



## A REVITALIZAÇÃO DO PRAGMATISMO AMERICANO NA DÉCADA DE 1970: A VIRADA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DE RICHARD RORTY.

---

Flávio oliveira<sup>1</sup>

**RESUMO:** O meu objetivo neste trabalho é qualificar o momento histórico de revitalização do pragmatismo americano na década de 1970. Richard Rorty é o nome de maior expressão quando se trata de pensarmos as bases sobre as quais essa renovação deveria acontecer, a saber, o holismo linguístico de Quine, Sellars e Davidson. O antifundacionalismo derivado da obra desses três filósofos abriu as portas para uma retomada vigorosa do pragmatismo, agora, no entanto, melhorado com o instrumental linguístico da filosofia pós-analítica. Sem qualquer concessão aos problemas epistemológicos inerentes ao conceito de “experiência” (cerne do pragmatismo clássico), o novo pragmatismo toma a “linguagem” em sua função estruturante. “Experiência” e “linguagem” são, portanto, os conceitos chave dessa história.

**Palavras-chave:** Richard Rorty; Pragmatismo; Filosofia Pós-analítica.

**ABSTRACT:** My aim in this paper is to qualify the historical moment of revival of the American pragmatism in the 1970s. Richard Rorty is the name of greater expression when the question is to think the bases upon which this revival should happen, namely, Quine’s, Sellars’ and Davidson’s linguistic holism. The antifoundationalism which streams from the work of these three philosophers opened the door for a vigorous resumption of pragmatism, now, however, improved with the elements of the post-analytic philosophy of language. Without any concession to the epistemological problems intrinsic in the concept of “experience” (the hard core of classical pragmatism) the new pragmatism takes “language” in its structuring function. “Experience” and “language” are therefore the key concepts of this history.

**Keywords:** Richard Rorty; Pragmatism; Post-analytic Philosophy

O período da Segunda Guerra Mundial representou um forte impulso de profissionalização da filosofia americana, em grande parte levado adiante pelo positivismo lógico: imigrantes austríacos e germânicos, fugindo do nazismo, trouxeram para a cena filosófica americana um desígnio de rigor, precisão, pureza e seriedade (WEST, 1989). Projeto que se contrapunha à cena intelectual americana vigente até então, cujo elenco principal era formado pelos adeptos do pragmatismo. As implicações antiprofissionais do pragmatismo foram, sem dúvida, causa mais que suficiente para esse movimento de fascinação pela lógica e um desejo irrestrito de definição profissional da filosofia em relação às matemáticas e às ciências naturais (RORTY, 1999, p. 120).

A esse fenômeno deve-se acrescentar a falta de coesão interna e a vocação multidisciplinar do pragmatismo. Uma “doutrina” que contém em si tantas ramificações que torna plausível a perspectiva que encara o pragmatismo, como desprovido de uma vocação de sistema. Uma infinidade de correntes que, muitas das vezes contraditórias entre si, encerravam suas convicções filosóficas em um viés antidualista e sublinhava o caráter profundamente social do empreendimento da pesquisa filosófica<sup>2</sup>.

Concomitante ao processo de difusão do pragmatismo pelo mundo ocorria sua crescente pluralização. Esta última condição era impeditiva de sua delimitação enquanto sistema ou movimento filosófico unificado. Como consequência disso, o pragmatismo foi colocado de lado pela tradição Frege-Russell da filosofia analítica e passou a ser visto por essa mesma tradição como anacrônico. “Entre os filósofos contemporâneos, o pragmatismo é usualmente olhado como um movimento filosófico ultrapassado – um movimento que floresceu nos primeiros anos deste século numa atmosfera bastante provinciana, e que agora foi ou refutado ou *aufgehoben*” (RORTY, 1999, p. 17).

---

2 Tal pluralismo inscreve-se nos distintos posicionamentos de Peirce (com propostas sobre lógica, semiótica e epistemologia), James (com um pendor afeito à psicologia e filosofia da religião) e Dewey (desdobrando-se sobre variadas áreas da filosofia e das ciências sociais) (RODRÍGUEZ, 2003). A este panorama podemos acrescentar o nome de F. C. S. Schiller, principal embaixador do pragmatismo na Inglaterra. Schiller defendia uma espécie de relativismo não cético, sustentando hipóteses de que o conhecimento é, sem exceções, resultado de interesses humanos específicos (WAAL, 2007, 82). Não podemos deixar de lado o estardalhaço provocado na Itália pelo movimento Leonardo nos primeiros anos do século XX, que, sob a liderança de Giovanni Papini, girava em torno da Revista Leonardo.

Como o caso dos grandes mitos da filosofia norte-americana, o interesse pela lógica adquiria um novo impulso desde Peirce. Não tardou para que aqueles filósofos imigrados encontrassem solo fértil nos departamentos de filosofia norte-americanos, lançando as bases do tão desejado novo programa de investigação, agora muito mais sólido, rigoroso, especializado e profissional do que aquele plural e politizado pragmatismo que se esvaecia. Julgando-se herdeiros de uma “inabalável certeza de operar sobre um campo estável no tempo e de contornos disciplinares bem delineados” (BORRADORI, 2003, p. 23), os filósofos imigrados (empregando técnicas rigorosas de argumentação e exposição, antes absorvidas pelo ímpeto de “esclarecimento lógico” do que na difusão de amplas visões de mundo) promoveram dois efeitos concomitantes: provocaram o “fim” da era pública e interdisciplinar da filosofia norte-americana e erigiram o chamado “Muro do Atlântico”: a fratura “analítico” e “continental”<sup>3</sup>.

O positivismo lógico era uma extensão da tradição empirista vienense<sup>4</sup>, o chamado “Círculo de Viena”. A doutrina do positivismo lógico era um desdobramento dos novos desenvolvimentos em física teórica e lógica simbólica. Uma de suas suposições básicas era o atomismo sentencial: a correlação de sentenças isoladas com suas possíveis confirmações empíricas. Seu objetivo diretor era a análise e clarificação de significados; e a unificação das ciências proporcionando uma descrição de seu modo de operação básico elucidando o papel fundante da lógica. Assim, a análise lógica das proposições e dos conceitos da ciência empírica dava corpo ao *novo método científico de filosofar*<sup>5</sup>. O maior efeito do positivismo lógico, nesse sentido, foi desviar a atenção para longe da consciência histórica e da reflexão social em direção ao formalismo lógico e abstração matemática (WEST, 1989).

---

3 Borradori, a respeito do “Muro do Atlântico”, diz que a insurgência do movimento analítico sobre o complexo da filosofia norte-americana causou, por um lado, um isolamento da filosofia com uma possível interação com a reflexão humanística; por outro lado, ocorreu um desvio de parte dos empenhos filosóficos para outras disciplinas: o ingresso da filosofia continental nos departamentos de Letras, principalmente. (BORRADORI, 2003).

4 A doutrina positivista-empirista do Círculo de Viena diferencia-se em um aspecto fundamental do empirismo moderno (notadamente John Locke e David Hume), a saber, o método da análise lógica. Orientação lógico-analítica inspirada pelos trabalhos de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. A vertente moderna do empirismo, por outro lado, era muito mais de tendência psicologizante.

5 O objetivo primordial da análise lógica é a *redução* dos conceitos e proposições: “[...] redução dos conceitos aos conceitos mais fundamentais e das proposições às proposições mais fundamentais” (BASTOS e CANDIOTTO, 2008, p. 75).

Um desvio, portanto, das questões próprias do pragmatismo.

Foi, contudo, operando sobre bases lógico-linguísticas que o pragmatismo fez-se respeitável novamente no cenário americano. Trata-se do pensamento “pós-analítico”, cuja principal consequência foi levada a termo por Richard Rorty com seu projeto de revitalização do pragmatismo. No que segue, partirei para uma apresentação sumária dos pressupostos básicos do pragmatismo clássico. Logo em seguida, tratarei do momento de retomada dos temas próprios do pragmatismo na década de 1970, o chamado neopragmatismo de Rorty.

### **O Pragmatismo Clássico**

O pragmatismo de William James não toma como certo que teorias científicas formam uma descrição correta da realidade, mas, antes, como ferramentas com as quais podemos manusear determinados fatos em pensamento, são modos de fazer funcionar aspectos do mundo dentro do fluxo de nossa experiência, ou como James mesmo diz: “são modos mentais de *adaptação* à realidade” (JAMES, 1979, p. 69). A verdade deve dar conta da “experiência” em seu sentido empírico radical, isto é, em sua dinamicidade, mutabilidade e funcionalidade. “A verdade não pode mais ser vista como uma reflexão distanciada acerca de um mundo já pronto, mas está agora relacionada à ação” (WAAL, 2007, p. 70).

Um ponto de suma importância para a teoria da verdade de James é que quando dizemos que uma ideia, pensamento ou proposição filosófica é verdadeira estamos, em realidade, introduzindo um novo fato no mundo. É nesse sentido que a verdade *acontece*. Uma ideia ou um fato é *verificado*, ou seja, tornamos um fato verdadeiro ao extrair dele consequências práticas e assim relacionando partes da experiência com outras partes em um processo transitório de concordância com a realidade (concordância no sentido de sermos guiados por entre a realidade; ampliarmos cada vez mais nossa capacidade de lidar com ela): “as conexões e transições [da experiência] vêm a nós passo a passo, em caráter progressivo, harmonioso, satisfatório. Essa função de direção agradável é o que entendemos por verificação de uma idéia” (JAMES, 1979, p. 73). Tomados em si mesmos, os fatos não são nem verdadeiros nem falsos. É só quando dizemos algo sobre esses fatos

é que lhes cabem ser falsos ou verdadeiros. James, dessa forma, vê o ato humano de atribuir veracidade a algum fato como um processo de *adição* àquele mesmo fato: “embora o fato teimoso que permanece seja o de que *há* um fluxo sensível, o que dele é *verdadeiro* parece de princípio a fim ser amplamente matéria de nossa própria criação” (JAMES, 1979, p. 93).

Nem tudo, porém, é adição subjetiva aos fatos. James pensa a verdade como uma facilitadora de *transições*. Sendo a experiência um contínuo fluxo, a função da verdade é mediar, casar as velhas opiniões com os fatos novos da experiência, de modo sempre a apresentar um quadro estável com o mínimo de rupturas e descontinuidades. A verdade, nesse sentido, é também fluida e, por isso, aberta à novidade. Uma ideia revolucionária (violentamente desorganizando nossas concepções antigas e assentadas) jamais seria aceita como verdadeira, fechando o espaço para a novidade. Ao contrário disso, para James, “a nova verdade é sempre um intermediário, um amaciador de transições. Casa a velha opinião ao novo fato, quase sempre para apresentar um mínimo de choque, um máximo de continuidade” (JAMES, 1979, p. 23). Experiências novas conduzem a mudanças nas verdades que temos. As verdades estabelecidas não são atemporais, mas transformam-se de acordo com as nossas novas experiências. Ao fim e ao cabo, a teoria pragmatista da verdade de James é uma radical afirmação da historicidade, no sentido que ela nos instiga à mediação constante entre passado e presente vislumbrando possibilidades de futuro. Mesmo que assente num empirismo radicalmente conduzido, a verdade no pragmatismo de James não se aparta de sua base humana cortada pela temporalidade.

Dessa forma, James ataca o princípio metafísico intelectualista de uma realidade transcendente que subjaz nossas experiências finitas. Para fazer frente a essas determinações, James promoveu um tipo de “pluralismo pragmático”, a ideia segundo a qual a verdade cresce dentro de todas as experiências finitas, experiências que se apoiam mutuamente, mas sem se apoiar em nada – transcendente ou eterno. Esse coerentismo incipiente (embora não desenvolvido) em James tem como fundo problemático o indivíduo imerso no fluxo da experiência. Seu objetivo ao opor-se à concepção intelectualista de verdade imutável é combater a ideia de realidade fixa enfatizando que o mundo em que vivemos é inacabado em sentido profundo (WAAL, 2007). “O mundo real, ao invés de ser completo ‘eternamente’,

como os monistas nos asseguram, pode ser eternamente incompleto, e em todos os tempos sujeito à adição ou capaz de perda” (JAMES, 1979, p. 59). James faz referência aqui ao nosso futuro ainda aberto. A tradição (nosso repertório de verdades mais antigas) é o princípio que nos serve de base para interpretar a realidade e modificá-la. Com isso, James nos impele a pensar que, antes que simplesmente representar a realidade, devemos agir nela, devemos transformá-la. “Para o racionalismo, a realidade já está pronta e completa desde toda a eternidade, enquanto para o pragmatismo está ainda sendo feita, e espera parte de seu aspecto do futuro” (JAMES, 1979, p. 93). Seu pragmatismo estriba-se numa concepção humanista da realidade como algo que deve ser constantemente interpretada, o que significa mediar passado e presente de modo a ampliar nossas possibilidades de futuro. Nesse sentido, “experiência” em James é apenas abertura a novas experiências.

Experiência e verdade, em James, significam “transitividade”, o registro da temporalidade que corta obliquamente o ser humano. James vê a verdade mais como um processo dinâmico com uma duração temporal do que como uma qualidade estática eterna<sup>6</sup>. O temperamento filosófico de James, dessa forma, concebe ideias, conceitos e coisas em termos de que eles fazem parte e constituem um processo transicional. Esse processo não pode ser concebido senão em termos de “temporalidade” e “historicidade”, pois tem sempre em foco mediar o passado e o presente abrindo possibilidades de futuro (KOOPMAN, 2009).

O posicionamento pragmático de John Dewey, dando sequência ao de William James, não contém a pretensão de sulcar a filosofia até transmutá-la em um mero e grosseiro utilitarismo. Para Dewey, a função primordial da atividade filosófica encerra-se em explorar as possibilidades da experiência, em especial as da experiência humana social e culturalmente compartilhada.

Não somente ponto de partida, mas local para onde o pensamento reflexo deve retornar, a saber, a experiência cotidiana em sociedade. Eis o núcleo do pragmatismo de Dewey, cujo corolário é a íntima conexão entre conhecer e poder: conhecimento voltado para a administração inteligente dos bens da experiência. Resolução que se encontrava em germe no método

6 “James’s reconstruction of truth radically broke from the debilitating assumption that possession of truth places us in harmony with the way the world itself really is” (KOOPMAN, 2009, p. 20).

empírico de Francis Bacon, este louvado por Dewey, por não se tratar de uma mera acumulação passiva de experiências. Para ambos, trata-se, em um primeiro momento, deste acúmulo de material do mundo externo; todavia, segundo semelhante concepção, não devemos nos fixar neste nível, há a eminente necessidade de deitarmos forças intelectuais sobre tais materiais, submetê-los a altos níveis de abstração e racionalização, e lhes retirar informações ocultas, informações que nos libertem de um conservantismo inerte.

Qualquer hierarquização de tipo ontológica – espiritual (intelectual) em oposição ao material (sensível), ao modo platônico – demonstra-se socialmente irrelevante e carente de aplicação e vinculação à conduta hodierna, dualismo ontológico que relega a experiência ao âmbito do mutável e do perecedouro em detrimento da glorificação do eterno e imutável. Instituído dessa maneira dois polos de ação completamente distanciados: de um lado, a atividade pura, autossuficiente e última; de outro lado, a ação prática, respeitante ao inferior, ao não-ser. Em decorrência dessa divisão sublinham-se dois tipos de conhecimento: a pura certeza demonstrativa distintamente marcada pelo seu alto grau de universalidade e necessidade e a mera opinião, relativa à mudança e só aplicável à “maior parte” dos casos (CARVALHO, 1959, p. 204).

Dando sequência ao seu programa de fazer tábula rasa das doutrinas passadas, o filósofo de Vermont desenvolve uma mordaz crítica à filosofia centrada em seu desejo por construir esquemas universalmente válidos acerca do conhecimento. Seu impulso é de fazer notar que a experiência não deve apenas se submeter a este desejo; o debate a propósito de *sensações* atualmente harmoniza-se melhor com questões relativas a *estímulos* e *respostas* imediatas, e não com o temário próprio do “Conhecimento”. Trata-se fundamentalmente de pensar nossa relação com o mundo não em termos de uma “teoria do conhecimento”, senão que nos relacionamos *causalmente* com ele.

Dewey produziu uma atroz crítica ao racionalismo, que, indevidamente, descreditou os sentidos, a experiência em sua relatividade, como meios de conhecer. E mais, o autor critica o velho debate entre racionalismo e empirismo, pois, por um lado, nega-se a experiência justamente afirmando sua incapacidade de apreender algo intrínseco e universal; por outro

lado, afirma-se a primazia da experiência e menospreza-se a pretensão de conhecimento absoluto. O que Dewey demonstra é o quão vazio é esse debate.

Segundo a perspectiva deweyana, a experiência deve se desligar desses problemas epistemológicos. “Sensações [...] são emocionais e práticas, mais do que cognitivas e intelectuais” (DEWEY, 1959, p. 106). Nesse sentido, sensações não compõem nenhuma espécie de conhecimento, bom ou mau, elevado ou rebaixado, perfeito ou imperfeito; sensações são, antes, “provocações, incitamentos, desejos a um ato de pesquisa que irá *terminar* no conhecimento” (DEWEY, 1959, p. 107).

Notável é o fato de que Dewey não se vale de princípios epistemológicos ao tratar de “experiência”. Experiência nada tem a ver com verdade ou conhecimento. Ela é, com certeza, um estímulo à reflexão e ao ato de conhecer. Com efeito, Dewey retira a etiqueta da relatividade que postava sobre a experiência. Ela se conecta antes ao processo vital. “Experiência contém em si princípios de conexão e de organização, e tais princípios não são de maneira alguma sem valor, porque, antes do que epistemológicos, sejam vitais e práticos” (DEWEY, 1959, p. 107-108). A questão que motiva Dewey é, portanto, mostrar que não faz sentido contrapor ou sustentar uma distinção – por sinal estéril – entre razão e experiência (irrazão). A experiência, quando retirada do campo da epistemologia e alçada ao campo vital, à função de formação de hábitos e crenças, apresenta-se detentora de racionalidade e coerência internas tão quanto o esquematismo kantiano, “porém empíricas e não mitológicas” (DEWEY, 1959, p. 108).

A continuidade entre experiência e natureza em Dewey não implica um abandono da reflexão teórica, mas trata-se de uma exigência de outro nível, isto é, “toma providência, no entanto, para que tais empreendimentos de ordem teórica partam do objeto diretamente experienciado e nele terminem” (DEWEY, 1980, p. 04). A experiência é onde todo o procedimento investigativo inicia e para onde ele retorna e termina. Mais que isso, em Dewey “experiência” significa abertura: “os próprios fenômenos adquiriram uma nova amplitude de significação que não possuíam anteriormente” (DEWEY, 1980, p. 08). Em *Experiência e Natureza* Dewey deixa claro que a experiência nos conduz a novas experiências, sempre ampliando as possibilidades de compreensão dos fenômenos. Dessa maneira, quando

Dewey critica o conceito moderno de experiência, sua intenção é possibilitar sua própria concepção transicional de experiência, cuja marca é a abertura, a temporalidade e a historicidade. O pragmatismo de Dewey, para o que me interessa ressaltar, estava muito mais comprometido com o historicismo do que com um conceito robusto de experiência. Sua perspectiva parece indicar que “experiência” e “percepção” não são dados crus impressos na nossa mente, mas sim formas mediadoras estabelecidas por um processo contínuo de transições: sempre de uma experiência a outra (KOOPMAN, 2009). Essa forma de conceber a experiência converte-se na minha chave de leitura da obra de Dewey, quando o interesse é identificar seu comprometimento para com a historicidade, cuja face se apresenta na sua concepção de filosofia como uma prática de crítica cultural.

A postura metafilosófica de Dewey é, nesse sentido, um tipo de antiepistemologia. Para ele, a filosofia não é nem uma forma de conhecimento nem um meio de adquiri-lo. Antes a filosofia é uma prática social, uma espécie de crítica cultural que foca nos modos pelos quais os seres humanos fazem e superam seus obstáculos e situações problemáticas. A filosofia é um tipo de sabedoria que fornece convicções sobre valores, sobre que escolhas se devem fazer, sobre formas de vida mais ou menos adequadas. Uma sabedoria que envolve a discriminação de julgamentos e as condições futuras mais desejáveis (WEST, 1989). A obra deweyana pode ser lida como um grande ensaio de história cultural ou história das ideias, antes sobre a cegueira a-histórica da filosofia moderna do que sobre a necessidade de crítica das soluções oferecidas pela filosofia (RORTY, 1999, p. 132)<sup>7</sup>.

Para Dewey, o vigor de tomar seriamente a moderna consciência histórica na reflexão filosófica é, primeiramente e de maior importância, encaminhar um tipo de metafilosofia que objetiva reformar e *reconstruir* a filosofia, tornando-a mais um modo de atividade intelectual. A concepção de filosofia de Dewey seria um tipo ajustada ao presente; um tipo que se ocuparia com os problemas resultantes de mudanças que se processam constantemente na sociedade, na cultura e na comunidade (DEWEY,

---

7 Em *The Need for a Recovery of Philosophy* (1917), Dewey nos deixa bem claro essa postura filosófica, que representa “an attempt to forward the emancipation of philosophy from too intimate and exclusive attachment to traditional problems. It is not in intent a criticism of various solutions that have been offered, but raises a question as to the genuineness, under the present conditions of science and social life, of the problems” (DEWEY, 1998, p. 47).

1959, p. 18). Tal reconstrução não seria um mero rechaçar dos sistemas ou filosofias do passado, mas destacar o comprometimento de Dewey para com a relatividade histórica conquistada pela consciência histórica moderna.

## O Neopragmatismo

A década de 1970 ficou marcada na cena filosófica americana como o momento de revitalização do pragmatismo. A filosofia analítica, enquanto um projeto profissional e rigoroso que busca demonstrar “como a linguagem se relaciona com o mundo”, foi suplantada pelo holismo derivado especialmente de Quine e Davidson. Tal holismo é frontalmente oposto ao pressuposto fundamental da análise linguística: “que as frases verdadeiras se dividem numa parte superior e noutra inferior – as frases que correspondem a alguma coisa e aquelas que são ‘verdadeiras’ apenas por cortesia ou convenção” (RORTY, 1999, p. 18). Esse holismo encerra em si uma nova maneira de conceber a linguagem: antes como parte do nosso comportamento do que “como um *tertium quid* entre Sujeito e Objeto, nem como um *medium* no qual tentamos formar representações da realidade” (RORTY, 1999, p. 19). Segundo o ponto de vista holista, a capacidade distintivamente humana de emitir frases é uma das coisas que nós seres humanos fazemos para lidar com o ambiente a nossa volta. Assim, aquilo que Gustav Bergmann denominou de “*Linguistic Turn*” afastou-se de modo substancial do ideal lógico-positivista inicial, isto é, a “linguagem” “como tornando-nos capazes de fazer perguntas kantianas sem ter que invadir o relevo dos psicologistas falando, com Kant, acerca de ‘experiência’ ou ‘consciência’” (RORTY, 1999, p. 22). Esse motivo kantiano inicial da “virada” foi, graças ao holismo e ao pragmatismo inerentes aos autores citados, transcendido em virtude de “uma atitude naturalista e behaviorista para com a linguagem” (RORTY, 1999, p. 22); conduzindo para uma verdadeira pragmatização da filosofia analítica.

Os esforços mais substanciais para essa revitalização do pragmatismo foram, sem dúvida, os de Rorty, esforços sistematicamente apresentados em *Philosophy and the Mirror Nature* (1979). O movimento de afastamento do modelo das ciências naturais, típico da primeira fase da filosofia analítica, em direção às formas de análise mais compatíveis com a hermenêutica e

a história foi, para James Kloppenberg, uma reorientação do pensamento rumo ao pragmatismo amplamente difundida por Rorty (KLOPPENBERG, 2000), cuja fonte é sua própria origem intelectual. “Rorty’s historicism<sup>8</sup> has had such explosive force because he attacked the citadel of philosophy from within” (KLOPPENBERG, 2000, p. 27). Ao empregar métodos analíticos para minar as bases da filosofia analítica, Rorty acabou jogando a filosofia contra si mesma. Seu mérito foi usar a história da filosofia como um argumento para demonstrar a descontinuidade dessa mesma história (TARTAGLIA, 2007, p. 09).

Rorty, no entanto, primeiramente estabeleceu suas credenciais como filósofo de nome com artigos discutindo tópicos em filosofia analítica. Foi na década de 1970, já aos 40 anos, que Rorty deu um novo rumo ao seu pensamento, cuja forma é mais difundida e familiar. Como ele mesmo disse: “I have spent 40 years looking for a coherent and convincing way of formulating my worries about what, if anything, philosophy is good for” (RORTY, 1999b, p. 11). Foi já como professor na Universidade de Princeton (palácio da filosofia analítica) que Rorty redescobriu o pragmatismo, principalmente a versão naturalizada do historicismo hegeliano de Dewey<sup>9</sup>. Esse novo formato de seu pensamento, Rorty nos apresentou em uma coletânea de artigos intitulada *Consequências do Pragmatismo*, originalmente compilada em 1982.

Os ensaios que compõem essa coletânea começaram a ser publicados no ano de 1972, com *The World Well Lost*. Neste texto, Rorty apresenta um intrincado argumento amarrando em uma única teia as ideias de Quine, Sellars e em particular as de Davidson com a versão naturalista do historicismo de

8 O uso de termos como “historicismo” ou mesmo “historicista” causa certo desconforto a alguns historiadores em grande medida devido a polissemia dos termos destacada por Karl Popper. Em *A miséria do historicismo* Popper usa “historicismo” para indicar aquelas teorias da história que dispunham a estabelecer predições de futuro para os eventos humanos por meio de leis gerais. Por outro lado, o que aqui entendo por “historicismo” não remete à Escola Histórica Alemã, datada do século XIX: “época do desenvolvimento da ciência histórica, na qual esta se constituiu, como ciência humana compreensiva, sob a forma de uma especificidade acadêmica” MARTINS, Estevão de Rezende. *Historicismo: tese, legado, fragilidade*. In: História Revista, 7 (1/2): 1 – 22, jan./ dez. 2002, p. 02. A forma historicista do pensamento rortiano deve ser compreendida em sentido lato, isto é: “the theory that social and cultural phenomena are historically determined and that each period in history has its own values that are not directly applicable to other epochs. In philosophy that implies that philosophical issues find their place, importance, and definition in a aspecific cultural milieu”. KLOPPENBERG, James T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? In. *A Pragmatist’s Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. Edited by: John Pettegrew. New York: Rowman and Littlefield, 2000, p. 53.

9 “I found myself being led back to Dewey. Dewey now seemed to me a philosopher who had learned all that Hegel had to teach about how to eschew certainty and eternity, while immunizing himself against pantheism by taking Darwin seriously” (RORTY, 1999b, p. 12).

Hegel elaborada por Dewey. Para Rorty, o holismo de Davidson, que mina a possibilidade de comparação entre esquemas conceituais alternativos (o *a priori* conceitual necessário para a constituição da experiência, sendo que *conceitos* diferentes constituem mundos diferentes), mina também a possibilidade de fundamentação de nossas crenças comparando-as com o “mundo em si”: “sem as noções de ‘o dado’ e de ‘o *a priori*’ não pode haver noção de ‘constituição da experiência’. Portanto não pode haver noção de experiências alternativas, ou de mundos alternativos, a serem constituídos pela adoção de novos conceitos *a priori*” (RORTY, 1999, p. 57). Essa noção realista é, para Rorty, “uma obsessão mais do que uma intuição” (WEST, 1989, p. 66), daí a ideia que perdemos o “mundo em si” kantiano (que sustenta a escrita da filosofia analítica) em favor de um conceito de mundo mais pragmático.

Dessa forma, *The World Well Lost* inaugura o plano rortyano de desconstruir a filosofia analítica com seus próprios argumentos (TARTAGLIA, 2007, p. 13), e prepara a renovação do pragmatismo. Esse texto manifestava já um aspecto determinante do antirrepresentacionalismo de Rorty que me interessa destacar, qual seja, “acute historical awareness combined with an opportunistic eye on new developments” (MALACHOWSKI, 2002, p. 69). Plano cuja meta é “recapturar a versão ‘naturalizada’ do historicismo hegeliano que Dewey nos deu” (RORTY, 1999, p. 69). É justamente essa aguda consciência histórica que converto em chave de leitura da obra de Rorty. Um historicismo cujas raízes estão fincadas no pragmatismo de Dewey. *The World Well Lost* tem como corolário plantar dúvidas sobre a noção realista-idealista de verdade, e deixar um amplo espaço aberto para o pragmatismo ao considerar a verdade como algo emergente antes de práticas sociais do que de nossa capacidade de reter representações de uma realidade independente.

Demonstrando um desconforto intenso com o caráter profundamente a-histórico da filosofia analítica, Rorty passa a definir seu estilo a partir de amplos estudos históricos com o objetivo de destacar a contingência própria do pensamento filosófico. Em suma, houve uma mudança substancial em sua escrita: de um estilo técnico argumentativo para uma espécie de comentário ou crítica cultural bem humorada (WEST, 1989). *The World Well Lost* inaugura, dessa forma, um estilo que será a marca registrada de

Rorty, qual seja, “broad historical studies that paint a clear and lucid picture of what’s at stake philosophically and how it relates to the different currents of thought in the past and present” (WEST, 1989, p. 197). Essa mudança de estilo devemos atribuir, segundo Cornel West, ao momento em que Rorty reencontra a magistral reconstrução histórica da filosofia de Dewey, um encontro que libertou Rorty do jargão acadêmico abrindo espaço para um estilo mais humanista. (WEST, 1989, p. 197).

Após 1972, Dewey passou a compor o núcleo dos escritos de Rorty, como bem podemos notar em *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* (1974) e em *Dewey’s Metaphysics* (1975). A promoção de Dewey por Rorty foi motivada principalmente pelo seu ambicioso projeto de revitalizar o pragmatismo no cenário filosófico americano. Projeto cujo clímax foi atingido em 1979, com a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*; livro bem ao estilo deweyano, isto é, a história que Rorty nos legou neste livro constitui-se como “the first major effort of analytic philosophers to engage critically in historical reflection and interpretation of themselves and their discipline” (WEST, 1989, p. 199). Rorty, no entanto, optará por um Dewey wittgensteinianamente filtrado.

O Wittgenstein das *Investigações* nos ensinou, segundo Rorty, que a linguagem, antes de ser algo privado, é uma interação social, que pressupõe uma comunidade na qual adquirimos nossos hábitos linguísticos; que o significado não é uma entidade psíquica, mas uma propriedade de nosso comportamento determinado pelo uso que fazemos das palavras: “não é finalidade das palavras despertar representações” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 18). São os “jogos de linguagem” que jogamos que formam os significados das palavras. Esses jogos constituem “a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). A linguagem torna-se o meio onde vivemos e damos continuidade a nossas práticas sociais: “falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). Dessa forma, Wittgenstein desempenhou, de acordo com Rorty, o papel do pragmatista em filosofia da linguagem, contribuindo para “destrancendentalizar, desprofissionalizar, dessublimar a filosofia” (RORTY, 2003, p. 150).

A maior lição que Rorty aprendeu do holismo que deriva de Wittgenstein, passa por Quine e culmina em Davidson, foi recusar o privilégio de um jogo

de linguagem, de uma comunidade ou regra moral sobre qualquer outra apenas apelando para critérios filosóficos não contextualizáveis. A tentativa filosófica de procurar critérios neutros e a-históricos é, para Rorty, mais uma variante da tradição metafísica de pensar que o mundo, a sociedade, a linguagem ou o ego possuem propriedades intrínsecas ou uma essência. A procura por esse tipo de critério é apenas a tentativa “to eternalize a certain contemporary language-game, social practice, or self-image” (RORTY, 1979, p. 10). O pragmatismo derivado de Wittgenstein nos permite ver a verdade como propriedade de sentenças, e a linguagem antes feita que descoberta, ou seja, apelar a critérios filosóficos é apenas um recurso retórico que usamos para justificar nossas crenças. “In case of conflict and disagreement, we should either support our prevailing practices, reform them, or put forward realizable alternatives to them, without appealing to ahistorical philosophical discourse as the privileged mode of resolving intellectual disagreements” (WEST, 1989, p. 201).

Como suporte para sua crítica pragmatista da tradição filosófica, Rorty lançou mão do ataque de Quine à distinção analítico/sintético, a distinção entre sentenças que são verdadeiras em virtude de significado e aquelas que são verdadeiras em virtude da experiência. O argumento de Quine sugere que a aparente infalibilidade das sentenças analíticas resulta mais de sua posição em nossa teia de crenças do que de alguma coisa relacionada ao significado de conceitos. O valor pragmático fundamental da crítica de Quine, segundo Rorty, é que ela demonstra que nenhuma crença tem o *status* de ser uma representação privilegiada apenas porque ela é “analítica” ou “conceitualmente verdadeira”. Por contraste, nossas crenças, segundo a crítica quineana, formam uma rede holisticamente estruturada na qual a verdade de qualquer crença particular funda-se na sua relação de coerência com todo o conjunto de crenças (GUIGNON e HILEY, 2003).

Outro esteio para o pragmatismo de Rorty é a crítica de Sellars ao “Mito do Dado”. Sellars colocou em questão a suposição empirista basilar de que nossa capacidade de usar conceitos, dominar uma linguagem e nosso conhecimento do mundo, devem estar solidamente fundamentados em experiências sensoriais imediatas, isto é, todo conhecimento deve estar, de um modo ou de outro, baseado em sensações cruas ou sensações pré-conceituais que nos são simplesmente “dadas” no curso de nossa interação

com o mundo. Sellars não nega o fato de mantermos relações causais com o mundo – sermos afetados por fortes dores no estômago, por exemplo; ou respondermos a estímulos de um meio ambiente qualquer –, mas ele nega que esse tipo de sensação desempenhe alguma função de fundamentação última de nosso conhecimento (GUIGNON e HILEY, 2003). Sellars deriva sua posição radical da ideia de que o conhecimento sempre possui uma estrutura proposicional, e o único modo de uma proposição ser justificada é por meio de inferências de outras proposições.

O nominalismo psicológico de Sellars lançou novas luzes sobre a crítica ao “Mito do Dado”, todavia sua originalidade foi fazê-la sob as bases de uma abordagem holista do conhecimento, em conformidade com a perspectiva de Dewey. “Experiential ideas are not given as atomic units, for Dewey, but are rather taken up from a unified whole, an activity which presupposes interests, projects, and pre-formed conceptual abilities” (TARTAGLIA, 2007, p. 118). Holismo que em Sellars aparece da seguinte forma: “one can have the concept of green only by having a whole battery of concepts of which it is one element” (SELLARS, 1997, p. 44). Holismo que lhe permite um distanciamento do atomismo lógico, cerne da filosofia analítica. Desse modo, a ideia subjacente ao programa lógico-empirista de que devemos distinguir entre o dado e o postulado (entre intuições e conceitos) foi triunfantemente suplantado pelo “nominalismo psicológico” de Sellars<sup>10</sup>.

Para Rorty, o corolário do ataque de Sellars é que “there is no such thing as a justified belief which is nonpropositional, and no such thing as justification which is not a relation between propositions” (RORTY, 1979, p. 183). Como Wittgenstein, Sellars destacou o fato de que antes que possamos ter experiências sensoriais epistemologicamente relevantes devemos já ter uma gama de conceitos, e ter um conceito implica sermos partícipes de uma comunidade linguística na qual a justificação de crenças possa ser realizada. Dessa forma, Rorty vê o ataque de Sellars como uma afirmação da ideia que “justification is a matter of social practice, and that everything which is not a matter of social practice is no help in understanding the justification of

10 A visão segundo a qual “[...] all awareness of *sorts, resemblances, facts*, etc., in short, all awareness of abstract entities – indeed, all awareness of particulars – is a linguistic affair. According to it, not even the awareness of such *sorts, resemblances, and facts* as pertain to so-called immediate experience is presupposed by the process of acquiring the use of a language” (SELLARS, 1997, p. 63).

human knowledge” (RORTY, 1979, p. 186). O holismo de Quine e Sellars tem, para Rorty, um comprometimento pragmatista com “the thesis that justification is not a matter of a special relation between ideas (or words) and objects, but conversation, of social practice” (RORTY, 1979, p. 170). A premissa fundamental que Rorty quer sustentar com o holismo de Quine e Sellars é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos como a justificação acontece por meio de práticas culturais, e assim, não necessitamos tomar uma prática em detrimento das outras apenas porque a julgamos capaz de reter representações privilegiadas. Como um pragmatista sério, Rorty não nega o fato inequívoco de o mundo estar lá fora; suas dúvidas são relativas ao fato de que se o mundo fala a mesma linguagem que usamos para descrevê-lo. O mundo pode nos servir de causa para sustentarmos determinadas crenças, mas essas crenças são, ao fim e ao cabo, elementos de linguagens humanas, e linguagens humanas são criações distintamente humanas, criações que mudam de acordo com o tempo e o espaço (WEST, 1989).

## Referências

BASTOS, C. L. e CANDIOTO, K. B. B. *Filosofia da ciência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

CARVALHO, Antônio Pinto de. O Pensamento de Dewey (apêndice). In: DEWEY, John.

*Reconstrução em Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2ª ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1959.

DEWEY, John. *Reconstrução em Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2ª ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1959.

\_\_\_\_\_. *Experiência e Natureza*. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Lemes. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores) p. 03-52.

\_\_\_\_\_. The Need for a Recovery of Philosophy. In. *The Essencial Dewey Vol. I: Pragmatism, Education, Democracy*. Edited by: Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander. Indianapolis: Indiana University Press, 1998. P. 46-70.

GUIGNON, C. and HILEY, D. R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: *Richard Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Hiley. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 01 – 40.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KOOPMAN, Colin. *Pragmatism as transition: historicity and hope in James, Dewey, and Rorty*. New York: Columbia University Press, 2009.

KLOPPENBERG, James T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? In. *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. Edited by: John Pettegrew. New York: Rowman and Littlefield, 2000. P. 19-60.

MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. New Jersey: Princeton University Press, 2002. (Philosophy Now).

MARTINS, Estevão de Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. In: *História Revista*, 7 (1/2): 1 – 22, jan./ dez. 2002.

RODRÍGUEZ ESPINOSA, Gabriel. *Consequencia del neopragmatismo*. El

espectro crítico de Richard Rorty. 2003. 327 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, Universidad de la Laguna, Laguna. 2003.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1979.

\_\_\_\_\_. (Ed) *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London. University of Chicago Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós, 1996.

\_\_\_\_\_. Depois da filosofia, a democracia. Entrevista In: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. P. 145-164.

\_\_\_\_\_. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. *Conseqüências do pragmatismo*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and Social Hope*. London, England: Penguin Books. 1999b.

\_\_\_\_\_. Verdade e Liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI Jr. Paulo. Richard Rorty: *A filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999c. p. 99 – 117.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

TARTAGLIA, James. *Rorty and the Mirror of Nature*. London and New

York: Routledge, 2007.

WAAL, Cornelis de. *Sobre Pragmatismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: a genealogy of pragmatism*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. – (Coleção pensamento humano).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.