; transcendental e empírico, conceitual e factual, ontológico e ôntico. A alternativa elaborada por Rorty (2005d) é formular as suas críticas não como ataques à filosofia, mas sim como meios ou possibilidades de progresso filosófico, entendendo que a filosofia não progride “se tornando mais rigorosa, mas sim, mais criativa” (RORTY, 2005d, p. xvii).

A filosofia não pode oferecer nada mais que hipóteses, e essas hipóteses têm valor apenas à medida que tornam as mentes humanas mais sensíveis à vida ao seu redor (RORTY, 2009, p.67). Mas se a nossa devoção for sincera, então daremos as boas-vindas à afirmação utilitarista e pragmatista de que não temos uma vontade de verdade distinta da vontade de felicidade. Tal *vontade de felicidade* não é um desejo que está além da nossa realidade; o

---

<sup>49</sup> Rorty (1996, p. 71) compreende a ciência natural enquanto um gênero natural, ou seja, um âmbito da cultura possuidora de um método especial de conhecimento, bem como detentora de uma relação especial com a realidade. Essas características conduziram a ciência a deixar de lado as outras áreas da cultura, passando a se preocupar apenas com a precisão a respeito da natureza das coisas.

estado transcendente buscado por muito tempo e que foi outrora a base da religião — e também da filosofia — hoje já não chama muito a atenção:

Talvez a melhor maneira de descrever a diminuição de interesse despertado pela filosofia entre os intelectuais é dizer que o infinito está perdendo o seu charme. Estamos nos tornando finitistas do senso comum – pessoas que acreditam que quando morremos apodrecemos, que cada geração resolverá velhos problemas apenas ao criar novos, que nossos descendentes voltarão a olhar sobre muito do que fizemos com um desprezo incrédulo e que o progresso em direção a uma maior justiça não é nem inevitável nem impossível. Estamos nos contentando em ver a nós mesmos como uma espécie de animal que cria a si próprio à medida que avança. (RORTY, 2009, p. 153).

Rorty (1991) defende que, se tivermos a coragem de abandonar o modelo cientificista de filosofia sem cairmos num desejo de santidade metafísica<sup>50</sup>, não importaria o quanto os tempos fossem ruins, pois já não recorreríamos aos filósofos para que nos ajudassem, do mesmo modo como os nossos antepassados recorriam aos padres. Apelaríamos, em vez disso, aos poetas e aos engenheiros, às pessoas que produzem novos e surpreendentes projetos, capazes de estender a maior felicidade para o maior número de pessoas. Tampouco apenas a eles, mas também às pessoas que reescrevem um futuro em termos que o passado não utilizara:

Os progressos dos grandes pensadores têm tão pouco a ver com a física, matemática ou a arte de governar como os progressos dos grandes poetas. Pelo contrário, pragmatistas como Dewey viram-se dos cientistas teóricos para os engenheiros e os assistentes sociais – as pessoas que tentam fazer com que as pessoas se sintam mais

---

<sup>50</sup> Rorty considera que Heidegger caiu nesse erro. Vendo Nietzsche como o último dos metafísicos, Heidegger pensou que poderia se libertar da metafísica voltando-se para a História do Ser. Contudo, para Rorty (1991, p. 119): “Heidegger foi apenas mais uma das pessoas a quem Nietzsche chamou de ‘padres ascetas’ [...] Estava muito consciente de estar a fazer tal jogo [de poder]. Mas estar muito consciente de um perigo não implica necessariamente escapar dele. No meu ponto de vista, Heidegger ainda está a fazer o mesmo tipo de coisa que Platão tentou quando criou um mundo supra-sensível a partir do qual olhava de cima, de Atenas. [...] Está a escolher não participar nas lutas dos seus companheiros humanos, fazendo da sua mente o seu lugar, da sua história a única história que importa, fazendo de si próprio o redentor do seu tempo precisamente pela sua abstenção de atuar.”

seguras e confortáveis usando a ciência e a filosofia para o conseguirem. (RORTY, 1991, p. 25).

Por isso é que a filosofia deve mudar de atitude. “Os filósofos têm, há muito tempo, tentado entender os conceitos, mas a questão é transformá-los de modo que faça com que sirvam melhor aos nossos propósitos” (RORTY, 2005a, p. 162). A substituição de conceitos por práticas sociais é realizada quando se prioriza muito mais a criação do que a memória, muito mais a imaginação que a racionalidade:

O progresso filosófico não é feito ao se levar programas de pesquisa pacientemente até o fim. Tais programas eventualmente se esvanecem no ar. O progresso é feito por grandes feitos imaginativos, que são realizados por pessoas como Hegel ou Wittgenstein, que nos dizem que uma imagem tem nos mantido prisioneiros. (RORTY, 2009, p. 241).

Sob ponto de vista historicista de Rorty: “O progresso filosófico não é, portanto, uma questão de problemas que são resolvidos, mas de descrições que são aperfeiçoadas” (RORTY, 2005d, p. 222). Podemos entender a ideia de progresso filosófico em Rorty de duas formas, a primeira pode ser considerada como o *Progresso literário*, segundo a qual os romances, mais do que os tratados sobre a moral, são veículos úteis para a educação moral (RORTY, 2005d, p. xxi). A segunda pode ser denominada *Progresso humanista*, e nela o papel do ironista liberal predomina em sua proposta ligada ao humanismo renovado. Veremos essas duas formas como possibilidades de progresso filosófico, tal qual é pensado pelo neopragmatismo.

### **3.2.1 O progresso literário: A filosofia como gênero literário**

Rorty, quando escreve a respeito de uma sociedade em uma era pós-metafísica, remete-se à análise do futuro da religião. Em seu livro escrito em

conjunto com Gianni Vattimo<sup>51</sup>, defende que a essência da revelação cristã é a caridade. Nesse sentido, entende que os arrancadores de máscaras foram leitores dos sinais dos tempos e praticaram o mandamento do amor, assim como Cristo o fez. São eles: Copérnico, Newton, Nietzsche, Freud, Darwin. Logo, para Rorty e Vattimo, a questão da verdade e do conhecimento é uma questão de cooperação social. Partindo desse pressuposto, o texto de 1º Coríntios 13<sup>52</sup> serve tanto para religiosos quanto para não religiosos.

Para Vattimo (2006, p. 56), o cristianismo introduz no mundo o princípio da interioridade, e esta faz com que a realidade objetiva perca pouco a pouco o seu peso determinante. Por isso, é o advento do cristianismo que torna possível a progressiva dissolução da metafísica. De acordo com ele, isso se tornou evidente em Kant, no niilismo de Nietzsche e no fim da metafísica em Heidegger. Nietzsche e Heidegger levam o princípio enunciado pelo cristianismo para suas consequências extremas e por isso tomam posturas radicais.

Vattimo defende o desenvolvimento desta hermenêutica radical para o fortalecimento da mensagem cristã. A única via aberta que a Igreja tem para não se tornar uma pequena seita fundamentalista, mas antes desenvolver a sua vocação universal, é assumir a mensagem evangélica como princípio para uma dissolução das pretensões de objetividade.

A frase paulina “morte, onde está tua vitória”<sup>53</sup>, pode ser lida como a negação extrema do princípio da realidade. A verdade que nos torna livres, segundo Cristo, não é uma verdade científica nem teológica: a única verdade que as escrituras nos revelam, aquela que no curso do tempo não pode sofrer

---

<sup>51</sup> Vattimo e Rorty escreveram juntos o livro *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia* (2006), no qual se debruçam sobre a complexidade daquilo que se tem como pensamento pós-metafísico e sobre as novas imagens da religiosidade contemporânea.

<sup>52</sup> Texto escrito por Paulo, tido como o “último dos apóstolos”. Faz parte dos livros contidos no Novo Testamento.

<sup>53</sup> I Coríntios capítulo 14, versículo 55.

nenhuma desmistificação, visto que não é um enunciado lógico, experimental, metafísico, mas sim um apelo prático, é a verdade do amor, da *caritas*. No pensamento pós-metafísico não existe experiência da verdade, senão como experiência da participação de uma comunidade.

Segundo Rorty (2006, p.76), não podemos não nos dizer cristãos, pois no mundo em que Deus está morto as metanarrativas são dissolvidas e a autoridade é desmitificada, até mesmo aquela dos saberes objetivos. Nossa única possibilidade de sobrevivência humana está depositada no preceito cristão da caridade. Com isso, o que se pretende é uma substituição do logos metafísico pela caridade:

Desvincular-se do Logos metafísico é praticamente o mesmo que cessar de buscar poder e, ao invés disso, contentar-se com a caridade. O movimento gradual dentro do Cristianismo em séculos recentes, na direção dos ideais sociais do Iluminismo, é um sinal do enfraquecimento da adoração a Deus como poder e de sua substituição gradual pela adoração a Deus como amor. Eu penso no declínio do Logos metafísico como um declínio na intensidade de nossa tentativa de participar do poder e da grandeza. A transição do poder para a caridade e a do Logos metafísico para o pensamento pós-metafísico são, ambas, expressões de uma disposição em assumir os nossos riscos, em oposição à tentativa de escapar da nossa finitude ao nos alinharmos com um poder infinito. (RORTY, 2006c, p. 56)

Ao questionarmos a importância desta análise filosófica e religiosa para o caráter político cultural no neopragmatismo de Rorty, percebemos que a filosofia, da mesma maneira que a religião, quando não aceita a prioridade do social em vista dos seus dogmas, estabelece critérios pelos quais a sociedade humana permanece sujeita à autoridade da realidade, ou da experiência, ou da Verdade. Isso leva Rorty a concluir que todas as tentativas de nomear uma autoridade superior à da sociedade são movimentos disfarçados no jogo da política cultural (RORTY, 2009, p. 27). Origina-se, assim, o que o filósofo chama de “politeísmo romântico” (RORTY, 2009, p.57):

E logo que alguém se torna politeísta, dará as costas não apenas aos sacerdotes, mas também aos substitutos dos sacerdotes, como os físicos e os metafísicos – de quem quer que seja que se pretenda capaz de lhe dizer como as coisas realmente são, qualquer um que invoque a distinção entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente que Nietzsche ridicularizou em *O crepúsculo dos ídolos*. Tanto o monoteísmo quanto o tipo de metafísica ou ciência que se arrogue a lhe dizer como o mundo realmente é será substituído pela política democrática. (RORTY, 2009, p. 62-63).

O politeísmo romântico considera que, no interior de uma cultura literária, a religião e a filosofia aparecem como gêneros literários e, como tais, são opcionais. Assim como um intelectual pode optar por ler muitos poemas e poucos romances, ou muitos romances, mas poucos poemas, da mesma forma ele pode ler muita filosofia, ou muitos escritos religiosos, mas relativamente poucos poemas e romances.

A diferença entre as leituras feitas pelos intelectuais literários<sup>54</sup> é que a preocupação deles é estabelecer um sentido daquilo que se lê para atender as necessidades humanas. Todos os livros e leituras são compreendidos como tentativas de buscar algo de novo, que possa ajudar às pessoas a interpretar e a redescrever a sua realidade. O que Rorty (2009) demonstra a partir disto é que, a partir da época de Hegel, os intelectuais vêm perdendo fé na filosofia<sup>55</sup>. Na cultura literária a questão “Isso é verdade?” dá lugar à questão: “O que há de novo?” (RORTY, 2009, p. 159). Hegel achava que essa mudança era um declínio, um deslocamento do pensamento sério para uma mera curiosidade.

---

<sup>54</sup> Rorty (2009, p. 163) define o intelectual literário como aquele que: “pensa que a vida que não é vivida na proximidade dos limites da imaginação humana não vale a pena ser vivida”. Este intelectual substitui a ideia socrática de autoexame e autoconhecimento pela ideia de alagamento do eu ao travar conhecimento com outras maneiras de ser humano. Também acredita que; “quanto mais livros nós lermos, mais maneiras de ser humano levamos em consideração, mais humanos nos tornamos – e quanto menos tentados por sonhos de uma fuga do tempo e do acaso, mais convencidos de que não podemos contar com nada a não ser uns com os outros” (RORTY, 2009, p. 164).

<sup>55</sup> Rorty (2009, p.159) diz: “Desde a época de Hegel, os intelectuais vêm perdendo fé na filosofia. Isso equivale a perder fé na ideia de que a redenção pode vir sob a forma de crenças verdadeiras”.

Contudo, na concepção de Rorty, essa mudança constitui um avanço. Ela representa uma substituição desejável a más questões como *O que é o Ser?*, *O que é verdadeiramente real?* e *O que é o homem?* pela questão *Alguém tem quaisquer ideias novas sobre o que nós seres humanos, poderíamos conseguir fazer de nós mesmos?*. A alteração destes questionamentos permite uma cultura literária que valoriza relações não cognitivas para a aquisição do conhecimento:

Da maneira como estou empregando os termos “literatura” e “cultura literária”, uma cultura que substituiu religião e filosofia pela literatura não encontra redenção nem em uma relação não cognitiva com uma pessoa não humana, nem em uma relação cognitiva com proposições, mas em relações não cognitivas com outros seres humanos, relações mediadas por artefatos humanos, tais como livros e prédios, pinturas e canções. Tais artefatos possibilitam uma percepção de maneiras alternativas de ser humano. Esse tipo de cultura abandona uma pressuposição comum à religião e à filosofia – a de que a redenção deve vir de uma relação com algo que não é apenas mais uma criação humana. (RORTY, 2009, p. 161).

Mediante a cultura literária, Rorty direciona para as práticas sociais todo aspecto de conhecimento, propondo um saber horizontal pautado na relação entre pessoas e comunidades. Determina, dessa maneira, o real valor e lugar da filosofia no estabelecimento desta comunidade democrática.

A abordagem que Rorty propõe se apresenta como oposta a toda construção realizada até aqui no pensamento filosófico, uma vez que almeja alcançar um saber que não se circunscreve necessariamente em uma esfera de conhecimento puro, inflexível e fechado. Com tal abordagem, portanto, Rorty propõe uma nova missão à filosofia:

Do ponto de vista dessa cultura, a filosofia foi um estágio transitório no desenvolvimento de uma crescente auto-suficiência. A tentativa da filosofia de substituir Deus pela Verdade requer a convicção de que um conjunto de crenças que pode ser justificado a todos os seres humanos também atenderá às necessidades de todos os seres humanos. Mas a ideia era um compromisso inerentemente instável entre a ânsia masoquista de nos submetemos ao não humano e a

necessidade de sentirmos o devido orgulho por nossa humanidade. (RORTY, 2009, p. 164).

A análise sobre o papel e o lugar da filosofia na construção do saber humano está ligada à relação que Rorty faz entre a linguagem e a intersubjetividade em vista da solidariedade. Entende-se que a subjetividade das opiniões não é mais diretamente controlada pela confrontação com o mundo, mas por um acordo público, alcançado na comunidade de comunicação: “Uma consideração subjetiva é algo que deveria ser posto de lado por interlocutores racionais” (RORTY, 1988, p. 302). Com isso, a intersubjetividade do entendimento mútuo substitui a objetividade da experiência. A relação mundo-linguagem torna-se dependente da comunicação entre falantes e ouvintes.

A intersubjetividade no mundo vivido<sup>56</sup>, habitado em comum pelos sujeitos, toma o lugar da objetividade de um mundo ao qual se opõe um sujeito solitário. Para Rorty, o desejo de objetividade não é o desejo de escapar às limitações de sua própria comunidade, mas simplesmente o desejo de um acordo intersubjetivo o mais amplo possível. Essa mudança de paradigma faz com que as problemáticas epistemológicas se tornem obsoletas<sup>57</sup>.

Assim, para o neopragmatismo, a objetividade se torna uma intersubjetividade. A maneira de compreender a verdade objetiva se torna distinta entre cientistas e literatos. Quanto a este aspecto, percebe-se que os cientistas naturais estão organizados em culturas especializadas de uma maneira que os intelectuais literários não deveriam tentar se organizar. Os intelectuais literários possuem a liberdade de criar, inovar, imaginar sem seguir uma metodologia específica ou algum pressuposto cognitivo. Sabemos qual

---

<sup>56</sup> Pode ser compreendido como Habermas (2005a, p. 172) apontou: “dimensão das interações e tradições – o espaço público [...] compartilhado intersubjetivamente pelos usuários da linguagem”.

<sup>57</sup> A respeito disso ver o texto de Habermas: *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 227-267.

propósito as teorias científicas devem servir, qual seja a busca de uma natureza intrínseca das coisas. Mas não estamos agora, nem nunca estaremos, em posição de dizer a quais propósitos os romances, os poemas e as peças de teatro devem servir. Pois tais livros redefinem continuamente nossos propósitos (RORTY, 2009, p. 175).

O motivo fundamental do pragmatismo de Dewey, tal como o do hegelianismo, era uma continuação da reação romântica à santificação das ciências naturais operada pelo Iluminismo. O afastamento da retórica científicista, tanto no hegelianismo como no pragmatismo, pode ser visto como tentativa de impedir que o homem se iluda com a noção de que conhece a si próprio, ou a qualquer coisa, exceto sob descrições opcionais, ou seja, por diferentes descrições de si mesmo. Rorty (1991) esclarece que isso se estabelece mediante a esperança de que cada nova metáfora tenha uma oportunidade de se tornar uma metáfora morta por ter sido literalizada na linguagem. Mais concretamente, é a oportunidade para que o que Dewey chamou “a crosta da convenção” (RORTY, 1991, p. 29) seja o mais superficial possível, para que a razão que mantém a sociedade unida (a linguagem através da qual afirmamos as nossas crenças e esperanças comuns) seja tão flexível quanto possível. Vemos, então, que a compreensão expressada por Rorty a respeito de conceitos e questionamentos sobre o que é bom ou ruim é direcionada para uma perspectiva social:

Os pragmatistas têm a dizer algo tão vago quanto melhor no sentido de que contém mais daquilo que consideramos bom e menos do que consideramos ruim. E quando lhes perguntam “e o que consideram bom?”, apenas podem responder “diversidade e liberdade”. (RORTY, 2000 p. 23).

Tal perspectiva social não implica que o futuro satisfaça a uma teleologia imanente ou a um propósito metafísico, mas sim que o futuro nos surpreenda e estimule, permitindo que os termos e as convicções tornem-se obsoletas, gerando a necessidade de criar sempre novas metáforas, novos

espaços lógicos e novas gírias (RORTY, 1991, p. 40). Rorty pensa na construção de um futuro, mesmo recebendo críticas a respeito de sua utopia aliada à liberdade e à diversidade, acreditando que estas noções podem ter seus próprios direcionamentos, assim como à democracia. O papel da dialogicidade é essencial para a democracia. Neste sentido, a recomendação de Rorty à filosofia é que ela deixe em paz a questão da verdade, enquanto um tópico sublimemente indiscutível, e, em vez disso, passe a se preocupar com a questão de como persuadir as pessoas a ampliar o tamanho da audiência, como aumentar o tamanho da comunidade de justificação. Esse projeto, de acordo com Rorty, não é útil apenas para a política democrática; ele é, em larga medida, a própria política democrática (RORTY, 2005a, p.124).

O diálogo é uma das bases de sustentação da política democrática, a possibilidade de construir contextos de discussão sempre maiores e melhores, ou seja, um contexto que leve em conta a diversidade de seus falantes, seus interesses, gostos e ideais. Numa sociedade estruturada sob tais premissas, reúne-se todo tipo de *ethos* possível, pois não é limitada pela uniformidade de pensamento:

A principal fonte de conflito entre comunidades humanas é a crença de que não tenho nenhuma razão para justificar minhas crenças para você, e nenhuma para descobrir que crenças alternativas você pode ter, porque você é (por exemplo) um infiel, um estrangeiro, uma mulher, uma criança, um escravo, um pervertido, ou um intocável. (RORTY, 2005a, p.139).

O respeito às crenças, por mais diversas que sejam, não tem como finalidade a busca por uma verdade absoluta e universal. A ideia de justificação de crenças ocorre porque buscamos a coerência e o equilíbrio de nossas ações, procuramos assim atrelar nossas crenças num todo razoavelmente compreensível. Neste sentido é importante a figura de alguém que dinamize o processo de convergir pensamentos destoantes, que consiga compreender em que medida a construção cognitiva e filosófica se deu até o tempo presente

para que, a partir de tal compreensão, haja continuidade e avanço na busca de uma sociedade mais democrática e solidária. É, portanto, necessário nesta comunidade a atuação do ironista liberal.

### 3.2.2 O progresso humanista: a figura do ironista liberal

A construção filosófica de Rorty, além de ter uma influência direta dos pragmatistas clássicos, também recebeu as influências sociais vigentes na sua época de estudante, bem como por seus pais. A partir dessas influências, preocupou-se em compreender o humanismo<sup>58</sup> mediante uma interpretação pragmática. Seu principal interlocutor a respeito do humanismo foi Habermas. O pensamento de Richard Rorty pode ser lido como uma tentativa de responder aos apelos da imaginação inspirados pela revolução dos costumes ocorridos na década de 60<sup>59</sup>.

Seguindo Dewey, e também as ideias de seus próprios pais<sup>60</sup>, chegou à crença de que uma mudança nas *estruturas* socioeconômicas deve trazer consigo transformações no modo de pensar a filosofia e a cultura. Partindo de Hegel, Rorty, juntamente com Dewey, entendem que a tarefa primordial da filosofia é traduzir o nosso tempo em pensamento (LOPES, 2008, p. 196).

Rorty e Habermas pensam de forma diferente quanto ao uso público de vocabulários filosóficos. Habermas acredita que cabe à filosofia política

<sup>58</sup> Uma análise mais aprofundada a respeito do Humanismo rortyano pode ser consultada no trabalho de Bernstein: *Richard Rorty's Deep Humanism* (2008, p. 13-27). Bernstein fala que é perceptível na vida e pensamento de Rorty um humanismo profundo e persistente.

<sup>59</sup> Lopes (2008, p. 195), comenta a respeito do envolvimento de Rorty nos movimentos estudantis em maio de 1968: Mais importante do que a bandeira vermelha do socialismo foi a cor azul do romantismo e sua exigência de autocriação que ganhou dimensão política nessas manifestações. A lata de *spray* era a arma principal dos manifestantes que grafitavam nos muros palavras de ordens poéticas em *slogans* como: “é proibido proibir”, “tudo já”, “estamos tranquilos: 2 + 2 não são mais 4” etc.

<sup>60</sup> Gross (2008, p.1-104) dedica dois capítulos do seu livro falando a respeito de James Rorty e Winfred Raushenbush (pai e mãe de Rorty), mostrando a caminhada intelectual e política de ambos e suas influências na vida de Richard Rorty.

apresentar à sociedade o vocabulário moral comum necessário para a construção do *cimento social* e para o progresso civilizatório das sociedades ocidentais, sob pena de, se não o fizer, voltarmos à barbárie (SOUZA, 2005, p.18).

O neopragmatismo de Rorty defende que não há nada que o filósofo possa fazer para evitar a barbárie: se ela tiver que acontecer, será por razões contingenciais e históricas que fogem ao controle social e intelectual. Defende, entretanto, que há um modo de evitarmos a decadência moral coletiva e a barbárie. Devemos, cada vez mais, conscientizar-nos de que a nossa *marca cega coletiva*, isto é, aquilo que nos torna seres absolutamente distintos dos animais, é a capacidade de humilharmos ou não humilharmos uns aos outros. O animal só conhece a dor física, enquanto que para o ser humano a pior dor que pode sofrer é a psicológica, pois esta dura muito mais tempo — às vezes, toda uma vida. Para Rorty, a humilhação é a pior coisa que podemos praticar. Em decorrência, sugere um tipo de intelectual que se preocupa com a situação de mundo do seu tempo; que procura adquirir diversos vocabulários e jogos de linguagem, conhecendo literaturas (romances, ficção, etc.), etnografias, quantos possa ter acesso. Quanto maior sua abertura a tais fontes, maior será o seu âmbito discursivo e a sua capacidade de formular redescrições. Esse intelectual é tido como um “ironista” (RORTY, 1994, p.103) a respeito de seu próprio vocabulário. Reconhecendo a si próprio como um produto contingente do tempo e do lugar em que vive, o ironista substitui a noção de uma universalização da essência humana comum a todos por uma perspectiva mais estética a respeito de si mesmo. De acordo com Rorty, essa mudança:

Ajudou-nos a tornarmo-nos cada vez mais irônicos, brincalhões, livres e inventivos relativamente à nossa escolha de autodescrições. Isto representou um fator importante para a nossa capacidade de nos livrarmos da ideia de que temos um verdadeiro eu, partilhado com todos os outros seres humanos, e da ideia afim de que as exigências deste verdadeiro eu – as exigências especificamente morais – têm precedência sobre todas as outras. Ajudou-nos a encarar a reflexão

moral e a sofisticação como uma questão de autocriação e não de autoconhecimento. (RORTY, 1991, p. 243)

O ironista liberal procurará evitar, a todo custo, provocar a dor psicológica no outro. Essa dor da humilhação ocorre quando desqualificamos, consciente ou inconscientemente, aquilo que para o outro é seu maior bem, aquilo do qual sente orgulho em acreditar e sentir, em cuja proximidade faz questão de ser situado. O ironista evita, de qualquer forma, provocar conscientemente a dor psicológica ou física no outro, mas pode inconscientemente, sem intenção manifesta, humilhar o outro, por desconhecer aquilo que para ele é a sua identidade moral, sua autoimagem psicológica. Como vivemos em sociedades diversificadas, o grande desafio para o ironista é conhecer cada vez mais as múltiplas marcas cegas dos indivíduos, a fim de evitar destruir a identidade moral que cada um constrói para si.

Segundo Rorty (2009), o humanista tradicional passava por cima de questões como a dor particular, a humilhação do homem comum, o que lhe interessava era a *grande questão moral*, a *Justiça* e a *Igualdade universal*. A sociedade do humanista tradicional era por isso mais cruel que a do novo humanista.

Rorty discorre, então, sobre a cultura do ironista liberal, a cultura pós-metafísica<sup>61</sup>. Nessa cultura, a literatura e a etnografia, que tornam alguém sensível às dores daqueles que não falam sua própria língua, devem fazer o trabalho que se supunha que as demonstrações de uma natureza humana comum fariam. Ali haveria um consenso segundo o qual, independentemente da autoimagem que cada qual cultivasse, ninguém faria algo que humilhasse o outro:

O aparecimento do paradoxo resulta do fato da moralidade poder significar quer a tentativa de ser justo no nosso tratamento dos outros

---

<sup>61</sup> Rorty (1997) comenta a respeito do desenvolvimento do pensamento pós-metafísico iniciando na crítica que Nietzsche faz ao socratismo. Rorty, portanto, tem em Nietzsche sua referência inicial para a construção da cultura pós-metafísica.

ou a busca da perfeição em nós mesmos. A primeira é a moralidade pública, codificável em estatutos e máximas. A última é uma moralidade privada, o desenvolvimento do caráter. Tal como Freud, preocupo-me com a última. A moralidade como a procura da justiça liberta-se da religião, da ciência, da metafísica e da psicologia. (RORTY, 1991, p. 240).

O ironista liberal está atento e treinado para a possibilidade de vir a humilhar o outro caso não seja cuidadoso, caso não reconheça as múltiplas formas existentes de identidade moral e não esteja atento ao anúncio de dor do outro. Para evitar provocar a dor e a humilhação, ele deve procurar alargar cada vez mais o seu conhecimento sobre os modos com os quais culturas distintas da sua costumam se descrever. Ampliando o seu conhecimento sobre as culturas, lendo relatos etnográficos e jornalísticos, ou alargando seu conhecimento sobre as formas de infligir humilhações, lendo romances, o intelectual ironista aprende a evitar fazer algo que possa significar uma ofensa à autoimagem que outra pessoa possui.

A identidade moral de cada intelectual ironista, seu vocabulário final, é resultado de uma série de elementos tanto do vocabulário herdado da comunidade em que vive, quanto do vocabulário adquirido a partir de encontros edificantes que trava com as autoimagens de filósofos e escritores, descritas em suas narrativas filosóficas ou literárias. Ao contrário do que gostariam de crer alguns filósofos, para o intelectual ironista, o seu texto não ilumina a totalidade das coisas existentes, mas é o reflexo de uma autoimagem produzida por um sujeito que busca construir para si uma identidade moral acima da média.

A principal característica do intelectual humanista que reconhece o estado contingencial de suas afirmações é a humildade. Essa é a condição para poder realizar cada vez mais conversações, com os mais diversos tipos de indivíduos. O respeito à pluralidade, a abertura para o entendimento e o respeito às escolhas alheias são as características principais desse novo humanismo.

O trabalho do ironista consiste em gerar um ambiente de solidariedade humana. Entretanto, apresenta-se o questionamento: se não tivermos alguns critérios transcendentais e fundacionais para escolhermos entre as linguagens ou visões de mundo, como poderemos argumentar contra, por exemplo, os nazistas? E se o vocabulário político e moral de alguém é um produto contingente do tempo e do lugar, como essa pessoa poderia se motivar a defender os valores desse vocabulário? Este dilema é pensado por Rorty, especialmente enquanto uma prática que pode ser redescrita:

Quando a polícia secreta chegar, quando os torturadores violarem os inocentes, nada há para lhes dizer do tipo: "Há algo dentro de vocês que vocês estão traindo". Embora vocês incorporem as práticas de uma sociedade totalitarista que vai durar para sempre, há algo para além dessas práticas que os condena. (RORTY et al., 2006a, p. 16).

A abertura da conversação e da descrição de mundo abre margem para a ideia de um uso indevido da linguagem para fins que denigrem a própria raça humana<sup>62</sup>. Contudo, Rorty defende que a *questão nazista* pode ser resolvida de duas formas: pode-se apresentar uma redescrição do mundo que torne sua descrição insustentável. Por outro lado, o ironista, com seu amplo conhecimento, a partir das suas leituras de romances e estudos de etnografia, não se deixará levar por um vocabulário que imagina ter alguma relação privilegiada com a Verdade, ignorando a dor dos outros (RORTY et al., 2006a, p. 18).

Rorty é cauteloso com relação à criação ironista, no que diz respeito ao desejo de criar um novo vocabulário final que redescreva o mundo, independentemente dos jogos de linguagem que foram herdados. A grande preocupação de Rorty é se estes jogos fazem sentido para a vida pública. O

---

<sup>62</sup> Souza (2005, p.18) comenta a respeito deste receio à barbárie, especialmente a partir de sua relação em seu país com a segunda guerra mundial; o Holocausto. A partir deste receio do fascismo, do uso da força e das práticas antidemocráticas que Habermas vê com receio o relativismo e o irracionalismo optando por uma ética universalista.

intelectual ironista necessita, portanto, realizar uma separação cognitiva entre o público e o privado de forma a duvidar sempre, de forma radical e contínua, de um vocabulário final estabelecido. A relação entre o público e o privado do ironista pode ser entendida da seguinte forma: a tentativa resultante de redescrever o mundo como um ato de autocriação necessita se manter privada; já a vida pública do indivíduo necessita pautar-se pela dedicação à esperança liberal de diminuir a crueldade e de aumentar a solidariedade humana.

Vemos que a defesa da autocriação privada do humanista associa-se à luta contra a hegemonia simbólica dos meios de comunicação e a favor da ampliação dos espaços democráticos de manifestação livre das opiniões (RORTY, 2005b, p. 191-193). Existem, evidentemente, muitos desafios para a consecução de uma cultura pós-metafísica em que o intelectual ironista possa, de fato, ser porta-voz do desejo coletivo de liberdade. Rorty diz que:

Uma cultura plenamente humanista do tipo que tenho em vista, emergirá apenas quando abandonarmos a pergunta “Conheço o objeto real, ou apenas uma de suas aparências?” e substituí-la pela pergunta “Estou utilizando a melhor descrição possível da situação na qual me encontro, ou posso improvisar uma ainda melhor?”. (RORTY, 2009, p. 228).

O modelo de intelectual de Rorty é o que ele denomina um ironista liberal. Pode ser definido como alguém que continua a defender e a apoiar os princípios da esperança liberal, apesar de sua falta de garantia metafísica, distinguindo a redescritção para os propósitos privados da redescritção para propósitos públicos. O papel do intelectual é determinante para a proposta de progresso, tanto filosófico quanto moral, pois ele pode articular a transformação de um pensamento considerado retrógrado para um pensamento com vistas à realidade, aos problemas reais da sua comunidade. Portanto, para que se estabeleça o progresso, há a necessidade da figura e da ação do ironista.

### 3.3 PROGRESSO MORAL

Segundo Rorty, o progresso moral está muito mais ligado à modificação das nossas práticas geradas por novas descrições que ocorrem em nosso ambiente do que as falas embasadas na percepção fidedigna da realidade. Segundo Rorty, o pragmatismo possibilita isso:

O pragmatismo redescreve tanto o progresso intelectual quanto o moral por meio da substituição das metáforas do desenvolvimento evolucionário pelas metáforas da percepção progressivamente menos distorcida. Ao abandonarmos a avaliação representacionalista do conhecimento, nós, pragmatistas, abandonamos a distinção aparência-realidade a favor de uma distinção entre crenças que servem a outros propósitos – por exemplo, os propósitos de um grupo e os de outro grupo. [...] Assim, abandonamos a ideia de Natureza da Humanidade e a ideia da Lei Moral, consideradas como objetos que a investigação estaria tentando representar acuradamente ou como objetos que tornam verdadeiros os julgamentos morais verdadeiros. Desse modo, temos de abandonar também a crença reconfortante de que grupos competidores sempre serão capazes de raciocinar juntos, com base em premissas plausíveis e neutras. (RORTY, 2005d, p. 251).

Usando o exemplo da luta das feministas para afirmar sua identidade perante a comunidade, Rorty (2005d), propõe uma superação da crítica radical a uma determinada situação social. A crítica radical propugna pelo ataque às estruturas vigentes que se entendem como opressoras de uma determinada comunidade. Contudo, defendendo a superação da crítica radical, Rorty mostra que, além de atacarmos as opressões vigentes, devemos pensar em uma comunidade alternativa, real ou imaginária. Portanto, a linguagem de nossa comunidade necessita ser submetida a uma mudança que só pode se concretizar na medida em que imaginemos outra comunidade, cujas práticas linguísticas sejam diferentes da nossa.

O progresso moral não apela para a busca da natureza desta realidade moral, no sentido de tentar encontrá-la para segui-la. Não existe nenhum método nem procedimento a ser seguido, exceto a experimentação

corajosa e imaginativa de novas linguagens e descrições de mundo. Toda intenção de descrever uma realidade, por mais opressora que seja, a partir de um apelo às características intrínsecas dos seres humanos, remete ao universalismo do julgamento moral. Por isso Rorty recomenda que não acusemos uma prática social corrente ou uma linguagem de ser infiel à realidade ou de induzir a compreensões equivocadas.

Segundo Rorty (2005d), não devemos criticar esta prática ou linguagem por ser resultado de uma ideologia ou de um preconceito, enquanto oposta tacitamente ao emprego que fazemos de uma faculdade que busca a verdade chamada *razão*. Não devemos criticá-la nem mesmo por ser *injusta*, no sentido de ser mais do que “algumas vezes incoerente até mesmo em seus próprios termos” (RORTY, 2005d, p.267). Em lugar disso, devemos deixar de lado as aparências atuais, transitórias, e invocar a realidade permanente, apelando para uma prática futura ainda nebulosamente imaginada. Precisamos abandonar o apelo aos critérios neutros e a afirmação de que algo mais amplo, como a Natureza, a Razão, a História ou a Lei Moral, está do lado do oprimido. Em vez disso, devemos fazer apenas comparações desconcertantes entre o presente real e um futuro possível, incipiente (RORTY, 2005d, p. 268).

Esta ação descritiva que busca um futuro imaginável é chamado por Rorty (2005d, p. 269) como “utopismo político”, que é compatível e interage com o neopragmatismo. Ambos utilizam as mesmas ferramentas, quais sejam: a criatividade, a coragem e a imaginação em oposição a uma moral universalista que busca a natureza intrínseca nos seres humanos:

Um dos benefícios de nos livrarmos da noção da natureza intrínseca da realidade é que ficamos livres da noção de que a ciência natural deveria servir como um paradigma para o restante da cultura e, particularmente, de que o progresso filosófico acontece quando os filósofos tornam-se mais científicos. Essas últimas más ideias desempenharam um papel na gênese da tradição intelectual conhecida agora como “filosofia analítica”. (RORTY, 2005d, p. xvi).

O progresso moral não deve ser entendido como a convergência da opinião humana a respeito da *Verdade Moral* ou como a posse de uma racionalidade mais elevada de uma determinada cultura, mas como um aumento de nossa habilidade de aceitar cada vez mais que as diferenças entre as pessoas são moralmente irrelevantes.

Essa habilidade de considerar as diferenças de religião, nação, sexo, raça, condição econômica etc., a fim de alcançar um benefício mútuo e de aliviar o sofrimento de todos, tem se desenvolvido bastante desde o Iluminismo, estabelecendo comunidades humanas inclusivas. Rorty (2005d, p. xx) afirma que: “a imagem liberal ocidental que fazemos de uma utopia democrática global é a de um planeta no qual todos os membros da espécie estejam preocupados com os destinos de todos os outros membros”.

Podemos entender a ideia de progresso filosófico em Rorty a partir de três momentos: *Progresso dos sentimentos* — entende-se como tal a concepção de que o fato de compreendermos os sentimentos de pessoas diferentes de nós não significa que usamos melhor a faculdade que busca a verdade chamada Razão; pelo contrário, essa compreensão nos limitará a ficarmos presos a uma noção de moralidade universal. Portanto, o progresso é adquirido quando se renuncia ao uso de metavocabulários como o da moralidade universal, e se considera o uso da imaginação e da criatividade como elementos-chave para promover novos discursos. O segundo desses momentos é o *Progresso imaginativo* — o argumento acerca deste tipo de progresso é que a imaginação, mais do que uma clara compreensão de nossas obrigações morais, é o que mais faz pela criação e estabilidade desse tipo de comunidade (a qual somos pertencentes). Por fim, temos o *Progresso da Solidariedade*, que considera a solidariedade capaz de contribuir tanto com a socialização quanto com a autorredescrição dos sujeitos sociais. Na sequência, veremos cada um deles.

### 3.3.1 Progresso dos sentimentos: a construção de uma identidade moral

Tomando como ponto inicial o debate entre as ideias de Platão e Nietzsche, Rorty (2009) questiona quem realmente somos. Esta reflexão antropológica foi essencial para o avanço intelectual no século XX pois houve um desinteresse por parte do pragmatismo clássico e o neopragmatismo de Rorty em saber a respeito da nossa natureza humana e uma maior preocupação com a questão do que podemos fazer de nós. A preocupação pela natureza humana faz com que coloquemos as questões ontológicas como referências principais para a nossa vida. De acordo com Rorty, estamos hoje muito menos propensos a refletir sobre a seguinte questão ontológica:

*“O que somos?”*, pois compreendemos que a principal lição, tanto da história quanto da antropologia, é nossa extraordinária maleabilidade. Começamos a nos considerar como um animal flexível, versátil, automoldável, em vez de um animal racional ou cruel. (RORTY, 2005d, p. 203).

Partindo desta reflexão, Rorty fala a respeito dos direitos humanos, especificamente daquilo que chama de “fundacionalismo dos direitos humanos” (RORTY, 2005d, p. 203), que para ele consiste na “tentativa contínua dos semiplatonistas de vencer, finalmente, a batalha derradeira contra seus oponentes” (RORTY, 2005d, p. 204). Esta batalha se dá entre fundacionalistas e antifundacionalistas, ou seja, entre filósofos que desenvolvem a sua filosofia a partir de fundamentos metafísico-epistemológico e aqueles que querem abandonar essa fundamentação (RORTY, 1991, p. 56).

Contrapondo a este fundacionalismo, Rorty desenvolve o que chama de “relativismo cultural”<sup>63</sup>. Aqui todo o projeto fundacionalista é tido como obsoleto, e nega-se, portanto, a existência de fatos transculturais moralmente relevantes. O relativismo cultural leva a um irracionalismo, visto que não concorda com as intuições morais enquanto lembranças da Forma do Bem, ou com a ideia de desobediência a um Deus amoroso, nem que sejamos diferentes dos outros animais pela nossa natureza humana.

O máximo que a filosofia pode fazer neste sentido é resumir nossas intuições — influenciadas culturalmente — sobre a coisa certa a ser feita em várias situações. Por isso, para o relativismo cultural a escolha moral se embasa em fatos historicamente contingentes do mundo, fatos estes de natureza cultural. As intuições morais originam-se aqui muito mais da manipulação de nossos sentimentos que do aumento do conhecimento racional, como expressa Rorty:

[...] o surgimento da cultura dos direitos humanos parece não dever nada a um maior conhecimento moral, mas dever tudo a histórias tristes e sentimentais. Nós pragmatistas concluímos que provavelmente não existe o conhecimento como Platão previu. Acrescentamos ainda que, como parece não haver trabalho útil em insistir numa natureza humana supostamente a-histórica, provavelmente não existe tal natureza ou, pelo menos, não existe nada de relevante para nossas escolhas morais nessa natureza. (RORTY, 2005d, p. 207).

Isso permite considerarmos que toda a investigação, tanto no âmbito da física quanto no da ética, consiste na resolução prática de problemas, ou seja, toda crença é guiada pela ação. Aqui se reconhece a maleabilidade do

---

<sup>63</sup> O que Rorty (2005d, p. 47-49) afirma é que a conclusão de Putnam sobre o relativismo e o realismo não faz diferença em sua posição etnocêntrica. Tal pensamento o leva ao conceito proposto por Putnam como *aceitabilidade racional idealizada*. Rorty entende-a como uma mudança da “aceitabilidade racional para uma comunidade ideal”. E é a partir desta reflexão a respeito da teoria de Putnam que Rorty entende este conceito como “aceitabilidade racional idealizada” ou como a “aceitabilidade para nós na nossa melhor fase” (RORTY, 2005d, p. 49). Rorty entende desta maneira os pragmatistas mais como etnocentristas do que como relativistas.

ser humano, e isso se torna o aspecto mais importante com relação àquilo que realmente somos. Quanto mais percebemos a nossa capacidade de nos recriar, de mudar a forma como entendemos a nós mesmos, menos atenção atribuiremos às questões a respeito da nossa natureza ou a perguntas a respeito de quem realmente somos:

Isso significa deixar de lado a questão kantiana “O que é o homem?” e substituí-la pela questão “Que tipo de mundo podemos preparar para nossos tataranetos?” [...] A questão “O que é o homem?” no sentido de “Qual é a natureza histórica profunda dos seres humanos?” deve sua popularidade à resposta padrão dada a essa questão: nós somos o animal *racional*, aquele que pode *saber* tanto quanto meramente sentir. [...] Seria útil parar de dar a resposta “Nós podemos conhecer e eles podem apenas sentir” à pergunta “O que nos faz diferentes dos outros animais?”. Deveríamos substituir essa resposta por “Nós podemos sentir *uns pelos outros* algo em uma extensão muito maior do que eles”. (RORTY, 2005d, p. 210).

A substituição do questionamento sobre o que podemos sentir uns pelos outros nos permitirá reconhecer aquilo que já foi sugerido por Cristo: que o amor é mais importante do que o conhecimento dos neoplatônicos, de que o conhecimento da verdade nos tornará livres<sup>64</sup>, pois enquanto pensarmos que existe um poder a-histórico que trabalha para a justiça — um poder chamado verdade ou racionalidade — não seremos capazes de ignorar o fundacionalismo.

Quando damos primazia ao amor, pensamos em expandir a referência dos termos *nosso tipo de gente* e *gente como nós*. A partir da análise a respeito do conselho de Anette Baier<sup>65</sup>, que recomenda considerarmos a *confiança*, em lugar da *obrigação*, como noção moral fundamental, Rorty utiliza-se do termo “progresso dos sentimentos”:

<sup>64</sup> Esta concepção se aproxima muito daquilo que se diz na carta do Evangelho de João, capítulo 8 versículo 32, na qual Jesus fala: “E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará.

<sup>65</sup> O texto que Rorty utiliza de Baier é, “Hume, the Women’s Moral Theorist?” em *Women and moral theory*, ed. Eva Kitay e Diana Meyers (Totow, Nova Jersey: Rowman & Littlefield, 1987), p. 40.

Esse progresso consiste numa habilidade crescente de enxergar as similaridades entre nós mesmos e as pessoas diferentes de nós como mais importantes do que as diferenças. Isso é resultado do que venho chamando de “educação sentimental”. [...] Para aceitar as sugestões de Baier, no entanto, temos de superar a ideia de que o sentimento é uma força muito fraca e de que precisamos de algo mais forte. (RORTY, 2005d, p. 217).

O progresso em questão faz com que confiemos mais nas sugestões do nosso sentimento do que nos comandos da nossa razão. Aqui se pensa que as opressões realizadas gradualmente irão deixar de acontecer apenas pela própria bondade, não mais por uma obediência à lei moral. Para Rorty (2005d), se seguirmos o conselho de Baier, consideraremos que a tarefa do educador moral não é a de responder à questão: “Por que eu deveria ser moral?”, mas, antes, responder outra questão: “Por que eu me preocuparia com um estranho, alguém que não é meu parente ou afim, com uma pessoa cujos hábitos considero detestáveis?” (RORTY, 2005d, p. 223).

A resposta parece extremamente simples para a complexidade do problema levantado, contudo é a partir desta concepção simples que podemos permitir que aspectos sentimentais aflorem. Estes fazem mais sentido no momento de responder aos dilemas que são postos em nossa sociedade. Por esse motivo, a compreensão da natureza da racionalidade ou da moralidade foi substituída pelo progresso dos sentimentos, de forma que a nossa comoção com as histórias que nos rodeiam façam mais sentido.

Sabe-se mais sobre a própria família do que sobre a aldeia em que se vive; mais sobre a aldeia do que sobre a nação a qual se pertence; mais sobre a nação do que sobre a humanidade como um todo; mais sobre o ser humano do que sobre ser simplesmente uma criatura viva. Estamos em uma posição melhor para decidir que diferenças entre indivíduos são moralmente relevantes quando lidamos com aqueles que podemos descrever caudalosamente, e em uma posição pior quando lidamos com aqueles que somente podemos descrever de modo superficial. Aqui há uma relação entre *caudaloso* e *ralo* a

respeito do desenvolvimento da moralidade em uma comunidade. Rorty (2005b) critica a ideia de moralidade começando rala e se tornando caudalosa com o tempo. Para ele, a moralidade, desde o início, se constitui caudalosa densidade do vínculo entre pessoas.

Entende-se, a partir de tal afirmação, que essa concepção e as diferenciações entre ralo e caudaloso resolverão problemas concernentes à justiça por meio do critério de arbitrariedade. O que Rorty afirma é que há a necessidade de substituir a ideia de lei moral pura de Kant pela ideia hegelomarxista de que a lei moral é, na melhor das hipóteses, uma abreviação concreta de práticas sociais. Isso faz com que se abandone a pretensão habermasiana de que sua ética do discurso articula uma pressuposição transcendental do uso da linguagem e se aceite a afirmação dos críticos das sociedades liberais contemporâneas (RORTY, 2005b, p. 106). Com isso, muda-se também a percepção referente à racionalidade:

A noção de racionalidade pode ser delimitada usando a terminologia dizendo que a racionalidade é encontrada onde as pessoas visualizam a possibilidade de tirar de situações caudalosas diferentes uma mesma situação rala. Apelar a interesses antes que a crenças é o que motiva um *modus vivendi*. Tal apelo é exemplificado pela fala do embaixador ateniense ao infeliz Melians, como contou Tucídides. Apelar para crenças duradouras tanto quanto para interesses ordinários é sugerir que o que lhe fornece a sua presente identidade moral – seu complexo de crenças caudaloso e ressonante – pode lhe tornar possível o desenvolvimento de uma identidade moral nova, suplementar. É sugerir que aquilo que o faz leal a um pequeno grupo poderia lhe dar razão para a cooperação na construção de um grupo maior, um grupo ao qual seria possível, com o tempo, tornar-se igualmente leal, ou talvez até mesmo mais leal. (RORTY, 2005b, p. 10).

Rorty se propõe a considerar indagações a respeito do por que algumas culturas, a partir de uma concepção de racionalidade, entendem-se como superiores que outras ou, quando culturas menos racionalistas, se acham melhores que outras. A proposta de progresso filosófico e moral pretende superar esses usos de racionalidade e também estas discussões

culturais embasadas em aspectos obscuros quanto à questão de valores morais.

O caminho traçado para cumprir tal tarefa começa apontando a maneira como devemos compreender a racionalidade. Para Rorty, ela pode ser descrita a partir de três sentidos: 1) Racionalidade Adaptativa: tem a habilidade de lidar com o meio ambiente e de ajustar as próprias reações aos estímulos ambientais de modos complexos e delicados. Trata-se de uma capacidade de estar vivo ou de uma capacidade técnica; 2) Racionalidade valorativa: tem como ingrediente critérios de distinção entre seres humanos e não humanos — são constituídos por modos de nos descrever em contraposição a organismos não humanos. Difere da primeira por não ser *mera* racionalidade direcionada à sobrevivência, pois possui capacidade de decisão, de se chegar a uma conclusão. Estabelece valores e uma hierarquia que determinam ações. Por fim, temos: 3) Racionalidade Relacional (coexistencial): apresenta-se como a capacidade de se posicionar frente às diferenças do outro. Trata-se de uma forma de flexibilidade que permite alterar os próprios hábitos em função de uma coexistência pacífica com outros indivíduos e comunidades. Ela se constitui como uma racionalidade sempre em movimento, em transformação, entendendo-se que, na medida em que se alteram os hábitos, transforma-se o indivíduo em outro tipo de pessoa, uma pessoa diferente e de diferentes hábitos. Valoriza-se aqui a *confiança da persuasão* ou seja, a capacidade de utilizar em uma discussão, a persuasão ao invés da força (RORTY, 2005d, p. 225).

Os três sentidos da racionalidade nunca ocorrem separadamente, eles caminham sempre juntos; onde há o uso do termo racionalidade, os três precisam ser considerados. Para Rorty, a racionalidade compreendida desta forma constitui uma virtude. Parte-se do pressuposto de que, quanto mais hábeis formos em nos adaptar às circunstâncias por meio da ampliação da abrangência e da complexidade de nossas respostas aos estímulos, mais

tolerantes seremos para com outros tipos de ser humano (RORTY, 2005d, p. 243).

### **3.3.2 Progresso imaginativo: a autocriação e a redescritção de mundo**

Assim como a racionalidade, a cultura é compreendida por Rorty a partir da sua neutralidade entre o não humano e o humano, pois não possui, da mesma maneira que a racionalidade, nenhuma força que a invista como modelo de valor. Esta junção entre a racionalidade e a cultura faz com que as atividades da cultura promovam a racionalidade a partir do uso das memórias e dos romances escritos por pessoas que tiveram vidas com experiências em culturas distintas (que vivenciaram várias circunstâncias em diferentes culturas). E isso é possível mediante a autocriação, que é desenvolvida quando se confronta com realidades distintas. Portanto, Rorty elimina toda a concepção de essência das culturas ou espírito da cultura por meio do que chama de “utopia multicultural global” (RORTY, 2005d, p. 244). A construção desta utopia, segundo ele:

Será feita por pessoas que, no curso dos próximos séculos, possam desemaranhar cada cultura numa multiplicidade de finos fios e, depois, entrelaçar esses fios com outros, igualmente finos, retirados de outras culturas, promovendo assim o tipo de variedade na unidade característica da racionalidade. (RORTY, 2005d, p. 244).

Nota-se que a racionalidade está diretamente ligada à cooperação de um grupo em vista da construção de uma identidade moral nova, suplementar; buscar a racionalidade, por conseguinte, é buscar uma lealdade mais ampliada, ou seja, não restrita apenas a nossos pares, à nossa família, ao nosso grupo, mas sim a um grupo mais amplo, a todas as criaturas existentes em nosso planeta.

Ao invés de tentar evidenciar a semelhança que une a todos os seres humanos e, assim, atenuar as diferenças e peculiaridades, para Rorty, o

aumento do conhecimento moral é “mais como um processo de costurar uma imensa, policromática e elaborada colcha de retalhos” (RORTY, 2000, p. 120).

Isso significa que nossas obrigatoriedades morais na sociedade não se estabelecem pelas nossas diferenças, mas por nossas contingências, pela nossa capacidade de compreender diferentes tipos de culturas e pessoas. Como mostra Rorty:

Mesmo que uma autoridade não humana nos diga algo, a única maneira de descobrir se o que nos foi dito é a verdade é ver se isso nos leva ao tipo de vida que desejamos. A única maneira é aplicar o teste utilitarista para ver se a sugestão feita demonstra ser “boa a maneira da crença”. Mesmo admitindo-se que ouvir o que um tal ser tenha a nos dizer é algo que pode alterar as nossas carências, ainda assim testaremos essas novas necessidades e a verdade proposta da mesma maneira: vivendo-as, experimentando-as na vida cotidiana e verificando se elas fazem que nós e os nossos sejamos mais felizes. (RORTY, 2009, p. 75).

A abertura para outras culturas se estabelece quando usamos a imaginação e empreendemos a redescrição. A partir delas podemos compreender como a contingência se relaciona com a nossa cultura, criando desta forma uma rede que liga todos os seres humanos. A verdade aqui pode ser compreendida a partir da intenção utilitarista de ser “boa a maneira da crença” (RORTY, 2005d, p. ix), independente de quem é o falante.

O desejo de tornar as nossas crenças compreensíveis é inseparável da necessidade de obter o respeito dos nossos semelhantes. A relação entre o falante, o intérprete e o mundo constitui a concordância de juízos em uma sociedade, aliadas a esta relação há também a coerência, verdade e comunidade, como mostra Rorty:

Coerência, verdade e comunidade andam juntas não porque a verdade deve ser definida em termos de coerência em vez de correspondência, em termos de prática social em vez de trato com as forças não humanas. Andam juntas simplesmente porque atribuir uma crença é automaticamente atribuir-lhe um lugar num conjunto amplamente coerente de crenças predominantemente verdadeiras. (RORTY, 2005d, p. 142).

Podemos compreender a afirmação de Rorty de que “não há nada relevante na escolha moral que separe os seres humanos de outros animais” (RORTY, 2005d, p. 382), pois não há uma natureza específica humana (como por exemplo, a racionalidade) que nos diferencie de todos os outros animais. Amparando-se em Darwin, Rorty (2005d) entende a evolução do homem como uma questão de complexificação. O desenvolvimento moral, assim, faz parte do processo de complexificação que Rorty identifica na teoria de Darwin por meio do aumento e incremento das relações entre os seres humanos. Este incremento<sup>66</sup> das relações tem sua força não em fundamentos racionais, mas na imaginação como fonte de possibilidades alternativas para um determinado grupo, não será mais uma via epistêmica mas sim dos próprios sentimentos:

Vejo o progresso moral como a habilidade imaginativa das pessoas para identificarem-se com pessoas com as quais seus ancestrais não foram capazes de se identificar – pessoas de religiões diferentes, pessoas no outro lado do mundo, pessoas que parecem de início perturbadoramente diferentes de “nós próprios”. (RORTY, 2005d, p. 93).

Distanciando-se da ideia de um senso de comunidade moral entre todos os seres racionais defendida por Kant<sup>67</sup>, Rorty compreende a moral como a apreensão de valores a partir da semelhança. O apelo aos sentimentos de um grupo permite o desenvolvimento de uma identificação imaginativa e isso faz com que haja a formação de grupos maiores, mais amplos. Por meio dos sentimentos, a persuasão substitui a força e faz com que culturas diferentes sejam aproximadas:

---

<sup>66</sup> Rorty (2009, p. 184) disse que o conhecimento incrementado: “Não deveria ser entendido como um acesso ao Real, mas como uma capacidade incrementada de fazer coisas – de tomar parte em práticas sociais que tornam possível vidas humanas mais ricas e mais plenas”.

<sup>67</sup> Kant (2003, p. 23) acreditava que nossas apreciações morais têm como critério a nossa racionalidade, portanto o que se estabelece como norma não é como queremos agir, mas sim, como devemos agir. Essa força normativa do dever é promovida pela racionalidade e não por sentimentos.

Considere-se o exemplo da atração emocional entre pessoas de sexos e culturas diferentes. Se você quer quebrar a xenofobia, um modo prático de fazê-lo é estimular essa atração emocional, tornando o casamento interétnico algo fácil e legítimo. Se você não puder, de início, conseguir que aquelas pessoas próximas a você se casem com aqueles estranhos, você pode ao menos contar histórias a respeito destes, histórias em que a imaginação substitui as relações físicas reais. (RORTY, 2005d, p. 93)

Rorty, tomando como base Hume<sup>68</sup>, distancia-se da consideração da lei como fenômeno moral fundamental e passa a pensar na confiança como “categoria moral fundamental” (RORTY, 2005d, p. 94). Neste sentido a imaginação e os sentimentos são as faculdades que mais contribuem para tornar possível o progresso moral:

Acho que Hume pôs as coisas do modo certo quando disse que o contraste interessante é aquele entre pessoas com quem você pode sentir-se à vontade e pessoas com quem você não pode sentir-se à vontade – ou entre pessoas que você poderia imaginar ser e pessoas que você simplesmente não poderia imaginar ser. (RORTY, 2005d, p. 94).

Para Rorty, portanto, o progresso imaginativo produz uma capacidade de pensar em uma comunidade moral possível, sem a necessidade da força ou fundamentada em algum tipo de obrigação incondicional humana, mas antes, mediante o apelo aos sentimentos. O progresso moral proposto por Rorty é uma tentativa de reconhecer a diversidade dos seres humanos, permitindo a consideração de pessoas com culturas diferentes e práticas pouco familiares a nós.

A intenção é que, aos poucos, o respeito pela dignidade humana seja incrementado pela capacidade de entendermos os seres humanos como teias complexas, diversificadas e abertas às modificações e ampliações da própria humanidade. Essa interligação humana é possível quando compreendemos o

---

<sup>68</sup> Hume (1995, p. 184) diz: “Parece evidente que os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicados pela razão, mas recomendam-se inteiramente aos sentimentos e afecções da humanidade, sem qualquer dependência das faculdades intelectuais”.

*distante de nós* com o mesmo sentimento com que compreendemos o nosso próximo.

### **3.3.3 O progresso para a solidariedade**

Rorty entende a solidariedade como chave para o equacionamento do problema das diferenças sociais, assim como para o debate sobre o tema, propondo um novo olhar para o conhecimento, de modo a torná-lo capaz de contribuir tanto para a socialização quanto para a autodescrição dos sujeitos sociais. Com relação a isso ele mostra que a solidariedade:

Não significa nada muito técnico. A ideia é que, se você abre mão de Deus, da ideia da verdade como uma representação exata e da natureza intrínseca da realidade, não sobra nada além das práticas sociais humanas em que você possa se ancorar. O termo solidariedade é apenas uma maneira de sugerir que nós, humanos, só podemos contar conosco e não podemos procurar a salvação fora das práticas sociais. (RORTY, 2013, s/p.).

A proposta dada por Rorty visa ao aprofundamento da democracia liberal. Com isso ele almeja gerar um espaço de respeito, reconhecimento e convívio com o maior número de grupos distintos, promovendo uma interação entre eles. As diferenças de raça, cultura, sexo, orientação sexual, nível socioeconômico, organização política, etc. passam a constituir uma rede de crenças que busca superar todo tipo de diferença resultante de opressão política, exploração econômica ou discriminação de qualquer natureza.

A solidariedade retira a ideia de essência nos seres humanos, é pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que diz respeito à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do *nós* (RORTY, 1994, p. 239). Assim, não se preocupa apenas com a eliminação dos preconceitos vigentes na sociedade, mas

entende que possui um objetivo a alcançar, que consiste na capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento. Contudo, essa tarefa não é realizada pela capacidade investigativa, mas sim criativa:

A solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. É criada com o aumento da nossa sensibilidade aos pormenores específicos da dor e da humilhação de outros tipos, não familiares, de pessoas. Uma sensibilidade assim aumentada torna mais difícil marginalizar pessoas diferentes de nós por se pensar que ‘eles não sentem da mesma maneira que nós sentiríamos’ ou que ‘terá sempre de haver sofrimento e, assim sendo, porque não havemos de os deixar a eles sofrer?’. (RORTY, 1994, p. 18).

O trabalho criativo, portanto, consiste em ver os outros seres humanos como sendo *um de nós* e não como pessoas distantes, como *eles*. É possível fazer isto por meio da descrição de pessoas que estão distantes de nós, de maneira a descrevê-las como nós somos. Diferentemente de uma teoria, a descrição está ligada aos diferentes gêneros inseridos na sociedade:

Trata-se de uma missão não da teoria, mas sim de gêneros tais como a etnografia, o texto jornalístico, banda desenhada, o docudrama e, especialmente, o romance. [...] Obras de ficção como as de Chardelos de Laclos e Henry James, ou de Nabokov, oferecem-nos pormenores sobre os tipos de crueldade de que nós próprios somos capazes e, desse modo, fazem-nos redescrever-nos a nós próprios. Foi por esta razão que o romance, o filme, e o programa de televisão vieram a substituir, de forma gradual mas constante, o sermão e o tratado enquanto veículos principais de mudança e progresso no plano da moral. (RORTY, 1992, p. 19).

Rorty deixa de lado a teoria e utiliza a descrição e a narrativa como possibilidades para se alcançar uma solidariedade humanizada. Quando pensamos em descrição, consideramos que para Rorty ela não é constituída por um *metavocabulário* que dê conta de todos os vocabulários existentes e possíveis, mas é pensada enquanto conjunto de narrativas que conseguem ligar o presente ao passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro, e, segundo ele: “o que é mais importante, veria a realização de utopias e a

concepção de outras utopias como um processo infindável – uma realização infindável e prolífera da Liberdade, e não uma convergência para uma Verdade já existe” (RORTY, 1992, p. 19).

A questão que se estabelece a partir de uma relação entre a contingência e a solidariedade é se as noções de critério e de escolha tornam-se mais adequadas ao se mudar de um jogo de linguagem para outro. Será que esses critérios e escolhas podem ser formulados apenas nos termos específicos a partir de um jogo de linguagem? Rorty (1992) sugere que as mudanças de vocabulário sejam vistas a partir da redescrição. Ele nos faz lembrar que a mecânica de Galileu não utilizou partes das concepções aristotélicas de mundo acreditando ser uma escolha superior e contínua, baseada em um conjunto de critérios mutuamente aceitáveis; muito pelo contrário, apresentou um conjunto inteiramente novo de critérios para a pesquisa intelectual, que passou a ocupar o lugar das concepções aristotélicas.

Galileu, portanto, utilizando um novo jogo de linguagem, redescreveu o mundo que havia sido antes descrito por Aristóteles; sua apresentação fez com que a antiga concepção parecesse inadequada, tornando a sua mais aceitável. Assim; “Nada serve como crítica a um vocabulário final a não ser outro vocabulário, não há resposta para uma redescrição, a não ser uma re-redescrição”. (RORTY, 1992, p. 15-19).

### 3.4 A RELAÇÃO ENTRE VERDADE E PROGRESSO

Tanto a questão filosófica da verdade quanto a questão moral devem ser olhadas mediante o projeto de Rorty de tornar as pessoas mais conscientes a respeito de como o conhecimento que adquirem provém mais daquilo que experimentam em suas relações vividas, do que em entidades ou lugares transcendentais, onde é necessário descobri-los ou encontrá-los. Essa

compreensão crítica de Rorty ajuda-nos a entender quais são as estruturas que ele estabelece para elaborar sua proposta filosófica e política:

Resumindo, minha estratégia para escapar das dificuldades auto-referenciais nas quais “o Relativismo” vive se colocando é mover tudo da epistemologia e metafísica para a política cultural, desde alegações de conhecimento e apelos para a auto-evidência às sugestões sobre o que nós devemos tentar. (RORTY, 2005d, p. 57).

A verdade, como um nome de um objetivo fixo a ser alcançado, leva a uma direção de verdade explicada pela referência a uma imagem metafísica que se distancia do objetivo de apenas justificar nossa crença para um público o mais abrangente possível; contudo essa é a busca do pragmatismo:

Nós, pragmatistas, achamos que os filósofos que consideram a defesa de “nossas intuições realistas” um importante imperativo cultural ou moral mantêm-se cativos à imagem de chegar mais perto de um objetivo fixo. Como passo inicial para nos libertar dessa imagem, sugerimos acompanhar Davidson e abandonar o que ele chama de “ideias padronizadas de domínio da linguagem”. Passaremos então a conceber esse domínio como algo que não envolve “nenhum núcleo comum de comportamento consistente passível de ser aprendido, nenhuma gramática ou regras compartilhada, nenhuma máquina de interpretação portátil destinada a espremer o significado de um dito arbitrário”. Abandonar essas ideias padronizadas dificulta muito a ação de levar a sério a compreensão dos seres humanos como máquinas de representação portáteis que incorporam funções de *input-output* reconhecíveis *a priori*. (RORTY, 2005d, p. 32).

O neopragmatismo de Rorty propõe uma descrição mediante vários segmentos e áreas do saber. O conhecimento não está limitado a um método completo e perfeito: o método, muito pelo contrário, não é tido como estático, mas sim flexível, construído de acordo com as necessidades de cada época e comunidade. Rorty, portanto, não discrimina nenhum saber humano, desde que promova novas redescritções e pensamentos para determinado contexto.

Do ponto de vista deweyano, a diferença entre o carpinteiro e o cientista é simplesmente a diferença entre um trabalhador que justifica suas

ações sobretudo em relação aos movimentos da matéria e outro que o faz em relação ao comportamento de seus colegas (RORTY, 2005d, p. 34).

Nesse sentido, Rorty mostra que há livros sobre o pensamento de pessoas que geralmente não são chamadas de filósofos, mas representam casos de edificação social (RORTY, 2005d, p. 332), pessoas que, na verdade, fizeram o trabalho que os filósofos, pela suposição popular, deveriam fazer – estimular reformas sociais, fornecer novos vocabulários para deliberação moral, desviar o curso das disciplinas científicas e literárias para novos canais (RORTY, 2005d, p.332).

Consequentemente, não temos que nos preocupar mais pela objetividade, devemos nos conformar com a intersubjetividade, isto é, com o consenso alcançado mediante discussões livre e abertas a todas as hipóteses. Se há algum progresso, este deve ser pensado como a capacidade para resolver problemas que os que nos precederam não puderam resolver e também em resolver alguns problemas novos. A filosofia progride, portanto, perscrutando possibilidades ainda desconhecidas, sem necessitar da verdade para avançar, mas precisando apenas da imaginação e da criatividade.

Uma boa filosofia deve nos fazer ver as coisas de um ângulo novo e, nesse sentido, desenvolve uma função social útil. Não se busca um abandono por completo de tudo. O que se pretende é mostrar a fragilidade dos significados e termos como verdadeiro e falso, realidade, busca de objetividade, almejando apenas um sentido estético e relativista, substantivo. Rorty deseja que percebamos estas fragilidades e enfatizemos os pensamentos no desenvolvimento de um mundo mais solidário.

De fato temos feito progressos tanto morais quanto intelectuais. Com certeza temos feito progresso, segundo nosso ponto de vista. Em outras palavras, somos muito mais capazes de atender aos propósitos que desejamos atender e de lidar com as situações que acreditamos ter de enfrentar do que nossos ancestrais. Contudo, quando hipostasiamos o adjetivo “verdadeiro” em “Verdade” e

investigamos nossa relação com ele, então não temos absolutamente nada a dizer. (RORTY, 2005d, p. x-xi).

Neste sentido, a distinção entre o concreto e o abstrato é simplesmente a distinção entre expressões que são úteis para fazer relatos perceptivos e as que são inadequadas para tal uso. Quais expressões correspondem às primeiras e quais às últimas é algo que depende das circunstâncias. Sob essa perspectiva, expressões como *gravidade* e *direitos humanos inalienáveis* não deveriam ser consideradas como nomes de entidades cuja natureza permanece misteriosa, mas como ruídos e sinais, cuja utilização, por vários gênios, deram origem a práticas sociais maiores e melhores. Isso mostra que o progresso intelectual e moral não é uma questão de se aproximar de um objetivo antecedente, mas de ultrapassar o passado<sup>69</sup>. As artes e as ciências se aperfeiçoaram ao longo dos milênios porque nossos engenhosos ancestrais fizeram coisas novas não apenas com sementes, argila e minérios, mas com ruídos e sinais.

A questão sobre se existem realmente direitos humanos é, para Rorty, uma pergunta absurda: não há nada essencial, nem uma natureza humana com direitos. A imagem ocidental de uma utópica democracia mundial é a de um planeta no qual cada membro da espécie se preocupa pelo destino dos demais, não buscando razões cognitivas profundas para os participantes deste planeta, mas simpatizando e criando espaços de conversação com aqueles que são diferentes.

Para Rorty (2009, p. 38), “a verdade e a realidade existem em prol das práticas sociais. Falamos sobre elas porque nossas práticas sociais se aperfeiçoam ao fazê-lo”. A ideia de que a obrigação moral amplia-se mesmo para além do grupo mais amplo formado pela espécie torna-se a ideia de

---

<sup>69</sup> Rorty (2009, p. 300) mostra que: “A resposta mais útil a perguntas sobre um conceito é contar uma história sobre as maneiras pelas quais os usos de um certo aglomerado de palavras foram modificados no passado, como prelúdio para a descrição das diferentes maneiras em que essas palavras estão atualmente sendo utilizadas”.

lealdade para com todos aqueles que, como nós, podem experimentar a dor – até vacas e cangurus – ou, talvez, mesmo para com todas as coisas vivas, incluindo as árvores. (RORTY, 2005b, p.4).

A identidade moral de alguém, dessa forma, é determinada pelo grupo ou grupos com os quais esse alguém se identifica. Portanto, há a substituição dos dilemas morais como o conflito entre razão e sentimento para um conflito entre *eus* alternativos, autodescrições alternativas, modos alternativos de dar sentido à vida individual: uma avaliação da verdade não como algo que elimina todas as dificuldades ou remove todas as obscuridades ligadas ao tópico, mas como algo útil para elucidar nossas dificuldades e remover nossas obscuridades.

Quando afirmamos que uma teoria da verdade é a que funciona melhor do que outras teorias correntes, estamos dizendo que ela funciona melhor em relação aos nossos propósitos, à nossa situação particular na história intelectual. Não estamos afirmando que esse é o modo como compensaria ter pensado, sempre e em todos os lugares, sobre a verdade. É apenas o melhor modo como nós podemos pensar a respeito dela. Tomada como parte de uma perspectiva filosófica geral, uma teoria como essa faria parte de uma tentativa de capturar nossa época no pensamento. Rorty afirma:

O pragmatismo nos diz que a verdade é o que funciona, mas não responde “funciona para quê?”. Ele não nos diz quais propósitos devemos ter; sua ética, na melhor das hipóteses, é situacional. Assim o era, é claro, a ética de Hegel, e esse é mais um motivo pelo qual Dewey consistentemente preferia Hegel a Kant. O dualismo entre “deve” e “é” entre imperativos categóricos e hipotéticos, para Dewey, era mais um sintoma das pressuposições “escolásticas” de Kant. (RORTY, 2005d, p. 379).

Desta forma, dizer que o progresso ocorre é o mesmo que dizer que as sociedades mais recentes são mais complexas, desenvolvidas, articuladas e, acima de tudo, mais flexíveis do que as que as antecederam. É o mesmo que dizer que as sociedades mais recentes possuem necessidades mais

variadas e interessantes do que as anteriores, exatamente como os esquilos possuem necessidades mais variadas e interessantes do que as amebas.

Importante perceber que Rorty não impõe essa ideia de progresso enquanto uma revelação de perfeição possível. Por isso seu progresso não traz nenhuma relação com a ética do *dever* de Kant. Rorty não procura com sua relação entre verdade e progresso desenvolver um manual de como conseguimos, a partir de uma mudança epistemológica chegar a resultados práticos, morais, políticos:

É tão inútil para as comunidades humanas perguntar se “Nossa história política recente, essa que resumimos numa narrativa de progresso gradual, está nos levando na direção correta” quanto seria para um esquilo perguntar se a sua própria evolução, a partir dos musaranhos, estaria na direção correta. Os esquilos fazem o que lhes parece melhor, e nós agimos do mesmo modo. Ambos os grupos, de esquilos e de humanos, estão seguindo na direção do que lhes parece ser de maior flexibilidade, liberdade e variedade. (RORTY, 2005d, p. 380).

Não é a intenção de Rorty finalizar esta questão sobre a verdade e o progresso, nem mesmo propagar um *messianismo pragmático*. Ele acredita que devemos ser capazes de dizer às nossas comunidades como elas estão agora na posição de ser, intelectual e moralmente, melhores do que as comunidades que as antecederam, graças aos conhecimentos das lutas dos antecessores, evitando cair nos mesmos erros deles. A verdade enquanto justificação pode ser compreendida como a verdade útil para o agora. O mesmo ocorre com a moral: o progresso da mesma deve levá-la a ser pensada como uma moral útil para a nossa comunidade. O próprio crescimento de ambas é o único fim do progresso, ou seja, trata-se de um processo interminável, e nunca chegaremos a um lugar de perfeição. Rorty mostra que:

[...] sabemos dos resultados infelizes de tentar divinizar e eternizar determinada prática social ou forma de vida individual. Tanto na filosofia epistemológica quanto na moral, em resumo, observamos os resultados infelizes das tentativas de pensar em termos normativos, como se “verdadeiro”, “bom” ou “certo” designassem relações de

“concordância” ou de “correspondência” entre algo humano e algo não-humano. (RORTY, 2005d, p. 382).

A busca pela verdade motivou alguns pensadores a pensar a respeito da veracidade de seus métodos e desenvolver critérios de logicidade de suas ideias. Contudo para Rorty o progresso da verdade está em descrever a mesma coisa de modos diferentes, com propósitos diversos, em distintas comunidades. É a partir disto que as perguntas e os questionamentos mudam de “O que devo fazer?”, “O que devo esperar?” e “O que é homem?” por questões como “Quais são os propósitos das comunidades que devo partilhar?” e “Qual é o tipo de pessoa que devo tentar tornar-me?” (RORTY, 2005d, p. 383).

A verdade, por conseguinte, torna-se um processo de justificação, inserido em um processo contínuo, buscando sempre a solução de problemas e um modo melhor de convivência entre falantes e interlocutores. A valorização dos sentimentos em vista da racionalidade, da imaginação em vista da correspondência com a realidade e da solidariedade em relação à objetividade direcionam conceitos e teorias para um cenário contingente, no qual as redescrições e a criações de novos vocabulários são mais importantes do que a apreensão de verdades universais e absolutas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A originalidade do neopragmatismo de Rorty, sua proposta da redescritção como possibilidade de conversação da humanidade, não busca chegar ao conhecimento de uma verdade inexorável e absoluta, ou à clareza das representações a respeito da realidade, nem tampouco pretende prover de um novo esquema metodológico ou epistemológico a filosofia.

A preocupação de Rorty é trazer para a cena da discussão filosófica aspectos desconhecidos, ainda não pensados, novas maneiras de falar e agir, de modo a proporcionar um progresso às práticas sociais. Mais do que chegar a pontos comuns, o progresso permite que pessoas díspares se conheçam e se aculturem, reconhecendo que outros valores são possíveis. Não é do intento de Rorty que a ênfase social seja a igualdade, muito pelo contrário, é a diferença que permite termos convergências, uma vez que percebemos o mundo como um quebra-cabeça no qual as junções de peças diferentes formam uma imagem.

A sociedade como uma teia interligada pelos fios subjetivos e plurais de cada cultura não se apresenta de maneira uniforme e estereotipada; antes, tem em si a marca distintiva da diversidade. A valoração destes fios é que permite a preservação e a edificação da mesma. Rorty não se preocupa em determinar esta valoração cultural a partir de algum conhecimento não humano, ou norma universal ou até mesmo padronização moral.

O que se torna primordial é a solidariedade, a tolerância, a conversação, como meios possíveis de se preservar e edificar esta sociedade. Portanto, o neopragmatismo defendido por Rorty demonstra desconfiança nas teorias filosóficas, teológicas e nos métodos científicos e acadêmicos, pois os critérios empregados já não são amparados epistemologicamente e nem pelo viés metafísico. Da mesma maneira, entende-se que o estatuto moral não se sustenta por possuímos uma mente, uma linguagem, uma textualidade ou um

direito assegurado por um determinado estatuto ou legislação vigente. Trata-se, ao contrário, de compreender mediante ações discursivas a produção de consensos sobre normas de ação que terão validade prescritiva.

As práticas sociais e as contingências estabelecem e delimitam os critérios para a discussão e para a construção de novas ações. Muitas vezes isso implica o distanciamento de si mesmo e de propósitos privados, fazendo com que se perceba o mundo com outros olhos. O benefício disto é que podemos assimilar diversas esferas do discurso, eliminando vocabulários ultrapassados a fim de encontrar maneiras novas, melhores, mais intrigantes e frutíferas formas de comunicação, gerando a possibilidade de progresso tanto filosófico como moral.

Procuramos apresentar, neste trabalho, o modo como Rorty organizou o seu pensamento numa construção filosófica, a começar pela influência pragmática por ele recebida, que possibilitou que suas ideias se diferenciasssem tanto da filosofia analítica quanto da filosofia continental, em suas apropriações e diálogos com o pragmatismo clássico. Essa influência pragmática permeou todo o neopragmatismo de Rorty, e sem dúvida fez com que sua filosofia não ficasse restrita a uma teoria filosófica ou ao academicismo, mas permitiu que ele ampliasse sua percepção para além da teoria, considerando o aspecto político, cultural e contingente no desenvolvimento do saber humano. O resultado desta influência foi um novo uso para a linguagem, uma crítica à epistemologia e uma valorização da política.

A virada linguística permitiu que Rorty começasse a utilizar a linguagem de forma diferenciada. Depois de constatar suas limitações como instrumento de apropriação de verdades e conceitos absolutos e universais, Rorty utilizou a linguagem como possibilidade de criar narrativas capazes de dar conta dos problemas de uma comunidade. A instrumentalização da linguagem permitiu que ela não tomasse o lugar que outrora fora dado à razão, como critério único ao alcance da verdade. Partindo destes usos linguísticos,

Rorty evidencia que o importante não é saber se um debate faz ou não sentido, se ele remete a problemas reais ou não reais, mas determinar se a resolução desse debate terá um efeito na prática, se ele será útil.

A questão que se coloca é se o vocabulário pelo qual se exprime o debate é passível de ter um valor prático, pois se não o tiver, então ele também não deve ter incidência filosófica. As implicações deste uso linguístico vão muito além da esfera epistêmica. Para Rorty, ela permite que a sociedade democrática faça novas descobertas ampliando os espaços da conversação, gerando novos e úteis discursos. Este uso pragmático da linguagem tem também como finalidade um acordo público amplo, que atenda, cada vez mais, à diversidade, alcançando não mais a verdade de algum conceito, mas a justificações úteis em determinados contextos.

Partindo da linguagem, Rorty desenvolve sua crítica à epistemologia. Vemos que no neopragmatismo o conhecimento é relativizado, por ser entendido como um elemento contingente. A ideia de fundamentação do conhecimento é compreendida como um produto da escolha de metáforas perceptuais, ou seja, cada dado é escolhido de acordo com as demandas ou com o ambiente sociocultural ou com as conversações que se estabelecem para se chegar a um consenso, configurado sempre como provisório.

A recusa à epistemologia por parte do neopragmatismo tem, portanto, como objetivo a valorização de um conhecimento construído socialmente, transitório e contingente. Considera, conseqüentemente, desprezíveis as questões tradicionais da metafísica e da epistemologia, pois elas não têm utilidade social. Isso não significa que elas não tenham sentido, nem que se apoiem em pressupostos falsos. Sua recusa está simplesmente ligada ao fato de que o vocabulário da metafísica e da epistemologia não tem utilidade e função social, pois não corresponde às necessidades da realidade.

Conforme visto no decorrer deste trabalho, o uso da linguagem, assim como a crítica à epistemologia, desencadeou a percepção rortyana da filosofia

como política cultural. Compreender a filosofia sob esse viés permitiu a Rorty ressignificar o papel e a importância da filosofia no contexto político. A filosofia é pensada como uma disciplina comum, como qualquer outra; sua percepção de mundo comporia com outras disciplinas partes semelhantes e igualitárias de uma construção plural do mundo vivido, empenhando-se em edificar um pensamento embasado pela finitude dos homens e de sua imanência, rejeitando tudo aquilo que está além da experiência cotidiana e das práticas sociais.

No decorrer deste trabalho, mostramos que o pensamento neopragmático não se limitou a tratar da filosofia como política cultural. Vimos que Rorty propôs a relação entre a verdade e o progresso, vinculando aspectos cognitivos e sociais. Foi possível constatar que a questão em torno da busca da verdade é o primeiro passo em direção a esse progresso filosófico e moral, e é sempre direcionado e interligado com a noção de justificação. Esta interligação permite uma ampliação do conceito a uma esfera de prática social e não apenas epistêmica. O desdobramento que se segue permite um novo olhar a respeito do caráter pragmático desta justificação com vista ao progresso moral e filosófico.

No tocante ao progresso vimos que Rorty o entende enquanto avanço filosófico e moral, considerando o ser humano a partir das suas práticas sociais, em suas comunidades, em seus vocabulários. Entende-se que a busca da verdade se configura como progresso quando consegue se assumir enquanto uma compreensão melhor da realidade, propiciando um ambiente social de tolerância e solidariedade.

Para Rorty, a solidariedade está ligada aos conceitos de redescritção, humilhação e dor. O progresso humano, nesse sentido, equivale a um tornar-se cada vez mais sensível à dor do outro. É o encontrar-se ou imaginar-se em situações semelhantes ao diferente, o reconhecimento de que seres humanos são equivalentes em vulnerabilidade, que dispõe um indivíduo à relação

amigável com o outro. A solidariedade deve ser procurada através da criação de narrativas sociais que evitem a humilhação do outro, e isto se faz mediante a inclusão, processo no qual o outro deixaria de ser outro e passaria a ser um de nós. Neste processo, o contato com o outro, não presente fisicamente, se dá através da etnografia, do jornalismo, de documentários e, principalmente, da literatura.

Esta proposta de progresso assumida por Rorty visa ao aprofundamento da democracia liberal, com a esperança de gerar um espaço de respeito, reconhecimento e convívio com a diferença, isto é, diferenças de raça, cultura, sexo, orientação sexual, nível socioeconômico, organização política, etc. superando todo tipo de diferença resultante de opressão política, exploração econômica ou discriminação de qualquer natureza.

Isso nos faz acreditar que os horizontes da investigação não são nem lineares e nem estáticos, tampouco seguem uma direção fixa, mas se modificam de acordo com o contexto em que ela se dá. Assim, apreender o nosso tempo pelo pensamento, compreendendo a nossa contingência, e não se limitar aos vocabulários padronizados permite que se alcance progresso filosófico e moral. Esta esperança de um *novo mundo*, uma *nova perspectiva*, faz com que a verdade mediante a justificação tenha sentido não apenas em um âmbito acadêmico, ou em uma roda de filósofos, mas na própria comunidade, para as pessoas próximas a nós, que de alguma maneira também buscam compreender e solucionar os seus dilemas existenciais.

No tocante à relação entre a verdade e o progresso em Rorty, concluímos que o fato de não existir uma essência humana que faça todos os homens iguais, fomenta uma sociedade democrática baseada no pluralismo e na convivência com a diferença. O dilema ontológico passa a ser um dilema social: ao invés de perguntarmos *o que somos nós?*, passamos a perguntar: *quem somos nós?*, construindo assim uma identidade moral mais coerente e política.

Muda-se desta forma a concepção do sujeito social, bem como a estratégia política, adotando a conversação como proposta para mudança filosófica e moral. O progresso de um discurso, de uma prática social, embora pareça efêmero e irrelevante, é o que fará com que tenhamos mudanças em nossos ambientes sociais. Contudo, o progresso, em Rorty, não se configura como uma modificação de um sistema estrutural imposto socialmente. Ele é mais um trabalho realizado por acordos intersubjetivos, de forma que o que prevalece é o consenso.

Podemos dizer que Rorty não ofereceu garantias quanto ao sucesso de seu projeto de progresso filosófico e moral, não sabemos se tomado a sério, geraria uma cultura melhor do que esta na qual estamos. Rorty apenas apontou para o momento em que nos situamos, pois para ele, nem a Idade da Fé e nem a das Luzes podem ser recuperadas. Mesmo não sabendo hoje das implicações destas sugestões rortyanas, podemos dizer que ele nos ofereceu o que poucos filósofos conseguiram oferecer: uma sugestão de como as nossas vidas podem ser mudadas.

Muito além de se tratar de uma utopia, a proposta de Rorty instiga a pensarmos uma maneira diferente de perceber a construção do conhecimento e, conseqüentemente, do progresso moral e filosófico. Possibilita pensarmos que, talvez a função da filosofia deva ser repensada; permite considerarmos que talvez os romances, mais do que os tratados sobre a moral, são veículos úteis para o progresso moral; instiga a desconfiança nos discursos categóricos; compreende que não há um único portador de verdades, mas que existem enunciados que devem ser considerados por serem representativos, uma vez que estão vinculados a comunidades específicas; admoesta que não há nenhuma dignidade humana que não seja derivada da dignidade de alguma comunidade específica, ou seja, dignidade e direitos devem estar *a serviço* dos padrões culturais de cada grupo humano.

Vivemos em um contexto em que os dilemas apontados pelo neopragmatismo de Rorty e seus respectivos modos de explicação, sustentação e compreensão são passíveis de reflexão e uso em nosso cotidiano. Espera-se, assim, que este trabalho seja uma fonte de inspiração para novas redescritções de mundo, que vejam a filosofia como uma descrição possível para a solução de problemas concretos, reais, e a verdade compreendida não como um conceito abstrato, mas como uma justificação necessária à edificação e progresso de uma comunidade.

## REFERÊNCIAS

- ANDERY, M. A.; SÉRIO, T. P. **Sobre comportamento e cognição**. CEBRAP, Novos Estudos. São Paulo, n. 36, p. 109-121, julho 1993.
- BERNSTEIN, R. J. **Richard Rorty's Deep Humanism**. In: New Literary History, vol. 39, 2008, p. 13-27. Disponível em <<http://migre.me/kFp8R>>. Acesso em 15 jan. 2014.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Revista e atualizada no Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BORRADORI, G. **A filosofia americana: Conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, MacIntyre e Kuhn**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- BRUNER, Jerome. **O estudo adequado do homem: Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997, p. 5-9.
- DAZZANI, M. V. M. **Rorty & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DEWEY, J. Experiência e natureza. In: CIVITA, Vitor (Ed). **Dewey**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- GROSS, Neil. **Richard Rorty: the making of an American philosopher**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- GHIRALDELLI JR., P.; RORTY, R. **Ensaaios pragmatistas sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DPA, 2006.
- GHIRALDELLI JR., P. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- \_\_\_\_\_. A minha definição pragmatista de filosofia e o antigo antirrepresentacionismo. In: ARAÚJO, I. L. CASTRO, S. de. (orgs). **Ricard Rorty: filósofo da cultura**. Curitiba: Champagnat, 2008, p.75-90.
- HAACK, S. Vulgar pragmatism: an unedifying prospect. In: SAATKAMP Jr., H. J. **Rorty & pragmatism: the philosopher responds to his critics**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995, p. 126-147.
- HABERMAS, Jurgen. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. A virada pragmática de Richard Rorty. In: SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. Trad. org. José Crisóstomo de Souza. São Paulo: UNESP, 2005, p. 163-212.
- HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

- HUME, D. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Unicamp, 1995.
- KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.
- LAVINE, T. Z. America and contestations of modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: SAATKAMP Jr., H. J. **Rorty & pragmatism: the philosopher responds to his critics**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995, p. 37-49.
- LOPES, M. C. Richard Rorty e a tarefa de traduzir o nosso tempo em linguagem. In: ARAÚJO, I. L. CASTRO, S. de. (orgs). **Ricard Rorty: filósofo da cultura**. Curitiba: Champagnat, 2008, p. 195-212.
- LYOTARD, J. François. **O Pós-Moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MALACHOWSKI, A. **Richard Rorty**. London: Thousand Oaks Sage, 2002.
- NASCIMENTO, E. M. Magalhães do. O caráter não deweyano do “Dewey hipotético” de Rorty. **Revista Redescrições**, São Paulo, Ano 4, n. 2, 2013. Disponível em: < <http://migre.me/ihqFS> > Acesso em: 20 jan. 2014.
- OLIVEIRA, M. Araújo de. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. Contextualismo, pragmática universal e metafísica. **Veredas do Direito**. Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável. Belo Horizonte, n. 1-2, 2004, p.28.
- PEIRCE, C. S. **Semiótica e Filosofia**. São Paulo: Cultrix, 1972, p. 10-19.
- PINTO, P. R. M. Richard Rorty, arauto de uma nova visão de mundo. **Kriterion**, Belo Horizonte, v.48, n.116, July/Dec. 2007.
- POGREBINSCHI, Thamy. Será o neopragmatismo pragmatista? Interpelando Richard Rorty. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, n.74, p. 125-138, mar. 2006.
- PUTNAM, H. **Realism with human face**. Massachusetts: Harvard University Press, 1990.
- RAMBERG, B. **Richard Rorty**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2001. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>>. Acesso em: 20 fev. 2014.
- RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.
- \_\_\_\_\_. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Dom-Quixote, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

- \_\_\_\_\_. **Solidariedade ou Objetividade?** Trad. ANDERY, M. A.; SÉRIO, T. P. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, n. 36, p. 109-121, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Objetividad, relativismo y verdad**. Barcelona: Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo. Trad. P. Ghiraldelli Jr. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 3, n. 4, 1997. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn4\\_rorty\\_p.htm](http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn4_rorty_p.htm)>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- \_\_\_\_\_. Davidson Between Wittgenstein and Tarski. **Crítica**, Revista Hispano-americana de Filosofia, México, v. 30, n. 88, p. 49-71, 1998a.
- \_\_\_\_\_. **El giro lingüístico**. Barcelona: Paidós, 1998b.
- \_\_\_\_\_. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. In: PINTO, Paulo Roberto Margutti et al. (Orgs). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998c, p. 177-189.
- \_\_\_\_\_. **Sócrates, Nietzsche e a democracia**. São Paulo: UNESP, 1998d, p. 17-25.
- \_\_\_\_\_. **Pragmatismo**: a filosofia da criação e da mudança. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- \_\_\_\_\_. Universality and truth. In: BRANDOM, Robert (Ed.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- \_\_\_\_\_. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005a, p. 247-270.
- \_\_\_\_\_. Para emancipar a nossa cultura. In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005a, p. 85-100.
- \_\_\_\_\_. Realidade objetiva e comunidade humana. In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005a, p. 213-230.
- \_\_\_\_\_. Verdade, universalidade e política democrática. In: SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005a, p. 103-162.
- \_\_\_\_\_. Justiça como lealdade ampliada. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005b, p. 101-121.
- \_\_\_\_\_. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e progresso**. São Paulo: Manole, 2005d.

\_\_\_\_\_. **Contra os padrões, contra as oligarquias**: uma conversa com Richard Rorty. São Paulo: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. Autorretrato. In: MAUTNER, T. **Dicionário de filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 561-566.

\_\_\_\_\_. A filosofia sem salvação. **Folha de São Paulo**, São Paulo, s/p. Disponível em: < <http://migre.me/ieFhg> >. Acesso em: 19 mai. 2013.

RORTY, R.; NYSTROM, D.; UCKETT, K.; **Contra os padrões, contra as oligarquias**: uma conversa com Richard Rorty. São Paulo: Unesp, 2006a.

RORTY, R.; GHIRALDELLI JR., P. **Ensaio pragmatistas sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DPA, 2006b.

RORTY, R. VATTIMO, G. **O Futuro da Religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006c.

RORTY, R.; ENGEL, P. **Para que serve a verdade?** São Paulo: UNESP, 2008.

SARDINHA, M. L. de Souza. **Filosofia sem fundamentos**: uma leitura de Richard Rorty. 2009. 97 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

SOUZA, J. C. de. **Filosofia, racionalidade, democracia**: Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

TOLEDO JR., J. E. Cirne de. **Linguagem, contexto e razão**: Richard Rorty e a virada linguística. 2008. 174 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em <<http://migre.me/lvy5J>>. Acesso em 30 mar. 2013.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção "Os Pensadores").