

RORTY: ENTRE O ANALÍTICO E O EDIFICANTE

Gonçalo Armijos PALÁCIOS

(UFG)

RESUMO

Em **Philosophy and the Mirror of Nature** Richard Rorty propõe o abandono da filosofia tradicional, que denomina **confrontacional**, em favor de uma filosofia que não confronte um sujeito absoluto e um objeto absoluto, e que denomina **conversacional**. No presente artigo se faz uma avaliação favorável da crítica de Rorty à filosofia confrontacional mas se argumenta contra a possibilidade **real** de levar a cabo tal filosofia conversacional.

ABSTRACT

In **Philosophy and the Mirror of Nature** Richard Rorty proposes the abandonment of traditional philosophy, called by him **confrontational**, in favor of a philosophy that wouldn't confront an absolute subject and an absolute object. This article presents a sympathetic analysis of Rorty's criticism of this confrontational philosophy but argues against the real possibility of carrying on such a conversational philosophy.

1. Rorty e a Filosofia Analítica

Este trabalho pretende analisar teses centrais de **Philosophy and the Mirror of Nature*** (PMN para abreviar), do filósofo norte-americano Richard Rorty.

(*) Rorty, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton University Press, New Jersey, 1980. (Todos os números que aparecem depois das citações são das páginas de PMN, caso contrário será indicada a referência.)

O que é, em poucas palavras, **PMN**? **PMN** é uma crítica abrangente da filosofia tradicional que Rorty denomina “confrontacional”. “Confrontacional” é, para Rorty, a filosofia de inspiração cartesiana que opõe ou confronta um sujeito ahistórico (a mente) e um objeto igualmente ahistórico (o Mundo, o Ser, etc.), de cuja confrontação a verdade absoluta (ou verdades absolutas) é o resultado inevitável.

Esta obra propõe uma substituição desta filosofia confrontacional - que encontra seus outros grandes representantes em Locke, Kant, Husserl, o primeiro Wittgenstein - por uma filosofia não-confrontacional que não considere mais “a verdade”, como sua preocupação fundamental, e que ele chama de “edificante”.

O suporte de **PMN** é uma determinada tradição filosófica: a tradição analítica, e o itinerário que ela segue semelha, *mutatis mutandis*, o *Tractatus*: depois de subir pela escada da filosofia analítica, ela é jogada fora. Mas há também uma outra semelhança: **PMN** fala sobre o que não pode ser dito e faz o que não pode ser feito fala sobre verdades e o faz do jeito confrontacional. Vejamos o que ele diz na Introdução:

Este livro é uma visão geral de alguns dos mais recentes desenvolvimentos na filosofia, especialmente na filosofia analítica, desde o ponto de vista da revolução antikantiana e anticartesiana que acabo de descrever [do último Wittgenstein, Heidegger e Dewey]. O propósito deste livro é minar a confiança do leitor na “mente” como algo sobre o qual devemos ter uma visão “filosófica”, no “conhecimento” como algo sobre o qual deva haver uma “teoria” e que tem “fundamentos”, e na “filosofia” como tem sido concebida desde Kant. (**PMN**, p. 7.)

Esta obra de Rorty é, como o *Tractatus*, paradoxal: fala contra a verdade mas não é para propor uma outra no seu lugar, fala contra a filosofia confrontacional, mas não para confrontá-la. E, assim como o *Tractatus*, não oferece soluções positivas aos problemas da filosofia tradicional, mas “mostra” que esses são pseudo-problemas. **PMN** não é construtiva; também não é destrutiva; é “terapêutica”. É a terapia que nos permite jogar escada fora:

A terapia oferecida é, não obstante, parasitária com relação aos esforços construtivos dos mesmos filósofos analíticos cujo marco de referência estou tratando de pôr em questão. (p. 7.)

Rorty quer abandonar tanto a filosofia tradicional quanto a filosofia analítica porque considera que as duas possuem uma coisa em comum: ambas são fundacionais. A filosofia é fundacional na medida em que procura um ponto de apoio absoluto, ahistórico, para atingir resultados igualmente absolutos e definitivos: a verdade absoluta, leis absolutas e eternas, etc. Verdades e leis que não dependem da historicidade e a falibilidade humanas.

Diz Rorty:

Como eu o vejo, o tipo de filosofia que se origina em Russell e Frege é, como a fenomenologia husserliana clássica, simplesmente uma tentativa a mais para pôr a filosofia na posição em que Kant quis tê-la - aquela de julgar outras áreas da cultura sobre a base do seu conhecimento especial dos "fundamentos" destas áreas. A filosofia "analítica" é uma variante a mais da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente por conceber as representações como lingüísticas ao invés de mentais, e a filosofia da linguagem e não a "crítica transcendental" ou a psicologia como a disciplina que exhibe os "fundamentos da linguagem"... [A] filosofia analítica ainda está comprometida com a construção de um marco permanente, neutral para a pesquisa, e assim para o resto da cultura. (p. 8).

Tanto a filosofia de inspiração cartesiana e kantiana, quanto filosofia analítica, que pretensamente rompe com os legados da filosofia tradicional, procuram a pedra filosofal, um ponto de apoio absoluto a partir do qual possam determinar, de uma vez e para sempre, tudo. Isto é: o método correto de pesquisa, a essência do conhecimento, o que pode e não se pode conhecer, etc. Em poucas palavras, a visão tradicional da filosofia tem a pretensão de ter respostas definitivas para tudo, e se percebe a si mesma como estando em condições de determinar, desde o alto,

desde uma posição privilegiada, o que é que cada uma das ciências deve ou não fazer, deve ou não esperar. A filosofia tradicional e a filosofia analítica comungam nesta atitude pretenciosa. Contra esta pretensão é que Rorty quer argumentar.

A idéia mesma de "filosofia" como algo distinto de "ciência" faria pouco sentido sem a afirmação cartesiana de que pelo fato de voltar-nos para o nosso interior poderíamos encontrar a verdade inelutável, e a afirmação kantiana de que esta verdade impõe limites sobre os resultados possíveis da pesquisa empírica. A noção de que pode haver uma coisa semelhante como "fundamentos do conhecimento" (todo conhecimento - em cada área, passada, presente, e futura) ou uma "teoria da representação", em vocabulários familiares e em aqueles ainda nem sonhados, depende da pressuposição de que existe tal coação a priori. (p. 9.)

Contra esta visão absolutista e dicotômica (já que concebe o conhecimento como uma "transação entre o 'sujeito cognoscente' e a 'realidade'"), Rorty defende uma visão historicista da filosofia. E nesta ahistoricidade também coincidem a filosofia tradicional e a filosofia analítica:

Uma maneira de ver como a filosofia analítica cabe dentro do padrão cartesiano-kantiano é ver a filosofia tradicional como uma tentativa de escapar da história - uma tentativa de encontrar condições não-históricas para qualquer desenvolvimento histórico possível. (p. 9.)

Rorty quer uma saída dessa visão ahistórica. Para fazê-lo procura desenvolver certos resultados da filosofia analítica, especialmente aqueles das filosofias de Wilfred Sellars e Quine.

O holismo e o pragmatismo comum a ambos filósofos, e que eles compartilham com o último Wittgenstein, são as linhas de pensamento dentro da filosofia analítica que eu quero estender. Eu argumento que se estendidas numa certa maneira elas nos permitem ver a verdade como, na frase de James, "aquilo que é melhor para se

acreditar", ao invés de vê-las como "representações exatas da realidade". (p. 10.)

O ataque à filosofia é feito em várias frentes. Um deles ocorre no terreno da teoria do conhecimento. A crítica aqui se centra em Kant, pois é nele que a teoria do conhecimento é concebida como "uma teoria distinta das ciências" por ser ela a que fornece seu "fundamento" (p. 132). Com Kant,

A filosofia se converte em "primária" não mais no sentido de "a mais alta" mas no sentido de "fundamental" (p. 132).

A filosofia é primária porque nos fornece uma visão exata da relação entre aquelas duas realidades: o sujeito e o objeto. A teoria do conhecimento, por sua vez, nos dirá como se dá essa relação entre o sujeito e os diversos objetos do saber: os objetos físicos, os objetos matemáticos, etc. Neste sentido a filosofia "primeira" passa a ser a teoria do conhecimento, e toda ciência dependerá dela para poder entender o tipo de relacionamento com seu objeto de estudo específico. A filosofia, uma vez mais, olha desde o alto, desde sua distante majestade.

Para Rorty, o conhecimento é uma ação que se esgota nela mesma. É uma prática que fornece, simultaneamente, os critérios da sua própria justificação. Para a filosofia tradicional, o conhecimento é uma relação que deve ter uma justificação extra-contextual. Aliás, dita justificação é mais do que extra-contextual, é ahistórica e, ainda mais, vale eternamente. Em poucas palavras, para a filosofia tradicional o conhecimento é uma relação com o mundo, para Rorty, conhecer o mundo é simplesmente lidar com ele.

Um aspecto central da crítica de Rorty à filosofia tradicional é seu tratamento do problema da certeza. Do grau de certeza que o "sujeito" possa ter do seu "objeto" dependerá o estatuto metafísico deste. Desta maneira a própria metafísica é dependente da teoria do conhecimento. Porém, a metafísica influi na própria teoria do conhecimento pois para explicar a idéia que temos de certos objetos serão postuladas certas faculdades

"superiores". Então, postula-se a relação entre certas realidades "superiores" e certas faculdades "superiores". Vejamos:

Se se assume que precisamos faculdades distintas para "captar" tais objetos diferentes como tijolos e números (assim como temos distintos órgãos sensíveis para cores e odores, então a descoberta da geometria parecerá a descoberta de uma nova faculdade chamada *noûs*. (p. 157.)

A metafísica, portanto, dará conta das diversas classes de realidades, umas superiores e outras inferiores, o que será espelhado na teoria do conhecimento, que dará conta das diversas faculdades que se relacionam com suas respectivas realidades. E isto, é claro, será complementado pela ontologia correspondente que dará conta das diferenças entre os entes matemáticos e os entes sensíveis, e pela semântica, que introduzirá a diferença entre verdades necessárias e contingentes. E daqui para uma teoria total, unitária e absoluta sobre o ser, há só um passo: a prioridade ontológica dos seres corresponderá à prioridade epistêmica das faculdades que os conhecem e que, por sua vez, corresponderá à superioridade semântica das verdades que exprimem as relações entre objetos e proposições.

Essa relação entre uma realidade humana e uma não humana é a que Rorty confronta. A certeza não é para ele o resultado da relação entre uma certa faculdade e um certo objeto não humano, ahistórico, etc., mas

(...) será uma questão de conversação entre pessoas, ao invés de uma questão de interação com uma realidade não humana. (p. 157)

Ao modificar nossa visão do conhecimento, modificaremos o resto das nossas concepções, as semânticas, as metafísicas, etc. Já que, segundo pensa Rorty:

(...) não deveremos ver uma diferença em espécie entre verdades "necessárias" e "contingentes". No máximo, deveremos ver diferenças em grau de dificuldade nas objeções a nossas crenças (p. 157.)

A teoria do conhecimento tradicional procura um fundamento que nos obrigue, nos cause a “ver” com o “olho da mente” a verdade indubitável. A consequência disso é o fim de toda argumentação, de toda pesquisa. A razão sente-se compelida a parar perante uma força superior a ela. É a verdade que se impõe para provocar na razão uma certeza apodíctica.

Para Rorty, pelo contrário, o conhecimento é o resultado de certa relação entre proposições, em cuja relação é justificado passar de umas para outras, e não o resultado de conceber “tanto o conhecimento quanto a justificação como relações privilegiadas com os objetos que essas proposições tratam” (p. 159). A consequência disto é esta.

Se pensamos do primeiro modo, não haverá necessidade de pararmos o potencial regresso infinito de proposições trazidas-em-defesa-de-outras-proposições. (p. 159.)

Ou seja, não haverá necessidade de parar a discussão, de dar por encerrado o processo de pesquisa. Desta maneira, o caminho da investigação fica aberto, existindo sempre a possibilidade de questionar os resultados alcançados, de procurar novas soluções e de formular novas teorias. Estas teorias, por sua vez, serão passíveis do mesmo processo argumentativo: estarão abertas a críticas, aparecerão teorias alternativas, e elas serão abandonadas ou fortalecidas. No segundo caso, as consequências, em palavras de Rorty, seriam estas:

Se concebemos o conhecimento do segundo modo, vamos querer passar das razões para as causas, da argumentação para a compulsão do objeto conhecido, para a situação na qual uma argumentação não só resultaria tola mas impossível, pois qualquer um tomado pelo objeto na maneira requerida seria incapaz de duvidar ou de ver uma alternativa. Chegar a esse ponto é alcançar os fundamentos do conhecimento. (p. 159.)

Chegar a este momento significa chegar ao fundo, à base mas também ao topo, ao limite. O momento em que somos tomados à força pelo objeto devemos render-nos a ele. O resultado

desse "ser atingido" é o conhecimento absoluto, eterno, definitivo, etc. A conseqüência que Rorty vê é que o conhecimento pára. Vou me permitir uma longa mas importante conclusão da argumentação de Rorty contra a filosofia entendida como epistemologia:

Descrever este desenvolvimento [da filosofia moderna] como uma seqüência linear é naturalmente simplista, mas talvez ajude a entender a metáfora dominante originária como sendo aquela de ter as nossas crenças determinadas ao serem trazidas para ficarem frente a frente com o objeto da crença (a figura geométrica que prova o teorema, por exemplo). O próximo estágio é pensar que entender como conhecer melhor é entender como melhorar a atividade de uma faculdade quase visual, o Espelho da Natureza, e, assim, conceber o conhecimento como uma reunião de representações exatas. Depois vem a idéia de que o modo como ter representações exatas consiste em encontrar, dentro do Espelho, uma classe privilegiada especial de representações tão compulsivas que a exatidão não possa ser duvidada. Estes fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento, e a disciplina que nos dirige até eles a teoria do conhecimento - será o fundamento da cultura. (p. 163.)

O desenvolvimento que Rorty descreve é o que se origina em Descartes e culmina com Kant. Descartes é responsável por ter voltado o Olho da Mente, das representações confusas, para as representações claras e distintas, Locke por ter orientado o Olho da Mente para fora, para as impressões sensíveis (p. 159). Nos dois casos, o sujeito é compelido por objetos, ora internos, ora externos. Kant supera, e junta, seus predecessores inventando as formas a priori da sensibilidade e os conceitos puros do entendimento. Nesta síntese nós somos **compelidos** a conhecer, não mais por objetos internos ou externos, mas por proposições, através da unidade sintética dos juízos a priori (p. 160).

Segundo Rorty, a reação anti-hegeliana que leva ao neokantismo chega a conceber o conhecimento não já como

confrontação mas como conversação. Porém, tal conversação ainda nos leva a resultados definitivos, nos leva ao fundo das coisas. Nesta nova visão concebe-se a filosofia como, em palavras de Rorty:

(...) a disciplina que toma como seu estudo os aspectos "formais" ou "estruturais" das nossas crenças, e que examinando-os o filósofo serve a função cultural de manter as outras disciplinas honestas, limitando suas afirmações àquilo que pode ser "fundamentado" com propriedade. (p. 162.)

A tarefa que Rorty se propõe é a de levar adiante esta concepção não-confrontacional dos neo-kantianos. Vejamos o que ele mesmo diz:

O consenso neo-kantiano aparece assim como o produto final de um anelo original de substituir a confrontação pela conversação como o determinante da nossa crença. (p. 163)

Mas o que Rorty pretende é não só substituir confrontação por conversação, mas abandonar a visão da filosofia-como-epistemologia, esquecer a representação como a imagem que melhor representa o fenômeno do conhecimento e, conseqüentemente, jogar o Espelho fora. Na terceira parte de PMN ele se propõe mostrar:

(...) como as coisas aparecem se a conversação é considerada suficiente e a procura por confrontação abandonada, e se o conhecimento não é concebido como representações no Espelho da Natureza. (163-4).

Noutro lugar** eu tive a oportunidade de desenvolver criticamente e em detalhe o que é que Rorty entende por conversação. Aqui eu procurarei fazer uma síntese tanto da posição de Rorty quanto das minhas críticas.

(**) "Filosofia Tradicional vs. Neopragmatismo", in: *Ciências Humanas em Revista*, v. 1. nº 2, pp. 123-137, jul/dez 1990.

2. Confrontação vs. conversação

A meta principal da filosofia tradicional é a **Verdade**, assim, com maiúscula. Na proposta de Rorty, já que a filosofia deixa de ser confrontacional, não só se abandona esta meta, mas se abandonam quaisquer metas. Ele propõe um novo tipo de racionalidade, uma em que ser racional significa se abster de fazer epistemologia (p. 318). A conversação não vai ter metas. Vejamos por quê:

Não conversamos porque temos uma meta, mas porque a conversação socrática é uma atividade que é seu próprio fim. (*Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, p. 172)

Eu acho esta proposta extremamente inquietante, especialmente por vir de um pragmatista. Com efeito, se cada coisa que fazemos a fazemos com um fim prático, qual poderia ser o fim de falar por falar, isto é, engajar-nos numa prática em que o nosso objetivo não é outro além da própria fala? Ser racional, tem dito Rorty, é “estar disposto a pegar o jargão do interlocutor em lugar de traduzi-lo para o nosso”.

Mas disto resulta que a filosofia é, talvez, a única atividade que não possui finalidade alguma. Ora, este resultado é estranho vindo da proposta de um pragmatista.

Uma coisa, certamente, é rejeitar a **Verdade** como fim último da filosofia, mas outra é dizer que como não há **Verdade** não há meta qualquer a ser seguida. Há um claro *non sequitur* entre uma afirmação e outra.

3. A esperança irrealista de deixar a pesquisa de fora

Apesar de estarmos determinados pela linguagem e a teoria nos nossos esforços epistêmicos, nosso conhecimento do mundo não pode parar no nível conversacional que Rorty propõe, pois, desde que não há um critério global para dividir entre “níveis de pesquisa” e “níveis conversacionais de comunicação”, nossas lutas por atingir verdades específicas se projetam elas mesmas em

níveis subseqüentes de pesquisa e comunicação. Portanto, a confrontação prática com a natureza tende a ser restaurada espontaneamente em qualquer nível de discussão em que nós possamos escolher engajar-nos.

4. Conversação e coerentismo social

Mas a insistência na parte de Rorty nesta conversação não-epistêmica dá lugar para que suas idéias sobre o conhecimento e a verdade sejam interpretadas como uma forma de coerentismo. E é esta, também, a interpretação de Jaegwon Kim:

Mas a própria visão de Rorty não é nenhuma das formas comuns de, 'coerentismo social'. Pois o tipo de coerentismo que Rorty procura não é o coerentismo interno do sistema de crenças de um indivíduo, é a coerência entre uma crença dada ou uma afirmação de conhecimento com as crenças e as práticas coletivas de uma comunidade epistêmica a que a pessoa pertence. Isso é 'coerentismo social'. ("Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 10, Oct. 1980, pp. 588-97, p. 593.)

Mas contra este coerentismo social podemos trazer a objeção intuitiva de que um homem poderia estar certo em afirmar que muito do que forma parte das práticas e crenças sociais está errado ou é falso. Do fato de não podermos estar certos de maneira absoluta (por não possuímos a verdade absoluta) não se segue que não possamos estar absolutamente errados! O que Rorty tem feito é mostrar que a concepção Filosófica do conhecimento (como uma relação entre uma realidade não-humana e as nossas idéias) está errada, não que outras concepções de conhecimento baseadas nessa mesma relação devam também estar equivocadas.

5. As legislações metafisológicas de Rorty

Rorty dá a impressão de estar legislando, desde a metafisologia, normas válidas para qualquer jogo de linguagem

(especialmente quando se trata do problema da verdade). Mas ainda parece ilegítimo extrapolar desde aquilo que se diz que a filosofia não pode fazer para o resto das atividades humanas. Kim cita uma passagem de PMN onde Rorty diz:

Devemos jogar fora a noção de correspondência tanto para orações como para pensamentos, e ser as orações como conectadas com outras orações e não com o mundo. (Em PMN, p. 371-2, em Kim, p. 596.)

Devido a que não podemos livrar-nos de representações e correspondências de uma vez e para sempre, e devido a que não podemos pôr uma linha divisória entre o nível em que as representações e as correspondências estão permitidas e o metanível em que não estão, Kim está certo em manter:

Se da linguagem na qual o discurso filosófico deve ser levado a cabo é retirada sua função representacional, então nessa linguagem será impossível fazer qualquer afirmação ou apresentar quaisquer opiniões. Isto faz impossível a filosofia sistemática. Mas não está claro como qualquer atividade cognitiva possa ser levada a efeito numa linguagem na qual nenhuma opinião possa ser exprimida. Será que numa tal linguagem é possível articular se quaisquer questões? Podem ser expressados pensamentos ou anelos nela? Pode ser comunicada alguma exclamação? Tudo isto não pressupõe a função assertiva da linguagem? (Ibid. p. 596)

Kim parece claramente estar certo ao dizer que, como consequência, “não só o discurso filosófico mas todos os discursos, incluindo o discurso científico tornam-se não-assertóricos e não-representacionais. A linguagem em geral, não só a linguagem filosófica, torna-se não-representativa. A verdade e o conhecimento na ciência, também, [se convertem em] matérias de prática e aprovação social, [e deixam de ser] representação. A ciência também deve cessar de ser pesquisa e converter se em conversação” (Ibid. p. 597) Esta conclusão pode ser derivada do esforço excessivo que Rorty coloca no seu projeto de substituir a confrontação com a conversação. O problema é que uma coisa é

rejeitar a visão tradicional que confronta a **mente** com uma **realidade absoluta**, e outra desconhecer que, como seres humanos engajados **individual e socialmente** na luta básica pela subsistência, estamos confrontando nossas crenças com a natureza ou com os outros. Portanto, apesar da rejeição de Rorty ser a rejeição de um confronto metafísico com uma realidade absoluta, a rejeição de tal confronto ultrapassa seu âmbito e atinge o resto das atividades humanas onde o confronto social e o confronto com a natureza de fato acontecem. E isto é um resultado necessário do que Rorty tem dito, pois ele não pode dar um critério global para dividir a filosofia do que não é filosofia. Fazê-lo implicaria que ele, como filósofo, está numa posição privilegiada para dar o critério para fazer tal divisão, e isto é exatamente o que Rorty ardentemente evita. Em resumo, Rorty está falando sobre a confrontação da **Mente e a Natureza**, mas, de alguma maneira, o que ele diz parece aplicar-se também - ou pode interpretar-se como estendendo-se - à confrontação dos **homens e a natureza-mais-a-sociedade**.

6. O “behaviorismo epistemológico” de Rorty

De acordo a Rorty:

Explicar a racionalidade e a autoridade epistêmica com referência ao que a **sociedade nos deixa dizer**, ao invés de explicar esta pela primeira, é a essência do que eu devo chamar “behaviorismo epistemológico”, uma atitude comum a Dewey e a Wittgenstein. (p. 174, minha ênfase.)

Aparentemente é assim como Rorty deixa entrar o historicismo. Mas não está claro se ele está falando sobre **condições históricas reais**, pois ele não quer dizer que o que dizemos está determinado ou condicionado pela sociedade, mas que o que já pensamos **pode ou não pode ser permitido** pela sociedade. Não está realmente claro se “permitido” deve ser tomado como o resultado de uma prévia determinação do que pensamos, ou se pensamos o que pensamos e depois, subseqüentemente, somos informados pela sociedade se estamos permitidos em pensar isso ou não.

Há um perigo nesta posição, pois ela de alguma maneira se rende a uma versão transvestida de subjetivismo, um subjetivismo social, já que a verdade, então, dependerá do que é acreditado na sociedade, e isto usualmente está determinado por um número variado de fatores que levam às pessoas a acreditarem o que não é verdade. Assim, se por razões históricas somos levados a acreditar que a terra é chata, então podemos dizer: isto é, no máximo, o que a sociedade nos permite pensar. Rorty parece - talvez sem querer - estar deixando a porta aberta para um conservadorismo epistemológico, pois nós não queremos simplesmente trocar de paradigmas, nós queremos dizer que a teoria de que a terra não é chata mas redonda, é verdadeira. (O problema, é claro, não é que para dizer este último usamos termos apreendidos na sociedade, mas que o que dizemos ao usar esses termos pode ou não ser permitido pela sociedade.) Este "nos permite dizer", na passagem de Rorty, soa muito problemático.

Este subjetivismo torna-se claro pelo que diz depois:

Esta última questão se reduz a: Podemos tratar o estudo da "natureza do conhecimento humano" simplesmente como o estudo de certas maneiras nas quais os seres humanos interagem, ou ele requer um fundamento ontológico (envolvendo algum modo especificamente filosófico de descrever os seres humanos)? (p. 175)

Ora, este é um falso dilema, pois ainda restam outras possibilidades a serem consideradas. Não parece necessário que se o homem não pode fundamentar o conhecimento incorrigivelmente, então ele deva contentar-se com descrições do comportamento humano. Rorty está deslocando o problema do conhecimento da natureza e a sociedade para circunscrevê-lo no sujeito. A interação que ele tem em mente parece que ocorre entre intelectuais falantes, e não uma interação entre os próprios homens e a natureza ou entre **homens sociais** e a natureza

Como eu vejo o problema, o fato de não precisarmos da noção Filosófica de "objetividade" não significa que devamos parar de falar com sentido comum sobre a realidade nem, conseqüentemente, que devamos parar de preocupar-nos com a

verdade dos nossos pensamentos e noções. Ainda devemos viver nossas vidas sabendo ou, pelo menos, esperando que a maioria das nossas crenças sejam verdadeiras. Rorty, claro está, concordaria com isto. O problema é como parar de projetarmos os assuntos semânticos de todos os dias no metanível da “conversação” rortiana.

7. Práxis humana, contextualidade e conversação

Quando Rorty está falando do nosso comércio diário com o mundo ele, sem dúvida, enfatiza a importância da práxis e a contextualidade. Mas quando introduz a noção de “conversação”, pelo menos como eu o interpreto, ele de algum modo deixa um vazio entre a práxis humana e a conversação. Pois parece que não há um vínculo que conecte os dois. A minha posição é dizer que se aquela conversação toma vôo, só poderia fazê-lo como uma projeção de nossos interesses e motivações práticos. Mantenho que se nossos interesses e motivações são projetados no que aparece como um nível diferente, o nível da conversação rortiana, então nossas preocupações de conhecimento e verdade são também projetados com aqueles interesses e motivações. Se Rorty não está afirmando o que eu acho que está, bem para ele, pois seria muito difícil, desde uma posição declaradamente pragmatista, explicar como, neste processo de ir do nível básico das preocupações humanas ao metanível da conversação, a verdade se separa, como se separam os foguetes impulsores das naves espaciais depois que estas alcançam a altitude desejada. No entanto, no caso das naves espaciais, os foguetes se separam **depois** que ela atinge certa altitude, e, portanto, a posição da nave pressupõe o êxito do trabalho prévio dos foguetes. Na visão de Rorty, pelo contrário, nós decolamos do nível da pesquisa, não pelo êxito dos resultados neste nível isto é, não pelas **verdades obtidas** visando fins específicos, mas por uma outra coisa. Nesta decolagem ao metanível da conversação, portanto, a práxis - e por extensão a verdade - não são pressupostas nem incorporadas. Que tal se nossa conversação é a continuação de uma conversação iniciada dentro da Física? Não nos pede Rorty que “deixemos o caminho da

pesquisa aberto”? Como pode ele saber antecipadamente que ao abandonarmos o caminho aberto numa conversação iniciada, por exemplo, na Física, terminamos falando **Filosoficamente** sobre a Verdade?

Nós não estamos fadados a, cada vez que saímos de um campo de discussão, entrar no campo da **Filosofia** tradicional. Poderíamos sair de uma discussão da física e pular para um metanível onde se conservem certas questões e preocupações do nível anterior. (O que, aliás, é obvio pois, então, por que mudar de nível e não simplesmente de assunto?)

Contra isto Rorty poderia dizer que não podemos deixar o caminho da pesquisa aberto enquanto **conversamos**, já que **conversação não é investigação**. Mas isto não bastaria pois, então, se **devemos** deixar o caminho da investigação aberto, por que deveríamos deixar o caminho da conversação **fechado** para certos assuntos, a saber: **verdade, conhecimento, etc.**, e aberto para outros?

8. A práxis humana: deixada fora da conversação de Rorty?

A seguinte passagem apóia a minha interpretação de que pela maneira em que Rorty concebe a conversação ele está deixando de lado o problema básico do pragmatismo, a práxis humana, e abandonando o problema da verdade como um mero problema metafísico. O fato de que Platão, Descartes e Kant produziram teorias filosóficas sobre o conhecimento e a verdade não significa que a verdade e o conhecimento sejam problemas **Filosóficos**, em primeiro lugar, nem significa, em segundo lugar, que o problema da verdade e o conhecimento sejam **originariamente** problemas filosóficos - no sentido de serem problemas próprios ou exclusivos da filosofia. O que significa é que nos podemos bagunçar as coisas quando tratamos de separar os problemas do conhecimento e a verdade da práxis e transportá-los ao supranível da perfeição e a certeza imaculada. Mas não vejo necessário manter que, pelo fato de um problema ter sido escurecido pela filosofia, devamos **filosoficamente** decretar que não há nenhum problema da verdade e do conhecimento Rorty diz:

Deveremos interpretar 'S sabe que p' (ou 'S sabe não-inferencialmente que p', ou 'S acredita incorrigivelmente que p', ou 'o conhecimento de S sobre p é certo') como uma observação sobre o estatuto das teses de S entre seus pares, ou deveremos interpretá-lo como uma observação sobre a relação entre sujeito e objeto, entre a natureza e seu espelho? (p. 175)

Parece-me que isto é passível da mesma crítica que aquela trazida por Moore contra aqueles que tentavam definir "bem".

Assim, por analogia, podemos dizer: "Seus pares concordam com S sobre p, mas ... é p realmente verdadeiro?" Pois a questão não é saber qual é a estima que um sujeito S goza entre seus pares, mas se S, independentemente do que é que seus pares pensam sobre ele, está de fato certo. Aceitar o primeiro significaria fazer da filosofia e da ciência uma questão de sondagens de opinião. Transformar a filosofia em estatística teórica não é superar concepção tradicional de filosofia, é simplesmente tornar a filosofia chata. Que conseqüências realmente importantes poderiam derivar-se daquela conversação?

Rorty está propondo um falso dilema, pois nós não queremos dizer: "Colombo estava errado porque seus pares riam dele", nós queremos dizer: "Colombo estava certo apesar de que o mundo inteiro ria dele", e não por dizer isto sofremos uma recaída na visão do conhecimento como espelho da natureza. Nem todo metanível conversacional deve produzir resultados definitivos, mas isto não significa que devamos evitar a procura de resultados definitivos de uma vez e para sempre.

9. Práxis e verdade

Rorty continua a última passagem citada assim:

A primeira alternativa leva a uma visão pragmática da verdade e a um enfoque terapêutico da ontologia (no qual a filosofia pode corrigir disputas sem assunto entre o senso comum e a ciência, mas não pode contribuir com

argumentos próprios em favor da existência ou inexistência de algo). (p. 175)

Mas como pode esta ser uma visão pragmática da verdade se não há, positivamente, conseqüências práticas a serem obtidas de uma conversação que, desde o início, se reconhece que não irá alcançar resultados definitivos? Não é uma visão pragmática da verdade a que Rorty está propondo, pois a Praxis há muito sumiu do seu programa. É, pelo contrário, uma visão metateórica que esconde uma concepção de filosofia com a qual declaradamente Rorty rompeu e, portanto, se supõe que não a pode defender, pois é desde uma posição privilegiada que seu filósofo deve "corrigir disputas sem assunto entre o senso comum e a ciência". Ora, coerente com seu não-fundacionalismo, Rorty não fundamentou em lugar nenhum a possibilidade de existência de tal posição privilegiada. De fato, o que se segue do seu discurso é precisamente o contrário, que filósofo nenhum pode atribuir-se o direito de dizer aos outros que devem ou não devem fazer. Como assim o filósofo de Rorty está nessa posição privilegiada? Para saber que tais discussões não têm assunto ele deve estar em condições de saber melhor que os outros, e este é precisamente o papel que Rorty negou ao filósofo. Não disse ele antes que o filósofo devia descer da torre de marfim que lhe permitia observar a verdade desde o alto? Ora, que tem o filósofo rortiano que o homem da rua e o cientista comum não têm?

Rorty está considerando o senso comum de uma maneira mooreana muito suspeita, como um critério final. Seja como for, a experiência nos conta uma história diferente sobre o senso comum, pois se alguém não tem boa fama entre seus pares por ter dito - como de fato eu ouvi - que a Aids não existe por não ser uma doença definida, e com uma causa específica mas um complexo de doenças, nós ainda podemos perguntar: mas é possível que isso seja verdade? A verdade é que nós não queremos saber como as teorias das pessoas aparecem nas considerações de outras, mas se o que elas afirmam é verdade ou não. Um pragmatista poderia perfeitamente ver nas teorias uma noção de verdade similar às que existem na vida comum, e não um produto de uma intervenção

ilícita da filosofia ao inventar uma noção nunca vista pelo homem da rua. O homem da rua quer saber, por exemplo, como se chega mais rápido ao seu serviço. E se lhe indicam um determinado caminho ele pode perguntar-se “será isso verdade?”.

Às vezes dá a impressão de que Rorty está propondo uma variação da falácia de apelo à maioria. Rorty não tem superado o problema moderno da “objetividade”, no seu lugar ele tem recaído numa versão de subjetivismo relativista, na versão segundo a qual a verdade é relativa a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos. Por isso é paradoxal que ele diga:

Behaviorismo epistemológico (que poderia ser chamado simplesmente de “pragmatismo” se não fosse este termo um pouco sobrecarregado) nada tem a ver com Watson o com Ryle. Melhor, é a afirmação de que a filosofia não terá nada mais a oferecer que o senso comum (suplementado pela biologia, história, etc.) sobre o conhecimento e a verdade. (Ibid., p. 176, minha ênfase.)

Isto é paradoxal na medida em que o senso comum, como foi argumentado, se preocupa sim em saber como as coisas são e não simplesmente com as opiniões das pessoas; isso vale a fortiori se aumentamos “suplementado pela biologia, história, etc.”, pois queremos ver como as coisas são independentemente de gostos e desgostos, preconceitos e interesses grupais e pessoais.

10. Uma conseqüência: a verdade por assentimento geral

Rorty parece que exige do filósofo que pare de procurar A Verdade para procurar por verdades. Mas isso é aparente pois o que ele pede equivale a procurar As Verdades no interior de uma determinada comunidade, e dentro de um determinado período. Ele proíbe o filósofo de procurar absolutos absolutos para procurar absolutos relativos. Mas o que perdemos são as verdades que foram historicamente obtidas. A filosofia tradicional queria verdades unanimemente universais, Rorty esta procurando por aquilo em que

unanimemente concordamos. Rorty muda, no metanível da conversação, da questão “como são as coisas” para a questão “o que é que achamos sobre as coisas”, e se conforma com a segunda. Não haveria problema nisto se Rorty nos fornecesse o critério para dividir os dois níveis no entanto, é a sua própria posição que impede que o faça, pois para isso deveria adiantar argumentos filosóficos que sejam válidos **Filosoficamente**.

Assim, somos abandonados não só numa nova forma de relativismo subjetivo mas uma mistura de ceticismo radical e radicalismo agnóstico.

Se Descartes não estava justificado em pensar (supostamente a priori) que ele podia ficar por fora de tudo e procurar um fundamento absoluto para o conhecimento, Rorty não está justificado em pensar a priori que não podemos superar nossas limitações e o relativismo da nossa condição humana - isto é, que não podemos arrumar o navio de Neurath no meio do oceano.

A experiência mostra, pelo contrário, que quando as pessoas se juntam para discutir o que é que a maioria acredita, a intenção não é simplesmente saber isso, mas ver se o que a maioria pensa é verdadeiro, falso, correto, incorreto, desastroso, conveniente, etc.

11. Um paradoxo

Rorty nos permite falar sobre, digamos, mudanças sociais, desde dentro da nossa situação contextual. Mas, muito estranhamente, parece que conversacionalmente nós não deveríamos engajar-nos neste tipo de disputa, pois no nível conversacional nós não estamos interessados em investigação e, portanto, na verdade. Assim, mesmo se intracontextualmente ele nos permite discutir a conveniência ou não de uma mudança social, e conseqüentemente **confrontar-nos** com a realidade social que nos circunda, não podemos continuar nesta atitude confrontacional uma vez que estejamos **conversando** com outros **sobre** mudança social. **Neste** sentido, então, se o vemos desde o nível conversacional, a posição de Rorty torna ociosa a discussão sobre mudança social.

Ora, uma discussão pode tornar-se ociosa ou banal quando o assunto em questão é banal. Sendo assim, o problema da mudança social aparece, desde o ponto de vista conversacional, como uma questão banal. Se o caso for este, a posição de Rorty leva-nos à possibilidade de considerar a luta por idéias sociais um assunto banal, ou irracional, ou, para dizê-lo de uma maneira elegante, não-filosófico (se tudo isto for considerado, repito, no metanível conversacional).

Acontece que as pessoas lutam e morrem por suas idéias porque, muitas vezes, elas **devem** fazê-lo, e estão **certas** em fazê-lo. Naturalmente, Rorty admitiria tudo isto, partindo, agora, do suposto de estarmos falando no nível não-conversacional. Ora, parece que se segue de tudo isto que, desde um ponto de vista conversacional, deveríamos ver a violência social justa com uma atitude **não-comprometida**, pois aqueles encapsulados nesta conversação adotarão certo tipo de cinismo social, separando-se eles próprios, não teoricamente só, mas existencial e humanamente, dos problemas do seu próprio mundo, isto é, separando-se de comportamentos humanos que são, aliás, próprios aos humanos! Por outro lado, para afastar-nos por algum tempo dos problemas mundanos não precisamos entrar no metanível conversacional de Rorty: simplesmente o fazemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KIM, J. "Rorty on the Possibility of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 10, Oct. 1980, pp. 588-97, p. 593.

RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, p. 172)

_____. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1980.