

GUSTAVO ESCOPELLI MOULIM DA SILVA

**O NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY: UMA CRÍTICA AO
AUTORITARISMO DA NOÇÃO DE VERDADE REDENTORA**

Vitória (ES)

2017



O NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY: UMA CRÍTICA AO AUTORITARISMO DA NOÇÃO DE VERDADE REDENTORA

Gustavo Escopelli Moulim da Silva

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araujo

Vitória (ES)

2017

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	04
1 CAPÍTULO I – PRAGMATISMO.....	10
1.1 RORTY E O PRAGMATISMO CLÁSSICO.....	10
1.2 ENTRE JAMES E DEWEY.....	20
1.3 PRAGMATISMO E ESSENCIALISMO.....	31
1.4 VERDADE INSTRUMENTAL.....	40
1.5 A PERSPECTIVA NEOPRAGMÁTICA.....	50
2 CAPÍTULO II - VERDADE REDENTORA.....	60
2.1. A BUSCA POR CERTEZA E REDENÇÃO.....	60
2.2 RACIONALIDADE E REDENÇÃO.....	73
3 CAPÍTULO III - CRÍTICA À VERDADE REDENTORA.....	84
3.1 DECLÍNIO E REDENÇÃO.....	84
3.2 NEOPRAGMATISMO E ANTIAUTORITARISMO.....	93
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
5 REFERÊNCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

Richard Rorty, filósofo neopragmatista americano, nova-iorquino, filho de pais socialistas e autodeclarado discípulo de John Dewey é um autor que produziu, nos últimos 50 anos, uma das obras mais celebradas e criticadas da filosofia contemporânea. Seus trabalhos, inicialmente vinculados à filosofia analítica, alçaram o reconhecimento da comunidade filosófica internacional, tornando-o um dos mais proeminentes intelectuais contemporâneos. Sendo assim, o arco produtivo de sua obra passa por uma profunda e complexa transformação desde o tempo em que estava vinculado ao pensamento analítico até sua identificação com o pragmatismo clássico de Dewey e James. Hamberg, um dos autores mais intimamente familiarizados com o trabalho rortyano e responsável pela introdução de sua biografia na *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, escreveu algumas considerações sobre os percalços da vida e do trabalho do autor. Segundo ele, a marca distinta e controversa do pragmatismo de Richard Rorty se expressa ao longo de dois eixos principais. Um é negativo – um diagnóstico crítico do que Rorty considera os projetos que definem a filosofia moderna. O outro é positivo – uma tentativa de mostrar como a cultura intelectual se pareceria, uma vez que nos libertássemos das metáforas que regem a mente e o conhecimento e nas quais os problemas tradicionais da epistemologia e metafísica estão enraizados.

Se bem entendemos essas questões, esse eixo negativo apresenta um conjunto de críticas ao modelo tradicional de filosofia, um projeto que, segundo ele, pretendia dar continuidade às esperanças de encontrar, conhecer e definir maneiras pelas quais os seres humanos estavam em contato com algo maior do que eles mesmos. Na visão de Rorty, as esperanças cultivadas pelo pensamento grego, a concepção metafísica de racionalidade e verdade e também as esperanças idealistas modernas do Iluminismo, sobretudo, demarcado pela obra kantiana, são traduções seculares da esperança religiosa de que, com os cuidados necessários, poderíamos reivindicar um contexto anistórico, transcendente e definitivo para a vida humana. Dessa maneira, como alguém que procurou em Dewey a maior fonte de inspiração para o seus trabalhos, a crítica filosófica rortyana se aproxima de muitas daquelas que estão presentes no texto do pragmatismo clássico, encontrando neles uma fonte de teses e temas semelhantes. Rorty, assim como Dewey e James, recebe com suspeitas as alegações da filosofia metafísica, reconhecendo que esses dois autores antecederam o neopragmatismo no movimento negativo de reavaliação da tradição intelectual e do panorama filosófico clássico, pavimentando o caminho para que as suas próprias posições pudessem florescer ao continuar seus trabalhos

por uma via igualmente pragmatista, porém recontextualizada e melhor adaptada para o estado atual do embate filosófico.

Assim, como um autor que viu o interesse por seu trabalho crescer nas últimas décadas do século passado, Rorty foi o típico exemplo da modéstia que o pragmatismo representa para a vocação da filosofia. Seus amigos e críticos eram recorrentemente os primeiros a testemunhar aquilo que Richard Bernstein chamou de um profundo humanismo, um compromisso irremediável e contínuo pelo desenvolvimento de um panorama socialmente mais justo e humano, preocupado com a resolução concreta dos conflitos que afligem as democracias atuais e seus habitantes ao invés da busca por alguma coisa inefável e grandiosa como a verdade. Aliás, é essa mesma preocupação com a integral felicidade humana que o levou ao pragmatismo, já que, assim como seu herói pessoal, John Dewey, Rorty não pensava ser interessante que a filosofia prosseguisse como uma área de escaninho, um pequeno pátio de recreio intelectual esnobe (em suas próprias palavras) destinado à satisfação e ao gozo de uma elite rica e alienada da realidade política do resto da humanidade. É nesse sentido que esse trabalho se apresenta, na esperança de evidenciar o posicionamento de Rorty em trazer a filosofia para um lugar mais atuante ao retomar o compromisso que os pragmatistas originais e ele mesmo esperavam que a filosofia tivesse, a saber, de tornar a filosofia uma ferramenta de debate profundamente comprometida no auxílio e na reformulação prática e concreta da nossa sociedade e suas instituições. Para eles, essa concepção era mais importante do que a manutenção da filosofia como campo dedicado à formulação abstrata e teórica de tópicos que, ao fim e a cabo, nada ou pouco dizem sobre as coisas, seu estado atual e como podemos alterá-lo. Rorty, que como dissemos, foi originalmente um filósofo de formação analítica, estudou sobre a tutela de intelectuais como Richard McKeon, Rudolf Carnap e Charles Hartshorne em Chicago, vendo seu interesse pela filosofia analítica diminuir progressivamente depois da década de 60. Nesse desenvolvimento de sua fase madura que o encontro com o pragmatismo ocorre, em meio as suas declaradas desilusões com o projeto de manter a filosofia como uma área próxima das ciências e distante das demais áreas de humanidades, típico da filosofia analítica, profundamente influenciada por Kant e pelos positivistas lógicos. Tal encontro, abre caminho para que, em seus trabalhos futuros, Rorty apresente umas das posições críticas mais estimulantes e contundentes das últimas décadas. Quer na filosofia anglofônica, quer na filosofia tradicional do pensamento continental europeu, o trabalho pragmatista de Rorty é hoje vastamente debatido e profundamente relevante. Se, embora Rorty já tivesse produzido artigos importantes na área da filosofia da

mente e filosofia da lógica em um contexto analítico, foi somente com a sua introdução à coletânea *The Linguistic Turn* (1967), que o pensamento rortyano ganhou notoriedade fora da academia americana. Nela, Rorty abre o debate entre grandes nomes do espaço filosófico mundial apresentando algumas considerações sobre o papel da filosofia depois da chamada virada linguística e, assim como muitos dos intelectuais presentes no livro, ele perguntava o que restava à filosofia agora que sua posição como área fundamentadora da cultura parecia estar ameaçada.

Pouco mais de duas décadas depois, já sendo considerado um dos maiores expoentes da filosofia analítica, este questionamento se radicalizou com sua obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), que teve a responsabilidade de trazer o pragmatismo de volta aos olhares atentos da filosofia, culminando na transição do autor do pensamento analítico para o pragmatista, uma transição iniciada ainda no final da década de 60 e que, somente com a publicação dessa obra, começa a aparecer em todo o seu alcance. Nela, Wittgenstein, Heidegger e Dewey são descritos como os maiores filósofos do século XX, como pensadores que apesar da distância e de nunca terem tomado ciência das obras uns dos outros, defendiam posições que nos ajudavam a nos afastar do itinerário tradicional da verdade, permitiam ver a tradição metafísica ocidental por uma perspectiva radicalmente negativa, desencadeando um esforço simultâneo dos dois lados do Atlântico para desfazer e superar as convenções filosóficas que haviam dominado o imaginário intelectual do ocidente. No que é pertinente para o nosso trabalho e a título introdutório, ainda que o pragmatismo de Dewey apareça, como lembra Bernstein, de forma demasiadamente tímida em sua obra de 79, foi com a publicação da obra de Rorty que se renovou o interesse pelo pensamento pragmatista. É nesse cenário pós-hegeliano, prático, concreto e historicista, que Rorty identifica uma das posições mais expressivas e originais de seu trabalho, já que, a exemplo de outros auto declarados pragmatistas contemporâneos como Habermas e Putnam, ele vê na origem do movimento pragmatista uma troca fortuita e produtiva entre a filosofia americana e continental. O hegelianismo, diz Rorty, abre caminho para esse encontro de profundas semelhanças, já que, segundo ele, os trabalhos de autores como Peirce, James, Dewey e da tradição filosófica pós-moderna coroada com o historicismo, dividem entre si muitas de suas teses antiplatônicas, antimetafísicas e avessas ao itinerário grandiloquente de transcendência que o platonismo havia fundado. É com a atitude antiplatônica comum ao pragmatismo e ao pensamento continental contemporâneo que Rorty situa o seu próprio neopragmatismo, que como se poderia esperar na descrição de ser um “novo” pragmatismo, busca se aproximar do trabalho

de desconstrução dos paradigmas filosóficos que seus antecessores haviam iniciado. Com esse movimento de “atualização” do pragmatismo, Rorty pode então resgatar aquelas bases do pragmatismo clássico que, no decorrer das décadas de 50 a 80, haviam ficado inteiramente esquecidas. Não é novidade que o movimento pragmatista quase que desapareceu por inteiro do radar filosófico e, quando muito, aparecia apenas por ser considerado como algo *passé*, superado e irrelevante.

Daí em diante, o trabalho rortiano aprofunda e desenvolve, até o final da vida do autor em 2007, os mesmos temas aos quais Dewey e James haviam se dedicado, assim, sua filiação pragmatista radicaliza-se, definida por um quadro teórico no qual, com o suporte de seus conterrâneos, Rorty se aproxime das posições sociais, políticas e utópica de uma democracia liberal que esses mesmos pragmatistas cultivaram melhor do que qualquer outra parte da tradição pós-hegeliana. É no compromisso com essa democracia liberal, livre e igualitária que Rorty encontra sua máxima identificação com o movimento pragmatista, localizando em sua teoria da verdade instrumental, a ponte para ligar seu projeto social e filosófico de emancipação dos vocabulários e narrativas da filosofia metafísica tradicional com a busca por uma forma melhor de construir e reformular nossas práticas e instituições sociais. Desconstruir os paradigmas filosóficos tradicionais em uma concepção pragmatista equivale à tentativa de ver, uma vez que estivermos afastados de toda a bagagem intelectual que acumulamos da tradição clássica em filosofia, como a nossa cultura intelectual se pareceria, se estaríamos melhores ou não sem o conjunto de respostas que utilizamos até agora para definir o que fazer de nós mesmos. Nesse sentido, nada mais pragmatista do que o compromisso rortiano com a democracia, sua esperança, ao lado de Dewey e James, na luta pela emancipação do conjunto de proposições filosóficas da epistemologia e da metafísica em favor da liberdade, da possibilidade de autodeterminação humana, uma vez que todas as outras fontes de autoridade tivessem sido deixadas de lado. Rorty, James e Dewey não queriam apenas ver retomada a nossa capacidade de decisão, eles queriam que não existisse nenhuma autoridade que pudesse decidir por nós, pois a única autoridade que esses três autores reconheciam era o consenso produzido pelo diálogo com nossos pares, um produto da conversação livre antes do que o reconhecimento de qualquer fundamento exterior, quer ao modelo filosófico, quer ao modelo religioso. Como Rorty observa em sua leitura de Dewey, o pragmatismo, diferente de outras correntes continentais pós-hegelianas, foi animado e impulsionado pela descrença em relação a qualquer fonte de obrigação salvo outros seres humanos e levada em direção a um posicionamento democrático. Para esses pragmatistas, não

há nem deve haver nenhuma outra responsabilidade necessária além da defesa e da difusão da maior felicidade humana concreta, já que diferente de outros autores que pretendem se desprender da metafísica, os pragmatistas, cujas perspectivas sobre a verdade em muito se assemelham aquelas de Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Derrida e dos demais “pós-modernos”, não pensaram que a desconstrução do platonismo era incompatível com o liberalismo político. Ao contrário e diferentemente desses autores, eles desejavam agir no interesse de uma sociedade igualitária, considerando que o resultado do ataque ao fundacionalismo filosófico era potencialmente benéfico se depurado dos excessos que o pensamento pós-hegeliano continental havia permitido. Por fim e introdutoriamente, são essas noções de verdade, autoridade e democracia que trataremos no desenvolvimento do nosso texto, com o objetivo de aprofundar essas questões e clarificar as razões que tornam o pragmatismo um movimento filosófico singular, focalizando a crítica rortyana à noção de verdade em favor do aperfeiçoamento social e de sua utopia democrática e liberal. Para alcançar o objetivo desse trabalho faremos a exposição de tópicos relacionados ao tema em quatro partes, essa divisão será feita em três capítulos e na conclusão final. A proposta é demonstrar como a identificação de Rorty com o pragmatismo de Dewey e James permite ver em seu movimento neopragmatista um retorno ao tema do antiautoritarismo presente nessa tradição e sendo assim, reconhecer no trabalho rortyano, a tentativa de continuar o projeto americano de emancipação da nossa cultura em ralação a tradição metafísica.

No primeiro capítulo intitulado “pragmatismo” procuro examinar a relação controversa de Rorty com o movimento pragmatista clássico, sobretudo, porque a sua filiação ao pensamento americano pretende não retomar a posição de Peirce, fundador do pragmatismo, em relação ao conceito de verdade. Nesse sentido, o pensamento rortyano encontra-se declaradamente com o pensamento de James, de quem ele retoma o conceito de verdade instrumental. Esse conceito apresentado por James em 1907 significou uma quebra no movimento pragmatista, percebida já na época de seus fundadores, e possibilitou a Rorty rastrear o seu próprio projeto como tendo sido iniciado por James e não por Peirce, já que em linhas gerais, a identificação antimetafísica de Rorty com a máxima peirceana pressupõe uma leitura mediada pelos textos de James. Em outro sentido, essa relação de contrariedade aos movimentos da filosofia tradicional ocorreu com o propósito de permitir o avanço da democracia liberal, uma vez que se pode indubitavelmente rastrear a defesa dessa concepção política utópica e a esperança de implementá-la até os trabalhos de James e Dewey com os quais, uma vez mais, o pensamento rortyano se identifica. Ao recordar, como queriam seus dois antecessores, de que a

democracia pode ser mais bem realizada no campo social e político uma vez que se tenha abandonado concepções fortes de verdade ao estilo tradicional, eles pensavam que estaríamos em uma posição melhor para prosseguir com o diálogo inerente de viés democrático que o projeto social compartilhado por eles necessitava.

No segundo capítulo intitulado de “verdade redentora” busco apresentar algumas considerações sobre o termo cunhado por Rorty para designar as pretensões da filosofia tradicional, indicando a sua relação com o movimento pragmatista. Isso ocorre uma vez que as alegações sobre o papel da filosofia e seu estado atual presentes na obra rortyana, em muito se assemelham ao conjunto de teses pragmatistas oferecidas por Dewey e James, já que, olhando para a tradição americana e sua posição antimetafísica, podemos encontrar uma clara continuidade entre ela e os trabalhos neopragmatista de Rorty. A filosofia tradicional foi para Dewey e James, assim como é para Rorty, uma maneira secular de relação com alguma autoridade imutável e necessária, sendo que nessa perspectiva, os filósofos e os sacerdotes se aproximam como representantes distintos desse tipo análogo de esperança.

O terceiro capítulo intitulado “crítica à verdade redentora” apresenta algumas considerações sobre Rorty e o pragmatismo clássico, atento à posição rortyana de que a confiança no tipo metafísico ou redentor de verdade se encontra em declínio desde o historicismo hegeliano. Nessa mesma leitura, busco ressaltar a imagem do pragmatismo como uma corrente de pensamento pós-hegeliano, devendo muitas de suas teses originais à transição europeia do idealismo historicista que, entre outras coisas, forneceu ao pragmatismo a consideração pertinente do tempo em relação aos discursos sobre a verdade. No geral, o pragmatismo começa a parecer para Rorty como uma variante historicista democrática e a única que pode abandonar de vez a busca fundamentadora da filosofia clássica, algo que será desenvolvido no segundo subcapítulo e que como esperamos, possa mostrar o neopragmatismo de Rorty como um modo radicalmente antiautoritário de relação com a tradição filosófica.

O objetivo final do trabalho é concluir o percurso de nossa avaliação da obra rortyana indicando que em sua interpretação, o pragmatismo é um antiautoritarismo que se volta também contra a autoridade secular da filosofia metafísica, colocando no lugar da busca pela verdade, a busca pelo diálogo, pelo consenso e por uma relação na qual nada fora dos homens ocupe um lugar de autoridade necessária. Quer se pensa nessa autoridade como Deus, verdade, razão ou racionalidade, o pragmatismo rortyano pretende, como indicaremos, abandoná-la.

1. CAPÍTULO I – PRAGMATISMO

Nesse capítulo, procuro apontar algumas questões sobre a filiação de Richard Rorty ao pragmatismo clássico, sobretudo, porque a visão rortyana em relação a seus antecessores é muitas vezes considerada controversa. O autor, que reconhece sua abordagem idiossincrática dos temas pragmatistas originais, afirma que oferece sua própria leitura desses temas com base nos textos de autores como James e Dewey, mas que não têm muita afinidade com o pensamento de Peirce, o fundador do pragmatismo. Na concepção de Rorty, o neopragmatismo pretende ser uma continuidade do pragmatismo americano ao retomar a teoria pragmatista da verdade. Rorty, assim como os pragmatistas originais, detinha sérias dúvidas sobre as noções tradicionais de verdade e são essas noções que o pragmatismo e o neopragmatismo pretendem atacar. Segundo a perspectiva pragmatista, aquilo que consideramos como verdadeiro está atrelado aos compromissos e aos desejos humanos e, a verdade, ao fim, não pode ser pensada fora dessa relação. Se pragmatismo e neopragmatismo se encontram a respeito da teoria pragmatista da verdade, é no compromisso social e ético com a democracia liberal que Rorty sustenta a sua máxima identificação com o pensamento americano. Para isso, ele recorre a Dewey e James ao retomar as posições sociais e políticas que eles defendiam e, é nesse ponto, como veremos, que Rorty circunscreve o seu pensamento com o auxílio de suas duas grandes inspirações do pragmatismo original. Segundo Rorty, Dewey e James fornecem a melhor e mais convincente maneira de reformar a nossa sociedade em um contexto de emancipação dos vocabulários tradicionais da filosofia metafísica, pois eles, baseados na teoria pragmatista da verdade, foram aqueles que melhor conciliaram liberdade e satisfação, desenvolvendo o espírito de uma sociedade democrática e pluralista em detrimento dos discursos (aqui percebidos como) autoritários e dogmáticos que fundamentam muitas de nossas bases normativas.

1.1 RORTY E O PRAGMATISMO CLÁSSICO

“O pragmatismo é a grande tradição norte americana”. HABERMAS.

Neste capítulo abordaremos a relação de Richard Rorty com seus antecessores, sobretudo, insistindo na autodeclaratória filiação do autor ao movimento pragmático. Dessa maneira, é preciso fazer certas considerações sobre a posição de Rorty em relação ao pragmatismo clássico, apresentando em linhas gerais a sua visão desse movimento e os pontos de contato que ele possui com o neopragmatismo de Rorty. Introdutoriamente, a qualificação do

pragmatismo feita por Rorty pode ser apresentada com a afirmação de que “[...] O pragmatismo é uma palavra vaga, ambígua e extremamente mal interpretada” (RORTY, 1982, p.241). Apesar de suas considerações sobre a ambiguidade e a má interpretação do pragmatismo, há certa ironia na forma como o próprio Rorty é muitas vezes colocado entre aqueles que padecem do mesmo mal. Diversos são os trabalhos de especialistas e críticos do pensamento americano que consideram que Rorty está entre aqueles que fizeram um desserviço na forma como ele se apropriou do pragmatismo clássico.

Uma questão particularmente controversa tem surgido em conexão com a apropriação de Rorty de filósofos anteriores; leitores proeminentes dos pragmatistas americanos clássicos têm expressado profundas reservas sobre a interpretação rortyana de Dewey e Peirce, em particular, e do movimento pragmatista em geral. Conseqüentemente, o direito de Rorty ao rótulo “pragmatista” tem sido desafiado. (RAMBERG apud ARAUJO, 2015, p.3).

É consideravelmente comum vermos que o pragmatismo é tido como um movimento trivial, simplista e apegado a questões de ordem menor ou em outras vezes definido como relativista e incapaz de fornecer alternativas ou soluções para os problemas grandiloquentes com os quais a filosofia se ocupa (RORTY, 1982, XVII). Por outro lado, quando a palavra pragmatismo emerge como tópico em um debate, faz parecer que há algo como uma unidade coerente no interior do movimento pragmático, isso pode levar alguém não muito familiarizado com os textos dessa tradição a pensar em um centro identitário entrelaçado pelas obras de seus três principais nomes – James, Dewey e Peirce – como compondo um todo sem grandes diferenças, como se eles todos estivessem falando exatamente as mesmas coisas sobre os mais diversos assuntos. Somente assim é possível dizer (se é que se pode dizer isso) que “O” pragmatismo e não James, Dewey ou Peirce são, por exemplo, relativistas, irracionalistas ou negadores da verdade. Nessas circunstâncias se torna relevante a afirmação rortyana de que “[...] é importante não perder de vista, que apesar das similitudes e pelo fato de os três serem tratados como membros de um único “movimento”, que os três tinham preocupações filosóficas muito diferentes” (RORTY, 2008, p.4) e que o pragmatismo só pode abarcar a totalidade da obra desses autores em conjunto se pensarmos nela como uma unidade coesa, sem grandes diferenças. Esse, no entanto, não é o caso:

É provavelmente devido à necessidade chauvinista de ter uma distinta filosofia americana que se engendrou a ideia de um movimento pragmatista. Eu penso que é melhor encarar esses três homens como três filósofos interessantes que casaram de ser americanos e que tiveram uma perceptível influência entre seus trabalhos – mas não mais aliados entre si que, digamos, Brentano, Husserl e Russell (RORTY, 2008, p.4).

Assim, se quisermos compreender como Rorty baseia seu neopragmatismo no trabalho desses autores precisamos fazer uma pequena observação que nos diz que há nessa sucessão do pragmatismo uma preferência acentuada pelo trabalho de Dewey, depois pelo trabalho de James e que, por sua vez, Peirce é o mais dispensável. Rorty considerava Dewey o mais útil dos pragmatistas clássicos, Peirce o menos: “embora ele tenha escrito mais que os outros dois juntos e tenha sido o mais “profissional” dos três, seu pensamento carecia de foco e de direção de tal maneira que parece seguro dizer que se Peirce nunca tivesse vivido, não teria feito a menor diferença para a história da filosofia” (RORTY, 2008, p.4).

Escolher Dewey e James como foco da apropriação de Rorty não é uma decisão acidental, antes, serve para clarificar parte da polêmica muitas vezes levantada por críticos do pensamento rortiano que se apresentam contrários à alegação de que sua obra pertence ao movimento pragmático. “Existem diferenças significativas entre o neopragmatismo como formulado por Rorty, baseado no pragmatismo de James e Dewey, e aquele que Peirce, em ordem para distinguir sua própria abordagem da dos dois últimos pensadores, chamou de *pragmaticismo*” (IBRI, 2009, p.1)¹. Evidentemente, a filiação de Rorty ao pragmatismo é recorrentemente questionada pelo fato de que o autor procure dispensar um dos nomes centrais dessa escola de pensamento, delimitando até o possível, seu gradual afastamento dos trabalhos de Peirce e sua identificação com Dewey e James ou, como lembra Bernstein: “Rorty claramente identifica a si mesmo com o pragmatismo de James e Dewey. Ele nos diz que o pragmatismo nomeia a mais elevada glória da tradição intelectual de nosso país” (BERNSTEIN, 2008, p.18).

A caracterização do pragmatismo clássico feita por Rorty, bem como a inserção desse mesmo pragmatismo em seus trabalhos, ao colocar como centrais as figuras de John Dewey e James em detrimento de Peirce, fornece uma versão particular do movimento pragmático segundo a qual: “Esta versão não pretende ser fiel aos pensamentos de James ou Dewey (muito menos de Peirce, que eu mal menciono). Em vez disto, ela oferece minhas próprias reafirmações, às vezes idiossincráticas, de temas jamesianos e deweyanos.” (RORTY, 1999, p. xiii). Como pode se observar, a controversa posição de Rorty é reconhecida pelo próprio autor e, dada sua admissibilidade e relevância para o debate, implica que o seu neopragmatismo ocupa uma posição *Sui generis* no interior da filosofia americana:

¹ There are significant differences between the neopragmatism as formulated by Rorty, based on James' and Dewey's pragmatism, and what Peirce, in order to distinguish his own approach from the last two thinkers, called *pragmaticism*” (Ibri, 2009, p.1, tradução nossa).

Esta admissão de idiosincrasia abre passagem para se discutir a validade desta justificativa apresentada por Rorty, examinando se suas reafirmações dos temas jamesianos e deweyanos seriam ou não apropriadamente descritas como pragmatistas. Provavelmente, ele se dirige àqueles que, ao contrário dele, pretendem ser fiéis aos filósofos pragmatistas clássicos. Neste caso, a utilidade da justificativa parece evidente, tratando-se de permitir-lhe uma maior liberdade de movimentos, sem ser limitado por críticas apoiadas na letra dos textos de William James ou John Dewey (ARAUJO, 2015, p. 15).

A forma com a qual Rorty se relaciona com seus antecessores é caracterizada por uma leitura que não pretende se manter absolutamente fiel à letra do texto interpretado, antes, fornece a ele como intérprete uma maior liberdade para explorar e trabalhar os tópicos debatidos e que possam eventualmente se provar úteis no desenvolvimento dos temas propostos. Nesse contexto, faz sentido afirmar que “*seu pragmatismo*” é absolutamente característico e que, portanto, redundante diante desse reconhecimento idiosincrático interpretativo o problema de ter a sua filiação pragmática questionada. Com a polêmica sobre o neopragmatismo e a apropriação do pragmatismo clássico feito por Rorty, longe de estarem resolvidas, cabem algumas observações sobre o tema. Rorty procura demonstrar que sua relação com os fundadores dessa matriz intelectual, apesar de única, não é apenas um simples elemento de apoio para os seus textos e que sua filiação ao pragmatismo de Dewey e James é um componente central de sua obra. Bernstein lembra que são diversos e notórios os “ismos” em filosofia e que isso é certamente verdadeiro sobre o pragmatismo, ele afirma que “[...] a vantagem desse tipo de conversa é que ela nos permite marcar posições filosóficas, orientações e teses que presumivelmente dividem características distintivas” (BERNSTEIN, 2012, p. 1).

O que nos compete, no entanto, é afirmar que também existe um perigo e uma dificuldade intrínseca nesse tipo de conduta, a saber, que quando examinamos de perto as posições dos representantes desses “ismos”, descobrimos que muitas vezes elas escondem “[...] enormes diferenças – incluindo alegações conflituosas ou até mesmo contraditórias” (BERNSTEIN, 2012, p. 1). Assim, devemos retornar às fundações do movimento pragmático na esperança de evidenciar como esses conflitos ocorrem e de que maneira Rorty pode colaborar para o debate. Em seu livro intitulado *O Pragmatismo* (1907), William James procura mostrar a posição do pragmatismo traçando suas origens e definindo a forma pela qual essa escola do pensamento americano produziu seus escritos. Lembrando que a origem do movimento pragmático pode ser encontrada pela primeira vez em um artigo de 1878 escrito por Charles Peirce intitulado *Como Tornar as Nossas Ideias Claras* (JAMES, 1907, p.94).

O curioso sobre essa observação de James é que, no texto mencionado, a palavra pragmatismo não pode ser encontrada sequer uma única vez. De fato, Bernstein afirma que a primeira introdução da palavra “pragmatismo” para designar uma posição filosófica, foi apresentada ao público em uma conferência batizada de “*Philosophical Conceptions and Practical Results*” feita por James em 26 de agosto de 1898, aproximadamente 20 anos depois da publicação do texto original de Peirce (BERNSTEIN, 2012, p. 2). Nessa exposição realizada enquanto o movimento americano ainda tomava forma e estava longe de possuir as características que hoje atribuímos a ele, James afirma que “as pistas da verdade” foram apresentadas a ele por Charles S. Peirce, um filósofo americano pouco conhecido e que, exatamente por isso, não seria uma grande surpresa se a maioria da audiência ali presente nem mesmo conhecesse seus poucos e esporádicos trabalhos filosóficos (BERNSTEIN, 2012, p.3). Vemos que apesar da origem do pragmatismo ser notoriamente atribuída ao trabalho de Peirce, em um primeiro momento é de James a responsabilidade de propagar e tornar a palavra “pragmatismo” popular, levando para audiências interessadas os tópicos e posições até então restritos a conversas informais que ocorriam nos encontros do grupo *Metaphysical Club* em Cambridge (BERNSTEIN, 2012, p. 2). James afirma que somente nessas conversas informais de um pequeno grupo de intelectuais é que a palavra pragmatismo aparecia, utilizada até então por Peirce e seus colegas, para designar os princípios do que posteriormente se tornaria o movimento pragmatista americano. Segundo Bernstein: “Antes de 1898, nenhum dos pensadores que hoje associamos ao movimento pragmatista havia mencionado “pragmatismo” em seus escritos publicados” (BERNSTEIN, 2012, p. 3).²

Somente em 1907, com a publicação de *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* de William James, é que a palavra cai no gosto público e sua disseminação torna-se irrefreável. Em seu livro, James afirma que “[...] o termo é derivado da mesma palavra grega *πράγμα* (prágma), que significa ação, de onde nossas palavras “prática” e “prático” se

² O termo “pragmático”, contrariamente àqueles que consideram o pragmatismo como uma concepção exclusivamente americana, foi sugerido a Peirce em razão de seu estudo de Kant. “Em sua metafísica da moral, Kant estabeleceu uma distinção entre pragmática e prática. A última aplica-se a leis morais que Kant considera como sendo a priori, enquanto a primeira aplica-se às regras da arte e da técnica que estão baseadas na experiência e são aplicáveis à experiência. Peirce, que era um empirista, com hábitos mentais, tal como ele dizia, de laboratório, recusava chamar seu sistema de “practicalismo”, como sugeriram alguns de seus amigos. Na qualidade de lógico, estava interessado na arte e técnica do pensar real e, no que concerne ao método pragmático, especialmente interessado na arte de clarificar conceitos ou de construir definições adequadas e efetivas de acordo com o espírito do método científico. Nas palavras do próprio Peirce, para uma “pessoa que ainda pensava mais prontamente em termos kantianos, ‘praktish’ e ‘pragmatisch’ eram tão distantes quanto dois polos; o primeiro pertencendo a uma região do pensamento, na qual nenhuma mente de tipo experimental pode encontrar terreno sólido sob seus pés, e o último expressando a relação a algum propósito humano definido. Ora, de fato, o aspecto mais premente da nova teoria era o reconhecimento de uma conexão indissolúvel entre cognição racional e propósito racional”. John Dewey - o desenvolvimento do pragmatismo americano, carta escrita em 1922.

originam” (JAMES, 1907, p.94). Em sua introdução, ele tenta apresentar e definir o significado da palavra pragmatismo ao mesmo tempo em que remete suas origens e posições ao trabalho de Peirce, retomando e desdobrando o significado da máxima de 1878 na qual se lê: “Considerando que efeitos – imaginavelmente possíveis de alcance prático – concebemos que possa ter o objeto de nossa concepção. A concepção desses efeitos corresponderá ao todo da concepção que tenhamos do objeto” (PEIRCE, 1878, p.9).

Ora, segundo a sua leitura da máxima peirceana, James procura descrever o pragmatismo vinculando suas origens, por definição, à prática. Ele lembra que o pragmatismo é antes de tudo um método mais do que uma tentativa de retomar a filosofia nos termos de suas investigações tradicionais. Ao apresentar o que ele chama de “o método pragmatista”, seguindo os princípios de Peirce, ele afirma que primeiramente seria “[...] uma maneira de encerrar disputas metafísicas que de outra forma poderiam ser intermináveis” (JAMES, 1907, p.94). Nesse sentido, a formulação de James parece análoga à de Peirce, procurando complementar a ideia de que a valorização dos efeitos práticos implica no encerramento de: “disputas filosóficas que a mera observação dos fatos não pode decidir, e na qual cada parte afirma que a outra está errada” (PEIRCE, 1978, p.6). Assim, quando Peirce concebeu os primeiros movimentos daquilo que se tornaria o pragmatismo, possibilitando que James o traduzisse mais como um método do que como uma nova abordagem para a filosofia e suas questões, o que se queria dizer com isso? Para ele, antes de tudo, um pragmatista é aquele que procura reduzir as avaliações de algo tido como verdade/verdadeiro aos seus aspectos úteis, necessários, limitando a especulação aos efeitos práticos ou de valor utilitário (JAMES, 1907, p.94). Nessa concepção, o pragmatismo pretende distanciar-se do entulhamento e dos obstáculos que a tradição filosófica havia erigido com a metafísica, afirmando que a sustentação de uma asserção considerada verdadeira deve ser submetida a uma avaliação de seus ganhos práticos, suas consequências concretas e a forma como ela produz resultados (JAMES, 1907, p.94). O projeto de interpretação do pragmatismo de James leva, já em seus escritos iniciais, a uma tentativa de abandono das fundamentações metafísicas e epistemológicas residuais dos discursos filosóficos, buscando livrar-se das questões tradicionalmente associadas a esses discursos. Entre as diversas questões que ele apresenta como dispensáveis para essa avaliação de ganhos práticos estão: se existe ou não um bem em si mesmo, se o mundo seria um ou vários, se ele é livre ou destinado, ou se suas causas e referências são materiais ou espirituais (JAMES, 1907, p.94).

Por certo, devemos fazer aqui um pequeno adendo, uma vez que, foi a aversão de James aos discursos de fundamentação objetiva que, em um primeiro momento, serviu como conectivo entre suas obras e as de Peirce. Seguindo a máxima pragmática de 1878 que apresenta as ideias centrais do pragmatismo, James desenvolve como método a simples aplicação dessa máxima à teoria do conhecimento, subordinando os objetos de qualquer investigação a uma atitude de valorização da ação e suas consequências. Para James e, em sua interpretação dos trabalhos de Peirce, isso possibilitaria ao pragmatismo “[...] abrir espaço para novas possibilidades, contrárias aos dogmas, à artificialidade e à pretensa finalidade da verdade” (JAMES, 1907, p.97). Ao colocar-se contra a ideia de que a verdade tenha uma finalidade, de que verdadeiro seja um atributo de conceitos e palavras capazes de estruturar um acordo com o real, ele propõe que “[...] não existe um propósito intrínseco para a forma como empregamos nossas ideias e crenças, e da mesma maneira, nenhum resultado necessário. É por isso que o pragmatismo não se coloca em defesa de nenhum resultado em especial, ele é somente um método” (JAMES, 1907, p.97).

James conclui que o pragmatismo deve voltar às costas resolutamente e de uma vez por todas a uma série de hábitos inveterados, caros aos filósofos profissionais. Afastando-se daquilo que ele julgava ser um conjunto de abstrações insuficientes, formadas por “soluções verbais, más razões a priori, princípios firmados e sistemas fechados, com pretensão ao absoluto e suas origens” (JAMES, 1985, p. 18). Sobre isso, Haack afirma que o pragmatismo de James, apesar de ter tornado a palavra e sua definição populares no meio filosófico, em muito diverge do trabalho que Peirce acabará por desenvolver em sua fase madura, nos lembrando de que “[...] existe uma grande diferença entre a concepção lógica e realista de Peirce do pragmatismo e aquela concepção mais psicológica e nominalista de James” (HAACK, 1997, p.3). Segundo ela, em uma avaliação da tradição pragmática e seu desenvolvimento, Richard J. Bernstein está correto ao lembrar que Peirce, em seu artigo clássico presente no *The Journal of Speculative Philosophy* de 1868–9, apresenta a primeira articulação dos temas centrais do antifundacionismo da tradição pragmática. Porém, com a guinada de sua fase madura a partir de 1903, o trabalho peirceano ganha contornos progressivamente mais realistas e lógicos, levando James: “a uma reação de incompreensão, distúrbio e desdém contra a leitura de Peirce em 1903, na qual ele articula o pragmatismo como um princípio e método para pensar corretamente” (HAACK, 1997, p.3).

Essa diferença crucial entre James e Peirce, aparentemente, produz algumas distinções que – como veremos - remetem por força de herança e filiação ao neopragmatismo de Rorty.

Bernstein apresenta uma passagem de Dewey que pode nos ajudar a clarificar essa questão com um pouco mais de consistência, lembrando que o problema sobre os “ismos” do movimento pragmático estava presente desde suas origens. Também para os pais do pragmatismo, as diferenças entre eles apareciam como sendo muito mais do que apenas desacordos pontuais, caracterizando posições inconciliáveis e rupturas teóricas importantes (BERNSTEIN, 2012, p. 1). Segundo ele, mesmo Dewey, um dos nomes mais importantes da tradição pragmática, parecia estar ciente desse movimento de disputas internas entre seus colegas:

Peirce era acima de tudo um lógico, enquanto James era um educador e um humanista que desejava fazer com que o público entendesse que certos problemas, certos debates filosóficos, possuem uma importância real para a humanidade simplesmente porque as crenças que eles nos apresentam levam a modos muito diferentes de conduta. Se essas distinções importantes não forem assimiladas, torna-se impossível de se entender a maioria das ambiguidades e erros que pertencem ao período tardio do movimento pragmático. (DEWEY apud BERNSTEIN, 2010, p.9. grifo nosso).

Assim, vemos a ambivalência do termo “pragmatismo”, claramente reiterada por um debate que em muito antecede a atual disputa pela filiação rortyana. Com o posicionamento de seu período maduro, Peirce parece apresentar divergências claras em relação a outras expressões e contornos que o pragmatismo adquiriu com os textos de James e, nas palavras de Ivo Assad Ibri: “o desenvolvimento tardio da filosofia de Peirce, que se tornou cada vez mais realista e fortemente metafísica, incorporou significados adicionais ao pragmatismo” (IBRI, 2013, p.183). Esse desenvolvimento do trabalho peirceano em sua última fase, definitivamente formulada em 1903, fez com que seu pragmatismo se tornasse uma avaliação das relações entre o geral e particular, na qual a máxima “consequências práticas” presente em seu artigo de 1878 “[...] assume um forte significado ontológico, necessariamente estendendo a esfera da conduta humana à conduta de todos os objetos reais” (IBRI, 2013, p.183).³

Essa posição de Peirce demarca a principal razão pela qual Rorty procura se distanciar dos trabalhos do fundador do pragmatismo, negando que muitos dos filósofos contemporâneos que se especializam no pensamento americano ou a ele declaram filiação, tendem a assumir como correto: “[...] a definição de ‘verdade’ de Peirce como aquilo ao qual a opinião está

³Ele deixa de reconhecer que o pragmatismo de Peirce é um pragmatismo normativo que é baseado em uma semântica inferencial. Aquilo que nos determina, a partir de premissas dadas, a tirar uma inferência ao invés de outra, é algum hábito da mente. ... O hábito particular de espírito que governa esta ou aquela inferência pode ser formulado numa proposição cuja verdade depende da validade das inferências que os hábitos determinam; e tal fórmula é chamada de princípio orientador da inferência (BRANDOM, 1994, p.341).

fadada a convergir ao final da investigação, sendo a ‘realidade’ aquilo que é passível de se acreditar no fim desse ponto convergente. Eu não considero essa noção de convergência clara ou útil” (RORTY, 2008, p.4). Rorty, portanto, tenta corresponder às expectativas de um pragmatismo que se pretende distante das fundamentações lógicas de convergência da verdade e da realidade que Peirce passaria a apresentar em sua crescente recolocação de contornos realistas, afastando-se ainda mais daquelas correntes pragmatistas que se mantêm a favor dele. O motivo dado por Rorty para sua afirmação controversa de que o pragmatismo se torna realmente relevante somente com o desenvolvimento da obra de James é que foi ele – segundo o próprio Rorty – o responsável por ajustar a máxima peirceana aos temas sociais de sua época, voltando o olhar para os problemas culturais que dominavam a filosofia desde Kant (RORTY, 2008, p.7). Sobre isso, Bernstein afirma que para Rorty: “James e Dewey estavam reagindo contra o kantianismo de Peirce – a crença equivocada de que a filosofia nos fornece um contexto absoluto e anistórico no qual todas as formas de discurso possam ser colocadas no seu devido lugar” (BERNSTEIN, 2008, p.18).⁴

É relevante para esclarecimentos teóricos reafirmar no interior das disputas pelo rótulo pragmático a escolha de Rorty por James, uma vez que, considerando o desenvolvimento das diversas familiaridades e diferenciações no interior do pensamento americano, a principal distinção do desenvolvimento pragmático rortyano seja encontrada com a sua exclusão dos elementos do pragmatismo *hard* de Peirce, “científico” e “analítico”, em favor do pragmatismo *soft* de James, “perspectivista” e “antropológico” (SOUZA, 2007. P.21). Na busca por superar a necessidade de uma verdade não contextual, que Rorty enxerga como um tipo de substrato do pragmatismo de Peirce na imagem de um kantianismo remanescente de suas teorias tardias, o neopragmatista propõe que essa posição foi desassimilada do pragmatismo somente pela leitura e apropriação de James dos temas peirceanos originais e, por isso, muitos de seus críticos remetem o pragmatismo à ideia tomada de Peirce que ele rejeita, a saber, a ideia de convergência para uma verdade única (RORTY & HABERMAS, 2005, p.128).

Ainda sobre isso, o posicionamento da filosofia peirceana tardia fornece as razões pelas quais, na mesma época, Peirce adote o termo “*pragmaticismo*” para distinguir sua concepção do

⁴ A minha principal razão do porquê eu considero Peirce relativamente não importante, no entanto, é que ele não se engaja, do modo como James e Dewey se engajam, com o problema que dominou o pensamento de Kant e que estava no centro do pensamento do séc. XIX em todo país ocidental: o problema de como reconciliar ciência e religião, como ser fiel tanto a Newton quanto a Darwin e ao espírito de Cristo. Esse problema é o paradigma do tipo de conflito entre velhos modos de falar e novos desenvolvimentos culturais que Dewey considerava como papel do filósofo resolver (RORTY, 2008, p.7).

pragmatismo daquelas que seguiram sua criação em 1878 (IBRI, 2013, p.183). Nesse sentido, já na época do avanço e da consolidação da identidade do movimento pragmático, as rupturas e a adoção de posições contraditórias pareciam minar a possibilidade de uma interpretação única do pragmatismo como uma corrente teórica solidificada sobre os mesmos princípios. Com isso, vemos como possível uma aproximação entre as posições de Rorty e Bernstein a respeito dos perigos de tentar, muitas vezes forçosamente, atribuir uma única concepção definitiva sobre a trajetória do pensamento norte-americano. Estendendo o debate para as posições de Richard Rorty e de seu pensamento neopragmático é possível considerar que, em sua concepção controversa do pragmatismo clássico, a importância de Peirce pode ser resumida à afirmação de que: “sua contribuição para o pragmatismo foi meramente de ter lhe dado um nome, além de estimular James” (RORTY apud BERNSTEIN, 2010, p.207). Na tentativa de exemplificar essas discordâncias teóricas presentes entre as imagens de Peirce e Rorty sobre o pragmatismo, Ibri afirma que as divergências que existem entre várias de suas teses tornam a admissibilidade de uma unidade pragmática capaz de englobar o trabalho de ambos como sendo um objetivo inviável, uma vez que, dentro desse contexto de aproximação: “continuar a usar o termo “pragmatismo” para designar dois pontos de vista teóricos completamente antagônicos, causará, no mínimo, confusão” (IBRI, 2013, p.181).

Aqui cabe, portanto, concordar com Araujo quando ele sugere que a controvérsia entre Peirce e Rorty deva ser tratada de forma semelhante ao tratamento dado pelo próprio Peirce quando, na tentativa de distinguir o seu trabalho dos demais pragmatistas, apresenta o termo *pragmaticismo* para designar os seus textos. Baseando-se no uso reduzido que Rorty declaradamente faz do trabalho de Peirce e também na distância teórica que os separa: “nada mais adequado do que a elegante saída do próprio Peirce, cuja tentativa de se diferenciar do sentido que outros davam ao termo “pragmatismo”, por ele criado, deveria ser, *a fortiori*, aplicada ao uso que Rorty faz do termo “Neopragmatismo”, derivado daquele” (ARAUJO, 2015, p.17). Bem, uma vez que se possa consentir com o posicionamento e as distinções teóricas que existem entre Rorty e Peirce, ou até mesmo, entre Peirce e seu *pragmaticismo* em relação ao pragmatismo que ele ajudou a fundar, podemos avançar para um segundo tópico da relação entre o neopragmatismo de Rorty e sua possível filiação ao movimento pragmático. Nossa esperança é demonstrar que elementos fundamentais do pensamento de James e Dewey persistem nos textos rortyanos.

1.2 ENTRE DEWEY E JAMES

Nesse texto pretendo apresentar a significativa influência que o pragmatismo clássico exerce sobre Richard Rorty. O objetivo é elencar a leitura neopragmática desses autores na esperança de que com a exposição de suas semelhanças teóricas, possamos compreender de que maneira ele localiza seus próprios trabalhos em relação a seus antecessores. Para alcançarmos esse propósito, apresentaremos a ideia de que a declarada identificação de Rorty com Dewey e James em detrimento de Peirce ocorre com base na tentativa do autor de emancipar a nossa cultura de qualquer autoridade não humana em favor de uma utopia democrática e liberal. Para Rorty, isso indica uma posição que considera dispensável o papel da verdade metafísica ou redentora, que será definida nos capítulos 2 e 3, respectivamente.

Sabidamente e como indicamos antes, a reavaliação da trajetória filosófica e suas fundamentações estão presentes no desenvolvimento do pragmatismo desde a primeira fase do pensamento de Peirce (HAACK, 1997, p.3) e sendo assim, é um tema contínuo e persistente nas obras de seus colegas mais próximos e no eventual desenvolvimento do trabalho imediato de James já em 1907. Diante disso e com o intuito de contextualizar o neopragmatismo de Rorty e suas posições em relação à “verdade”, Ghirdelli lembra que: “Há temas permanentes no pragmatismo. Um deles: o pragmatismo começa e chega aos dias de hoje com uma mesma preocupação – a preocupação com a verdade; um tema clássico da Filosofia” (GHIRALDELLI, 2001, p.3). Para entender o uso que Rorty faz de seus antecessores e o lugar que esses tópicos encontram no interior de seus trabalhos, precisamos voltar a James e Dewey, ampliando o debate sobre a crítica neopragmática oriunda dessa relação.

O pragmatismo é uma corrente filosófica. Não porque a filosofia tenha uma essência da qual o pragmatismo se ocupe, mas simplesmente porque os chamados pragmatistas ou neopragmatistas conversaram e conversam sobre assuntos que as pessoas, no passado, em diversos lugares, e agora, também em várias comunidades, dizem que são assuntos filosóficos ou metafilosóficos. (GHIRALDELLI, 2001, p. 3).

Tentando ser fiel ao espírito dos textos de Rorty, podemos entender que a procura por um eventual abandono dos discursos teóricos que constituem o papel da filosofia em nossa cultura perpassa a própria identidade do pragmatismo. Cabe-nos, portanto, na esperança de encontrar a consolidação e a pertinência desses temas, mais especificamente, no tratamento contrário à noção de verdade como fundada sobre bases metafísicas imutáveis, retornar às origens do pragmatismo clássico, já que James e Dewey foram fontes importantes para o

desenvolvimento do trabalho Rortyano que, confessadamente, deve a eles uma grande parte de suas teses centrais (ARAÚJO, 2015, p.19). Segundo Rorty, o que existe de imediatamente comum entre os dois é a ideia de que “[...] eles escreveram com a esperança de reformular nossa sociedade. Eles nos convidavam a liberar nossa incipiente civilização do projeto de fundamentar nossa cultura, nossas vivências morais, nossos credos religiosos, sobre bases filosóficas” (RORTY, 1997, p.242). Essa atitude distintiva em relação à verdade e ao papel social da filosofia como área fundamentadora da cultura compõe um núcleo indispensável para a alocação do neopragmatismo em relação a seus antecessores.

Se estivermos obstinados a atribuir a James ou a Dewey teorias da verdade ou teorias da moralidade, nós os mal entendemos. Passaremos por alto em suas críticas da suposta obrigatoriedade da existência de teorias acerca dessas questões. Não alcançamos quão radical foi seu pensamento, quão implacável foram suas críticas ao projeto de conversão da filosofia em uma disciplina fundamentadora (RORTY, 1982, p.241).

O projeto de emancipar a nossa cultura das premissas da tradição de fundamentação objetiva constitui, certamente, uma das mais ambiciosas e radicais sugestões que alguém poderia propor, “[...] nenhum outro escritor americano sugeriu uma proposta tão radical para fazer de nosso futuro algo distinto de nosso passado quanto James e Dewey” (RORTY, 1982, p.241). Ainda segundo Rorty, do ponto de vista da crítica formal à filosofia, eles desejam livrar-se da tentativa de isolar e conhecer um componente nuclear que configura a identidade humana, um substrato moral pertinente a todas as formas de cultura e vida social (RORTY, 2007, p.117). O esforço conjunto desses dois pragmatistas para fornecer uma visão alternativa daquela presente nos princípios norteadores dos diversos paradigmas filosóficos tradicionais é – sua marca distintiva:

A ênfase nessa mensagem de esperança e liberação social faz com que James e Dewey pareçam profetas mais do que pensadores. Isso pode levar ao engano. Ambos tinham coisas para dizer a respeito da verdade, do conhecimento e da moralidade, ainda que não tivessem teorias a respeito, entendidas ao modo de respostas a problemas de manual (RORTY, 1997, p.242).

Tanto Dewey quanto James pensavam que a preocupação com a cultura e seus debates na arena epistemológica, com os discursos metafísicos vigentes sobre as nossas práticas sociais e seus costumes, bem como a busca por uma fundamentação anistórica e não contextual capaz de perpassar os hábitos que nós adotamos, aquilo que, *grosso modo*, poderia ser descrito como a afirmação do papel fundamentador da filosofia, deveria ser descartado, tomado como de

importância menor quando comparado com a necessidade de alterar os arranjos da sociedade e do mundo humano. Sobre esse desejo de renovar a nossa sociedade, suas bases normativas e, evidente, sua forma de pensamento social e político, recorreremos aos textos de Bernstein desenvolvidos sobre a trajetória pragmática, mais precisamente, a trajetória do pensamento de Dewey. Segundo ele, John Dewey era, entre os pragmatistas originais, o mais predisposto a considerar os arranjos sociais e seus conflitos morais e políticos particulares como um fator indispensável para o desenvolvimento de qualquer pensamento relevante e, sendo assim, algo inerente para qualquer reflexão que se pretendesse pragmática (BERNSTEIN, 2010, p.80).

Segundo ele, Dewey procurou relacionar a identidade e o desenvolvimento do pragmatismo com o mais radical interesse de ver o pensamento americano como uma ferramenta a serviço de reformas sociais (BERNSTEIN, 2010, p.80). Existe outra questão de fundo biográfico sobre o florescimento intelectual de Dewey, um desejo que ele carregou pela vida toda e que o conduziu ao pensamento pragmatista, esse desejo era o de alcançar além da universidade e da academia, de dar a filosofia uma virada prática, tornando-a útil para a resolução de conflitos sociais concretos e, nessas circunstâncias, fazer com que a filosofia desenvolvesse uma inclinação prática em detrimento dos debates puramente teóricos que ocupavam seus livros. [...] Ele procurou influir a reflexão filosófica com a experiência da prática cotidiana. Esse compromisso – o sentido de continuidade da reflexão e do compromisso prático – marcou Dewey para o resto da vida (BERNSTEIN, 2011, p.13). Entre uma e outra posição, Dewey progressivamente começou a considerar seriamente as consequências do pensamento filosófico para nossas condutas sociais, adquirindo a convicção de que se não eram muitas vezes simplesmente lastreados por uma escolástica estéril, outras vezes acabavam sendo politicamente perigosos (BERNSTEIN, 2010, p.83).

Nesse sentido, Dewey e James apresentaram um projeto social que é também o projeto social de Rorty, o compromisso em desenvolver uma sociedade global, cosmopolita, democrática, igualitária, sem classes e sem castas (RORTY, 1999, p. XII). O que essa questão significa no interior do projeto pragmático, no entanto, passa pela admissibilidade da premissa de que para alcançarmos esse tipo de sociedade, deveríamos levar as consequências dessa posição para o âmbito da filosofia:

Os dois projetos mais plausíveis desse tipo foram aqueles a que Dewey e James devotaram seus esforços políticos: a criação de uma sociedade democrática; isso é, uma sociedade igualitária e sem classes. Eu interpreto James e Dewey como nos oferecendo conselhos de como, ao nos livrarmos dos velhos dualismos da filosofia, podemos tornar esse projeto central para a nossa vida intelectual e para nossas esperanças sociais (RORTY, 1999, p.XIV).

Aqui, evidenciamos a interpretação rortyana do pragmatismo como declaradamente comprometida com duas premissas: a primeira é a de transformar nossa sociedade assim como ele alegadamente entende que James e Dewey pretendiam transformar; a segunda é um produto da primeira, a saber, o entendimento que Rorty considerava comum a ambos e a ele mesmo, a ideia de que os vocabulários da filosofia tradicional deveriam ser reavaliados e afastados do centro de nossas vidas. O ímpeto por transformar o conjunto de valores que norteia nossa sociedade, profundamente marcada pela trajetória de uma intelectualidade dominada pelos enredos filosóficos tradicionais é apresentado pela sugestão de que: “Dewey pensou, como eu penso, que o vocabulário que se centra nestas distinções tradicionais se tornou um obstáculo para nossas esperanças sociais” (RORTY, 1999, p. XII). Nisso revolve o projeto emancipador que Rorty caracterizou como o mais radical já proposto em relação à nossa sociedade, o papel pragmático de desconstruir o edifício filosófico da tradição metafísica e dele se ausentar, em defesa de que, sem as restrições que ele impõe, novas e melhores formas de esperança social, talvez nunca propostas ou mesmo imaginadas, possam florescer (RORTY, 1999, p. 117).

A questão pode ser resumida a saber se descartando as formulações filosóficas de fundamentação, construídas ao redor de teorias da verdade e moralidade sobre princípios invariáveis e universais, aquilo que, em suma, formou a identidade do nosso senso comum, estaríamos ou não em um patamar melhor para articular o empreendimento desse tipo de esperança social. “[...] se cremos que a retenção de algo como o platonismo do senso comum é essencial para nossas esperanças de uma sociedade decente, ou se, em vez disso, achamos que uma mudança no senso comum pode ajudar-nos a realizar tais esperanças” (SOUZA, 2007, p.5). O afastamento da imagética construída em relação à verdade dual e metafísica da tradição filosófica que sustenta e fornece muitos dos elementos sobre os quais assentamos nossa cultura, pode ser justificado sobre a afirmação de que:

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, 2005, p.382).

A marca dessa objeção pertence a nossa história, repleta de manifestações e exemplo de como, em nome da verdade, a religião, a ciência e também a filosofia foram utilizadas como formas de propagação da violência e do sofrimento humano. Muitas vezes, sobre a alegação

de se estar ao lado da verdade, ou praticando a justiça, ou em estrito contato com a natureza não humana da realidade e, portanto, detendo um conhecimento privilegiado de como as coisas devem ser, escondia-se outro conjunto de intenções que, ao fim e a cabo, acabaram por redundar em profunda injustiça. Sobre isso, essa posição de incentivo à transformação dos paradigmas sociais depende, para o pensamento neopragmático, de uma atitude que busca abandonar nossa forma tradicional de fundamentar as nossas instituições e costumes (ARAÚJO, 2015, p.18). A filosofia de Rorty, em sua perspectiva construída sobre o pragmatismo de James e Dewey, busca assumir o compromisso com uma utopia social e, em serviço dela, propõe a superação da ideia de fundamentação de nossa cultura sobre princípios fixos. Em decorrência disso, o neopragmatismo encontra principalmente no pensamento deweyano o conjunto de propostas de que se utiliza para essa crítica social revisionista (ARAÚJO, 2015, p.19). No que concerne o neopragmatismo de Rorty, [...] Rorty se orgulha da filosofia americana na sua tradição pragmatista, e quer mantê-la, além de unificada, voltada para o que entende ser a tarefa dessa tradição na construção do futuro: colaborar com uma sociedade utópica centrada na liberdade e não na Verdade. (GHIRALDELLI, 1998, p.19). É aqui em que a identificação de Rorty com James e Dewey se encontra mais acentuada, na esperança de que sem o auxílio de alguma autoridade absoluta possamos edificar uma sociedade mais livre e melhor. Há, no entanto, um ponto fundamental para essa consideração, a saber, a ideia de que a verdade em sua concepção tradicional abre, na perspectiva neopragmática, um viés problemático para o autoritarismo, como será mostrado no capítulo 3. Dessa maneira, “[...] Rorty está preocupado em não alimentar concepções fortes de verdade, uma vez que as vê ligadas ao autoritarismo e, de um modo bem estadunidense, ao fundacionalismo” (GHIRALDELLI, 1998, p.19).

Esse ideal utópico do pensamento de James e de Dewey, suas implicações políticas e sociais antiautoritárias em favor de uma cultura democrática e liberal é que conduzem a uma aproximação que Rorty considera interessante. Sobretudo, o protagonismo pragmático de Dewey se justifica pela sua contínua e insistente defesa da democracia para a qual ele advogava reformas radicais. Em seus escritos da década de 20 e 30, aqueles que envolvem imediatamente o seu *The Quest for Certainty* (1929), tais como *The Public and its Problems* (1927), *Individualism: Old and New* (1930), *Liberalism and Social Action* (1935), Dewey procurou desenhar uma defesa e um aprofundamento de seu interesse e de sua visão sobre a democracia liberal, esse é um tema tão profundamente difundido em seu pensamento, que retorna em praticamente todos os seus escritos. Assim, Dewey buscou fundamentar ao longo

de sua vida uma visão social e política utópica de uma comunidade democrática, livre e, como define Rorty, igualitária e inclusiva. Segundo Bernstein, o projeto dessa sociedade descrita por Dewey afirma que: “a sua tarefa é eternamente a criação de uma experiência mais humana e livre para a qual todos contribuem e da qual todos compartilham” (BERNSTEIN, 2011, p.540). Dewey, portanto, confessadamente centra seu projeto pragmático ao redor dessa esperança. Para ele, a democracia não é um conjunto de procedimentos formais, mas uma posição moral e ética. Ele acreditava que “[...] a democracia é a própria ideia de vida comunitária em si mesma” (BERNSTEIN, 2011, p.540). É essa esperança social cultivada por Dewey que parece tão atrativa e indispensável para o neopragmatismo de Rorty. De fato, quando levantada a questão reformista que ela demanda, Rorty afirma que em nome dos processos de reconstrução cultural necessários para a realização dessa utopia, tornando-a central para nossos anseios, precisávamos reconsiderar a maneira pela qual essa sociedade dinâmica e plural pode ser alcançada. A busca por liberdade política e cultural em uma perspectiva liberal leva o neopragmatista a afirmar que: “considero a filosofia moderna como centrada em torno de uma discussão da verdade, eu não a considero muito útil na busca de tais liberdades, mas como tendo se tornado amplamente uma distração desta busca.” (RORTY, 1990b, 634). Para Rorty, a ideia da filosofia como centrada em descobrir e definir a verdade pode ser considerada como um conjunto de distrações, muitas vezes perigosas e contraproduzidas - quando não apenas inúteis para a busca dessas esperanças. Ainda segundo ele, é a tentativa de afirmar essa sociedade utópica, livre e tolerante que o faz voltar ao pragmatismo:

A vontade de aceitar o objetivo liberal para o máximo espaço de variações individuais, no entanto, é facilitada pelo consenso de que não há uma fonte de autoridade outra, além do acordo livre entre seres humanos. Esse consenso, por sua vez, é facilitado pela adoção de perspectivas filosóficas sobre razão e verdade do tipo [...] que eu penso como sendo o bom e velho pragmatismo americano (RORTY apud ARAUJO, 2015, p. 9).⁵

Como mencionado anteriormente, para Rorty, tanto James quanto Dewey não oferecem teorias sobre a verdade, nem qualquer tentativa de fundamentação última para o discurso político e social, além de um princípio dialógico mínimo de cooperação, cujo objetivo é a realização de anseios e desejos dos membros de uma determinada comunidade. Eles não

⁵ Willingness to accept the liberal goal of maximal room for individual variation, however, is facilitated by a consensus that there is no source of authority other than the free agreement of human beings. This consensus, in turn, is facilitated by the adoption of philosophical views about reason and truth of the sort [...] which I think of as just good old American pragmatism.

buscavam assegurar afirmações transculturais universalmente válidas, nenhum princípio ou conjunto de respostas imutáveis para a democracia e para a sociedade liberal, antes, diz Rorty: “[...] o centro do pensamento de Dewey era a insistência de que nada – nem a vontade de Deus, nem a natureza intrínseca da Realidade, nem a lei moral – pode ter precedência sobre o resultado do acordo livre alcançado por membros de uma comunidade democrática” (RORTY, 1999, p. 237).⁶ Essa tese de Dewey foi adotada e definida por Rorty como “*a primazia da democracia sobre a filosofia*” e implica que a disputa política por uma sociedade liberal, com as qualidades declaradas de tolerância, inclusão e liberdade tem prioridade sobre as disputas de fundamentação de qualquer tipo de discurso, ela tem prioridade inclusive sobre a investigação da verdade.

Outra maneira de apresentar esse último ponto é dizendo que nós pragmatistas não vemos sentido na ideia de que devemos perseguir a verdade só pela verdade. Nós não podemos considerar a verdade como o objetivo da investigação. O propósito da investigação é alcançar um acordo entre seres humanos sobre o que fazer, apresentar considerações consensuais sobre os fins a serem alcançados e as maneiras a serem usadas para alcançar esse fins (RORTY, 1999, p. 237).⁷

Assim, a insistência na verdade como se ela tivesse um valor intrínseco em si mesmo e que por isso deveria ser o objeto final do processo investigativo, deve dar lugar à ideia pragmática de que a investigação é apenas uma maneira de facilitar processos de cooperação social e, ao fim, nos aproximar daquilo que desejamos. Considerar o propósito da investigação dessa forma, como um percurso para a realização de projetos sociais e políticos em detrimento da busca pela verdade – entendida aqui como elemento normativo coordenante, fundado sobre princípios gerenciadores universais, aquele tipo de princípio que herdamos da nossa tradição intelectual metafísica, torna necessário, ao menos para pragmatistas como Dewey e Rorty, a realização de um afastamento dos dualismos, categorias e vocabulários da filosofia que compõem o senso comum da cultura ocidental. Em última análise, a primazia da democracia sobre a filosofia pode ser vista como uma posição de reavaliação do papel da própria filosofia

⁶ The core of Dewey's thought was an insistence that nothing – not the Will of God, not the Intrinsic Nature of Reality, not the Moral Law - can take precedence over the result of agreement freely reached by members of a democratic community.

⁷ Another way of making this last point is to say that we pragmatists cannot make sense of the idea that we should pursue truth for its own sake. We cannot regard truth as a goal of inquiry. The purpose of inquiry is to achieve agreement among human beings about what to do, to bring about consensus on the ends to be achieved and the means to be used to achieve those ends.

em que, “[...] a filosofia não pode *fundamentar* o discurso democrático, que não precisa disso; pode apenas contribuir para articulá-lo” (SOUZA, 2007, p.9).⁸

Aqui, precisamos ressaltar que Rorty, por si só, não tem nada em contrariedade às pretensões fundamentadoras da filosofia, antes, chega mesmo a reconhecer que se não fossem pelas contribuições de Platão e de elementos da filosofia moderna, como aqueles ofertados pelo Iluminismo, nós não teríamos a sociedade que temos (RORTY, 1998, p. 4), o que ele indica, no entanto, é que a preservação desses valores sobre verdade e racionalidade, por exemplo, podem ser democraticamente utilizados para bloquear demandas de cooperação e diálogo.

O problema de se acreditar em verdades incondicionais e universais, colocando esta crença no centro de nossa cultura, está na questão de quais os critérios aceitos para legitimar tais verdades, então, não é que haja algo errado com razão, verdade e conhecimento, “O que há de errado é a tentativa platônica de colocá-los no centro da cultura, no centro de nosso senso do que é um ser humano. (RORTY, 2007, p. 89).

Abandonar esse discurso de centralidade da filosofia e da verdade tem implicações que Rorty reconhece como pertinentes ou mesmo fundamentais para o ambiente cultural, a primeira delas é que por uma questão de conveniência política e liberal, esses posicionamentos podem inviabilizar o processo e as vias de debate sobre interesses sociais relevantes, tal como aqueles relacionados a questões inclusivas e de tolerância em um espaço marcado pela pluralidade. Outro problema pode ser encontrado no aspecto normativo que acompanha esse tipo de posição, uma vez que elas se fundamentam sobre a difusão de que certas qualidades e princípios avaliativos devem ser universalmente aceitos, de que eles devem sempre ser considerados na determinação de nosso senso do que é ser um ser humano. É preciso levantar, portanto, a afirmação problemática de quais parâmetros ou quais critérios devem ser adotados, na medida em que as respostas para essas questões vêm acompanhadas de elementos normativos, sociais e políticos importantes. Sendo assim, se torna problemática a ideia de que elas deveriam ocupar um espaço central no âmbito público porque qualquer posição adotada será temerariamente acompanhada de alegações e fundamentações universalizantes e, por consequência, potencialmente excludentes.

⁸ Esse é o único papel que Rorty acha que ainda resta para a filosofia atualmente, política cultural. Rorty definiu o significado de “política cultural” através da sugestão segundo a qual os filósofos deveriam “[...] tentar contribuir para a conversação em andamento da humanidade sobre o que fazer consigo mesma. O progresso dessa conversação tem engendrado novas práticas sociais e mudanças nos vocabulários empregados em deliberações morais e políticas. Sugerir outras novidades é intervir na política cultural. Dewey esperava que os professores de filosofia considerassem tal intervenção sua principal tarefa.” (RORTY apud ARAUJO 2015, p. 14).

Esse é o único ponto em nos livrarmos de padres e reis, de fundarmos governos democráticos, tomando de cada um segundo a sua habilidade e dando a cada um segundo suas necessidades, dessa maneira criando a boa sociedade global, é tornar possível para as pessoas viverem o tipo de vida que elas preferem, contanto que ao fazerem isso não impossibilitem a oportunidade de outros seres humanos em fazer a mesma coisa (RORTY, 2000, 25).⁹

Na concepção de Rorty, é a defesa da emancipação dos vocabulários universalizantes e dos dualismos metafísicos da nossa cultura, vocabulários que utilizamos para justificar quase todos os aspectos e elementos de nossa tradição intelectual, que torna Dewey o protagonista do movimento pragmático: “eu leio Dewey como dizendo que descartar esses dualismos pode ajudar a nos aproximar, por nos permitir perceber que confiança, cooperação social e esperança social são os pontos em que nossa humanidade começa e termina” (RORTY, 1999, p. XV). Existe aqui outra volta neopragmática importante, uma que como tentaremos defender nesse trabalho é central para a interpretação rortyana do pragmatismo, mais precisamente, a alegação do autor de que deveríamos “[...] substituir a responsabilidade perante um padrão não humano, pela responsabilidade perante outros seres humanos” (RORTY & HABERMAS, 2005, p. 254). O significado dessa depuração antiautoritária em favor de uma sociedade humana global de cooperação em detrimento dos discursos sobre a verdade significa que, sem o reconhecimento de qualquer autoridade fora dos homens e do arranjo de suas vidas, o neopragmatismo defenda que:

A liberdade humana, tomada não em um sentido metafísico, mas no sentido político e concreto de capacidade dos seres humanos de viverem juntos sem se oprimirem uns aos outros, ocupa o lugar da Verdade e da Realidade como nossa finalidade. A diferença de tomar a Verdade como um objetivo e tomar a Liberdade como um objetivo, com os pragmatistas, é a diferença entre apontar para alguma coisa não-humana e apontar para alguma coisa que, se em algum momento vier a existir, será uma criação inteiramente humana (RORTY, 1998, p.13).

Na leitura de Rorty, é o posicionamento pragmatista em favor da liberdade humana, em relação a qualquer autoridade outra que não a de seus pares, que o aproxima da tradição norte-americana. Precisamente a ideia de Dewey e James buscaram abandonar até mesmo as expressões mais ínfimas de universalidade que servem de lastro discursivo para fundamentar e justificar nossa sociedade, é o que torna o pragmatismo interessante. Ainda assim, Rorty

⁹ It is that the only point of getting rid of the priests and the kings, of setting up democratic governments, of taking from each according to her abilities and giving to each according to her needs, and of thereby creating the Good Global Society, is to make it possible for people to lead the sort of lives they prefer, as long as their doing so does not diminish the opportunities of other humans to do the same thing

está ciente de que nossas ideias de liberdade política e cultural estão costumeiramente fundamentadas por noções de validade transcultural, pelas mesmas afirmações teóricas feitas e defendidas ao longo do conjunto filosófico de preposições dualistas que o pragmatismo deseja evitar. Sua saída para a questão - foi sugerida ao redor da ampliação da liberdade contra o dogmatismo autoritário.

Meu palpite, ou ao menos minha esperança, é que nossa cultura está gradualmente se tornando estruturada em torno da ideia de liberdade - a de deixar que as pessoas, por si mesmas, sonhem, pensem e vivam como quiserem, contanto que não infringam dor a outras pessoas - e que esta ideia fornece uma cola tão viscosa quanto aquela da validade incondicional. (RORTY, 1990, p. 635).

Dewey entendia, assim como seu colega James entendeu, que a finalidade do programa de desconstrução do pragmatismo estava inerentemente ligada a um projeto de expansão e desenvolvimento da esfera pública e dos debates que ocorriam em seu interior a respeito do que é melhor para fazermos de nós mesmos (RORTY, 2008, p.7). Esse encontro fortuito entre pragmatistas, reunidos pela vontade de resolver os problemas sociais de sua época é, nas palavras de Rorty, pautado pela ideia de que seus antecessores voltaram o olhar para a filosofia e consideraram as nossas possibilidades de reforma de maneira radical. Eles alegavam que aquilo que havíamos tomado por certo, considerado como filosoficamente indispensável, a tentativa de assegurar a nossa sociedade sobre estruturas e princípios fixos, não era mais do que um disfarce, um resquício de nosso passado arbitrário. No que é pertinente para Rorty sobre esse tema, vemos que a consideração de que a liberdade humana, a capacidade dos homens de regularem suas práticas sociais e políticas sem o auxílio de algum fundamento independente da vida concreta e em um contexto democrático e liberal, ocupa o lugar antes tomado pela posição reguladora dos princípios universais, dos fundamentos teóricos que pretendiam ter validade incondicional. Se por um lado, esses discursos foram fundamentais para a consolidação do modelo de sociedade que Rorty defende, por outro, o autor os considera degraus para os quais já não temos serventia, ele pensa que na nossa sociedade contemporânea não existe nenhuma razão para que eles continuem ocupando um lugar de destaque em nossas considerações sobre o que fazer da nossa organização social e política (RORTY, 2005, p.59).

É nesse contexto emancipador do pragmatismo de Dewey e James que Rorty escreve, mas nem por isso, deixa de existir no neopragmatismo uma contribuição original para o tratamento do tema. Rorty pretende mesmo é abandonar até aquilo que se poderia considerar como um

resquíio metafísico e essencialista de fundamentação dos discursos, já que segundo ele, a democracia estaria mais bem servida se parássemos de esperar que ela precise desses fundamentos não dialógicos. Assim, sua extensão crítica vale também para a herança das reconstruções seculares do Iluminismo que auxiliaram o surgimento das sociedades modernas. Os valores que a tradição Iluminista, ancorada no racionalismo, legou à cultura ocidental, em que a razão determinaria a essência humana como um conjunto genérico de atributos universais, também não passam pelo crivo neopragmático. Para ele, a pretensão Iluminista representada pela tentativa de construir uma cultura fundamentada sobre uma essência que concede aos seres humanos sua dignidade, em que a objetividade e a verdade assumem o posto de horizonte normativo da cultura retém os mesmos problemas de suas antecessoras.

Ela pressupõe a hipostasiação do pensamento, ou seja, a retificação da atitude reflexiva e contemplativa e a assunção do privilégio dessa atitude, tanto na dimensão cognitiva, quanto na dimensão das instituições e práticas, o que ressalta o dualismo aparência/realidade. Rorty observa que isso impede a realização das atuais demandas reivindicadas pela democracia na prática, pois acabam por recorrer a uma teoria da natureza humana como delineadora da base da democracia. O conjunto de valores liberais que constitui o espírito da concepção de democracia, contudo, realiza-se de modo pleno e satisfatório, ao passo em que abandonamos os resquíios racionalistas, dualistas, essencialista, próprios do projeto político filosófico dos pensadores setecentistas, tendo em vista que essas descrições se desdobraram na negação da diferença e da contradição desejável e realizável na prática da democracia. (ARAÚJO, 2010, 52).

Para Rorty, o problema encontrado em teorias como aquelas da filosofia moderna, em favor de uma descrição humana universal, dotada de essências e atributos fixos, é análogo ao problema dos dualismos filosóficos tradicionais: a impossibilidade de conciliar esses discursos com a realidade política heterogênea e dinâmica da própria democracia. Dessa forma, não haveria motivos para tentar direcionar as instituições e práticas democráticas com fundamentações universalizáveis, uma vez que, elas não podem englobar os horizontes valorativos discrepantes e contraditórios presentes nesse tipo de arranjo político liberal. “[...] O que caracteriza a prioridade da democracia em relação a teorias desse tipo é a compreensão de que os indivíduos não precisam de essências genéricas ou predicados gerais compartilháveis universalmente para assegurar e justificar a preservação da harmonia geral” (ARAÚJO, 2010, 52). Rorty, assim como James e Dewey, acredita que não precisamos mais de discursos ao modelo filosófico de manual, de teorias sobre verdade e moralidade como aquelas que se estenderam pela tradição filosófica.

Nós, pragmatistas, não estamos argumentando que a Europa moderna tem qualquer compreensão superior sobre realidades eternas, a-históricas. Nós não

alegamos qualquer racionalidade superior. Nós alegamos apenas um sucesso experimental: nós sugerimos uma maneira de trazer as pessoas a algum grau de civilidade e de aumentar a felicidade humana que parece mais promissor do que qualquer outra maneira que foi proposta até agora. (RORTY, 1999, p. 273)

Dessa maneira e segundo Rorty, o neopragmatismo deve reconhecer a ausência de fundamentação metafísica de qualquer tipo em seu interior. A ideia é de que emancipando nossa cultura dessas posições de validade universal, podemos atender melhor ao projeto de construção utópica de futuro que a democracia liberal representa, um futuro em que a única autoridade verdadeira seja aquela que é fruto do diálogo e do consenso com nossos pares. Como veremos, isso significa abandonar qualquer noção forte ou substantiva de verdade, aquelas noções dominantes no interior da filosofia e que estão relacionadas aos dualismos de sua tradição.

1.3 PRAGMATISMO E ESSENCIALISMO

Nesse texto, pretendo empreender uma investigação sobre o sentido de verdade endossado pelo neopragmatismo com base no pragmatismo clássico de James e Dewey. Para isso, em um primeiro momento, apresentaremos o conceito de *essencialismo* como tratado por Rorty em seu livro *Philosophy and Social Hope* (1999). Em um segundo momento, iremos tratar da definição de *Platonismo* e a subsequente ideia de filósofo metafísico circunscrita com base nesse conceito. No mais, isso nos ajuda a compreender qual o tipo de teoria da verdade que Rorty pretende abandonar em nome de seu projeto neopragmático, o tipo de ideia que afirma que a verdade é a correspondência com a realidade e que está envolvida com as categorias e dualismos da tradição filosófica que James e Dewey atacaram em seus trabalhos.

Para exemplificarmos melhor o que Rorty designa como essencialismo, precisamos entender as origens e o significado que a expressão possui em seus textos. Sendo mais preciso, é necessário retornar àquilo que ele chama de filosofia tradicional para então defini-la e, com base nisso, contrapor ao pensamento neopragmático. Segundo a leitura que Rorty apresenta: “[...] a filosofia teve origem na tentativa de escapar para um mundo em que nada mudasse” (RORTY; BORRADORI, 1991, p. 146). Essa hipótese serve, em um momento inicial, para aprofundar as alegações do autor de que, no interior da longa trajetória e dos enredos intelectuais do campo filosófico, há uma recorrência intermitente de temas, de problemas e objetos de análise. Ele sugere que a filosofia e suas investigações se desdobraram sobre as mesmas questões circulares que a caracterizam desde seu início e, portanto, “[...] os filósofos

geralmente pensam em sua disciplina como discutindo problemas perenes, eternos – que surgem assim que alguém reflete” (RORTY, 1994 p.19).

De fato, o posicionamento de Rorty em relação à filosofia tradicional começa pela implicação de que ele a considerava como tendo sido formada por longos e enfadonhos debates, um nicho especializado que atualmente interessaria apenas a professores de filosofia e seus alunos dentro das universidades. Assim, devemos fazer uma pequena, porém importante pausa biográfica. Richard Bernstein, reconhecido pragmatista e amigo de Rorty desde 1949, quando se conheceram na universidade de Chicago, relembra que a trajetória do fundador do neopragmatismo foi marcada e consolidada por uma constante e progressiva transformação de suas posições filosóficas. Segundo ele: “uma das lendas mais equivocadas sobre Rorty é a de que ele começou sua carreira como um filósofo analítico que se virou contra a filosofia analítica” (BERNSTEIN, 2008, p.2).

Essa lenda a que Bernstein se refere foi baseada no fato de que, do ponto de vista de sua produção formal, o início da reputação filosófica de Rorty inclui um número de artigos excepcionais que se encontravam na vanguarda da filosofia analítica. Muitos dos problemas que a tradição americana tinha em sua pauta de debate foram tratados por Rorty quando ele ainda estava longe de se tornar um autor celebrado. Como aluno da universidade de Chicago e estudando sobre a supervisão de Richard McKeon, Rudolf Carnap e Charles Hartshorne, Rorty se dedicou a uma profunda e penetrante compreensão do pensamento que vigorava na América dos anos cinquenta, produzindo e se familiarizando com as questões teóricas e os vocabulários em que esse pensamento se engendrava (BERNSTEIN, 2008, p.2). Isso, no entanto, não pode ser utilizado a favor do enquadramento de Rorty e de sua produção filosófica subsequente porque como o próprio Rorty confirma, seus textos foram escritos com um “gosto analítico” somente porque essa era a maneira com o qual ele estava acostumado a escrever e que, se tivesse maior domínio e familiaridade com outras formas, quem sabe, seus trabalhos seriam melhores e certamente ainda mais longos (RORTY, 1994, p.6). Sobre isso, Bernstein afirma que:

Antes de começar a levar a filosofia analítica a sério, ele já possuía um entendimento compreensivo e sutil da história da filosofia. Ele identificava a si mesmo com a grande tradição metafísica (que muito depois ele viria a chamar de

“platonismo”) – e buscou mostrar sua relevância contemporânea (BERNSTEIN, 2008, p.4, tradução nossa).¹⁰

O sofisticado conhecimento da história da filosofia que Rorty possuía, parece anteceder, segundo o testemunho de Bernstein, em muito a sua identificação momentânea com as teses analíticas, remetendo a inspiração original do neopragmatismo àquela tradição metafísica continental clássica que se inicia – na leitura Rortyana – com a figura de Platão. Em seu texto autobiográfico intitulado “*Trotsky e as Orquídeas Selvagens*” originalmente publicado em 1993, vemos Rorty endossando essa posição, ao afirmar que seus primeiros *insights* filosóficos, construídos ainda na sua juventude, surgiram para responder a ideia platônica: “de reter a realidade e a justiça em uma única visão” (RORTY, 1999, p.9). Ele, como sugere Bernstein, procurava alcançar aquela linha divisória de Platão – o lugar “além das hipóteses” que lhe permitiria encontrar uma grande síntese capaz de conectar todas as coisas, por mais distintas que elas possam parecer (BERNSTEIN, 2008, p.6).

Eventualmente, Rorty chegou à conclusão de que o projeto de buscar uma síntese capaz de reunir todas as coisas, uma das características que ele atribuía à tradição metafísica, era um empreendimento equivocado que havia desviado Platão (BERNSTEIN, 2008, p.6). As razões que o levaram a essa conclusão eram das mais diversas e marcam, com o início da década de setenta e com o autor em sua meia idade, uma tentativa de conciliar as suas esperanças juvenis com o projeto pragmático que, durante essa mesma década, começava a ocupar a maioria de suas considerações filosóficas. Desse esforço em apaziguar suas desilusões com a filosofia, Rorty afirma: “Eu passei 40 anos procurando uma maneira coerente e convincente de formular minhas dúvidas sobre para o quê serve a filosofia, se é que ela serve para alguma coisa” (RORTY, 1999, p.14). O resultado dessa peregrinação “metafísica e analítica”, a tentativa do autor de encontrar a utilidade da filosofia, resultou na publicação de *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979). Assim, quando da publicação do livro, ele causou um verdadeiro estardalhaço, lançando Rorty ao hall dos grandes nomes de sua época e tornando-se um dos livros mais utilizados e debatidos não só na filosofia, mas também por não filósofos em todo o alcance das disciplinas de humanas (BERNSTEIN, 2008, p.6). Nesse sentido, a obra de Rorty costuma ser dividida habitualmente entre antes e depois do aparecimento de sua *Magnum opus*, ela demarca a profunda cisão em que o próprio autor se encontrava em relação

¹⁰ “Before he began to take analytic philosophy seriously, he already had a comprehensive and subtle understanding of the history of philosophy. He most closely identified himself with the grand metaphysical tradition (much later he called this “Platonism”) — and sought to show its contemporary relevance”.

ao establishment analítico americano e, concomitantemente, reforça a desilusão com o modelo continental de filosofia metafísica com o qual ele havia se identificado em sua juventude. Por seu esforço desconstrutivo em relação as mais proeminentes formas de filosofia dos dois lados do Atlântico, a recepção da obra foi ruidosa e incitou ataques não só ao conteúdo, mas também ao autor. “muitos filósofos analíticos ficaram furioso, eles sentiam como se um deles os houvesse traído – como Judas” (BERNSTEIN, 2008, p.17).

Faz-se necessário, para apresentarmos o tratamento dado ao termo *essencialismo* no interior do neopragmatismo rortiano, precisar primeiro a noção pragmática de verdade que ele utiliza. Em certo sentido, ainda que o pragmatismo não apareça de forma proeminente em seu livro de 1979 (BERNSTEIN, 2008, p.17), os contornos da maturação do pensamento de Rorty são progressivamente desenhados a partir dele e, *grosso modo*, a ideia de verdade no pragmatismo clássico, aquela que ele absorve de Dewey e James, ainda aparecia por uma perspectiva segunda a qual se poderia observar: “que 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, 1982, p.17). Assim, para entendermos essa “virada pragmática” no pensamento rortiano, como o pragmatismo progressivamente passou a ocupar um lugar de destaque em seu pensamento, é preciso destacar a crítica feita por ele às pretensões fundacionais da filosofia. Na introdução o autor afirma que o objetivo que o livro pretendia alcançar é o de ajudar o leitor “a ver através da crosta de convenções filosóficas que Dewey tentou derrubar em vão” (RORTY, 1994, p.5).

Portanto, para delimitar a atitude de Rorty em relação às ideias clássicas de verdade, aquelas ideias vigentes ao longo da tradição filosófica, precisamos compreender esse movimento de aproximação com o pragmatismo que ele desenvolve na segunda fase de seu trabalho e que foi fundamental para o seu afastamento de Platão em direção a Dewey (RORTY, 1999, p. XIII). Rorty convida os seus leitores a pensar no padrão da filosofia tradicional como: “uma tentativa de escapar da história, uma tentativa de encontrar condições não históricas de qualquer desenvolvimento histórico” (RORTY, 1994, p.9). De forma análoga ao projeto de Dewey e James, vemos figurar a ideia de que, assim como os pragmatistas clássicos que o antecederam, Rorty se aproxima de um desencadeamento historicista que em muito se assemelha à atitude pragmática de reconhecimento de que a ideia “verdade” – ou qualquer outra ideia – depende de um contexto, pois elas, nas palavras de Menand: “não se desenvolvem de acordo com alguma lógica interna própria, mas são inteiramente

dependentes, como germes, das atividades humanas e seu ambiente” (MENAND, 2001, p. XI – XII, tradução nossa). Nesse mesmo sentido, a posição rortyana contesta as noções de filosofia e suas pretensões de fundamentação anistórica ao dizer que o objetivo de sua obra é historicista: “colocando as noções de “mente”, “conhecimento” e “filosofia”, respectivamente, em uma perspectiva histórica” (RORTY, 1994, p.2). Para apresentarmos melhor o crescimento pragmático no interior do pensamento rortyano, mais precisamente depois da década de setenta, recordamos uma posição em que ele e Putnam concordam e que foi definida pelo último como o “coração do pragmatismo”, a saber:

O coração do pragmatismo, ao que me parece – tanto do pragmatismo de James quanto o de Dewey, se não também o de Peirce – era a insistência na supremacia do ponto de vista do agente. Se acreditarmos que devemos adotar certo ponto de vista, usar certo “sistema conceitual”, quando nos envolvemos em certa atividade prática, no mais amplo sentido de “atividade prática”, não deveríamos avançar simultaneamente com a afirmação de que essa não seja a forma “de como as coisas realmente são” (PUTNAM, 1992, p.171)

Ora, se Putnam estiver correto a respeito das intenções do projeto pragmático clássico, fazendo ressoar também a interpretação já apresentada de Menand, podemos aqui ver que, também para Rorty, isso se aplica (RORTY, 1993, p.443). O pragmatismo coloca a “supremacia do ponto de vista do agente” como incontornável, mais precisamente, reconhece que é impossível uma reflexão que não esteja localizada contextualmente dentro de uma facticidade histórica, contingente e, em oposição, apresenta ressalvas contra a ideia tradicional de filosofia metafísica, aquele tipo de filosofia que buscava afirmar como as coisas realmente são (RORTY, 1993, p. 445). Quando aplicado o uso das expressões “filosofia tradicional” e “filosofia metafísica” no interior do neopragmatismo rortyano, se torna necessário desdobrar o conceito fundamental sobre o qual essas caracterizações se assentam, mais precisamente, o conceito de *Platonismo* (com “P” maiúsculo), que o autor utiliza para definir uma maneira de pensar que possui propósitos e princípios semelhantes. Segundo ele:

Platonismo no sentido em que uso o termo, não denota o (muito complexo, mutável, dubiamente consistente) pensamento do gênio que escreveu os *Diálogos*. Ao invés disso, se refere a um conjunto de distinções filosóficas (aparência - realidade, mente – matéria, encontrada – criada, sensível – intelectual, etc.): aquilo que Dewey chamou de ninhada e ninho de dualismos. Esses dualismos dominaram a história da filosofia Ocidental, e podem ser rastreados de volta a uma ou outra passagem dos escritos de Platão (RORTY, 1999, p.XIII, tradução nossa).

Nesse sentido a filosofia tradicional ou metafísica que ele denomina Platonismo, é aquela que teve suas origens nos escritos de Platão e que, nem por isso, se limita somente a eles. Antes, se estendem por toda a tradição filosófica, pelas diversas abordagens e usos conferidos aos dualismos e as distinções que dela se originaram e que passaram no curso da tradição filosófica como fundamentações paradigmáticas de uma maneira de pensar. Rorty afirma que os diversos pensadores da tradição pragmática que, assim como ele, estão em posição de concordar com Dewey e James, não acham muito sentido em continuar insistindo nas premissas dessa tradição a respeito da natureza distintiva da filosofia ou do lugar preeminente da filosofia no interior da cultura como um todo (RORTY, 1999, p. 127). A questão revolve as alegações de que a filosofia é a guardiã de uma forma específica de conhecimento, uma que se pretende fundada sobre bases imutáveis, sobre um conjunto de estruturas fixas e anistóricas capazes de tecer um enredo transcultural para a existência humana (RORTY, 1994, p.3). Assim, a filosofia platônica, metafísica ou tradicional pretende reter uma posição especial por ser detentora de um tipo especial de conhecimento, um tipo que está associado a alegações relacionadas a um conjunto de “essências não humanas fixas” (IBRI, 2009, p.183).

Para Rorty, alguém associado a essa tradição, aqueles que ele chama de *filósofos metafísicos*, tem como objetivo encontrar uma obrigação que não esteja restringida apenas pelas normas do seu tempo, mas pela natureza anistórica e inumana da própria realidade (RORTY, 1982, p.246). Essa atitude é a que o autor definiu sobre o termo *Essencialismo*, mais precisamente, a busca por uma certificação não contextual, pautada pelo contato com algo independente de qualquer relação ulterior e que, portanto, não depende de nenhum interesse humano específico para ser como é (RORTY, 1999, p.121). Para ele, essa pressuposição foi construída ao redor da ideia de que os objetos de conhecimento da investigação filosófica são - ou pretendiam ser - invariavelmente os mesmos, a estrutura universal da realidade que a metafísica revelou (RORTY, 2006, p.180). Nesse sentido, Rorty afirma que: “no passado, filósofos conjugaram a alegação de que há um acordo universal a respeito da suprema desejabilidade da verdade, com duas outras premissas: que a verdade é a correspondência com a realidade e que a realidade tem uma natureza intrínseca” (RORTY; HABERMAS, 2005, p.104).¹¹

O que se poderia dizer sobre verdade e verdadeiro no sentido Platônico apresentado por Rorty? Para ele, o Platonismo pode ser definido com o auxílio da teoria da verdade

¹¹ Sobre isso, cabe ressaltar que a adoção dessas ideias foi por ele definida como antiessencialismo, em oposição às ideias essencialistas corriqueiramente presentes nos tratados filosóficos até pelo menos a época de Kant (RORTY apud RICARDO, 1999, p.121).

correspondencial ou teoria substantiva da verdade. Isso significa que o modelo de verdade tradicional que ele pretende descartar em nome de seu projeto pragmatista é o modelo vigente no senso comum da nossa cultura. Esse modelo é aquele que diz que a verdade é a correspondência com a realidade, ou seja, um modelo teórico que substantiva a verdade ao afirmar que ela possui atributos, qualidades e características próprias e independentes de qualquer interpretação histórica e contingente. Sendo assim, a teoria correspondencial é a mais tradicional e antiga, podendo ser resumida pela ideia de que uma afirmação, frase ou expressão – qualquer sentença - é verdadeira se e somente se ela corresponde à realidade, se ela for um fato. Ao que é pertinente para o nosso texto, é preciso definir que é essa a teoria da verdade apresentada pelo projeto metafísico e essencialista que Rorty ataca junto de seus antecessores pragmatistas. A ideia de que podemos conciliar as partes heterogêneas de qualquer relação com qualquer objeto ao depurarmos as distinções entre falso e verdadeiro, entre aparência e realidade, ou como Rorty prefere dizer em termos mais próximos ao pensamento de James e Dewey, se estivermos dispostos a oferecer respostas ao modelo de manual que têm atraído grande parte dos filósofos analíticos e lógicos com suas alegações de fundamentações últimas sobre a natureza intrínseca do real.¹²

A busca metafísica inicialmente apresentada por Platão e que havia cativado Rorty em sua juventude dispõe da esperança de “[...] se ter a visão de uma ampla faixa de território, a uma distância considerável” (RORTY, 2007 p.169). A imagem de uma visão panorâmica do real, capaz de possuir uma perspectiva que permite ver as coisas do alto, depende da ideia de uma realidade constituída sobre parâmetros não mutáveis com os quais os seres humanos estão em contato e, por isso, se opõe à ideia da supremacia do ponto de vista do agente que Putnam considera como sendo o centro do pragmatismo. Se, por um lado, o pragmatismo se volta para uma ideia historicista e perspectivista em relação às nossas aferições de “verdade” e “verdadeiro”, por outro lado, a metafísica e o essencialismo se voltam para a existência de princípios fixos e afirmam que “[...] ao traçarmos um caminho argumentativo de volta aos primeiros princípios, Platão pensava que poderíamos atingir um objetivo que ele descrevia como atingir um lugar além das hipóteses” (RORTY, 2006, p.199).

Auxiliados pelo ideal historicista do pragmatismo clássico, vemos que, é necessário entender a distinção entre o essencialismo da tradição metafísica e a perspectiva pragmática de que

¹² Como observa Ghiraldelli, essa posição correspondencial ou substantiva de verdade pode ser apresentada retomando a definição de Aristóteles: “Dizer do que é que ele é, ou dizer do que não é que ele não é, é a verdade”. Tal noção tem força intuitiva e, por isso mesmo, a teoria da correspondência parece, à primeira vista, não problemática. Ela diz “X é verdadeiro se e somente se X corresponde a um fato” (GHIRALDELLI, 2001, p.4).

nunca poderíamos enxergar as coisas através de um momento de incondicionalidade (RORTY, 1990, p.4). Rorty pretende abandonar qualquer suposição de que existam elementos não contingentes, absolutos e incondicionais que estejam associados à natureza essencial de uma realidade imutável ou, sendo mais específico, ele pretende abandonar o Platonismo. Isso corresponde, em outras palavras, a desistir da “tradição da metafísica ocidental” ou, como Rorty prefere chamar, desistir do “cânone platônico-kantiano” (RORTY, 2007, p.169). Sendo assim:

Os componentes desse cânone, as obras dos grandes metafísicos, são as tentativas clássicas de ver tudo com uniformidade e vê-lo por inteiro, a busca por uma certeza que lhes possibilitasse se erguer acima da pluralidade, na esperança de que, vistas das alturas, elas evidenciassem uma unidade inesperada, uma unidade que é sinal de que se vislumbrou algo *real*, algo que está por trás das aparências e as produz” (RORTY, 2007, p.169).

Rorty parece indicar que a expectativa de encontrar algo real, algo que está por trás das aparências e que permanece como um substrato imutável, servindo de referência fixa, como um conjunto de princípios paradigmáticos, foi o objeto de um tipo de pensamento que começa com Platão e termina sua parábola com Kant (ARAUJO, 2013, p.85). Ele sugere que a tentativa essencialista ou metafísica de uma filosofia fundacionista é o enredo filosófico que conecta o Platonismo. O filósofo metafísico é, portanto, aquele que ainda mantém a esperança por uma fundamentação não contextual da filosofia, o tipo de intelectual que Platão parecia considerar como a imagem admirável de alguém que exerce a filosofia como atividade:

[Platão] desenvolveu a ideia de tal intelectual por meio de distinções entre conhecimento e opinião e entre aparência e realidade. Tais distinções conspiram para produzir a ideia de que a investigação deveria tornar visível um campo ao qual não intelectuais têm pouco acesso e de cuja existência eles podem duvidar (RORTY, 2010, p.5).

Seguindo a tese neopragmática, vemos que as premissas encontradas na forma como a filosofia tradicionalmente entende a questão da verdade - como algo que exige dedicação filosófica - pressupõem que a adjetivação daquilo que podemos considerar “verdadeiro” é uma atribuição dada às crenças que estão de acordo com a natureza intrínseca da realidade, isto é, com sua essência. Essa posição, o essencialismo, segue a pressuposição de que a tentação de procurar por critérios anistóricos, seja ao modelo de Platão, seja ao modelo de Kant, “[...] é uma espécie de tentação mais geral de pensar no mundo, ou no eu humano, como possuidor de uma natureza intrínseca, uma essência” (RORTY, 2007, p. 31). Na interpretação antiplatônica presente no trabalho de Rorty, podemos entender que a tradição filosófica foi

sustentada por uma concepção fundacionista relacionada à ideia de que certos conceitos podem ser substancialmente definidos pelo conhecimento de suas essências e componentes permanentes, sendo assim:

Seguindo a liderança de Platão e Kant, perguntar sobre a natureza de certas noções normativas (e.g., “verdade”, “racionalidade”, “bondade”) na esperança de melhor obedecer a essas normas. A idéia de que conhecer melhor a verdade ou fazer mais o bem ou ser mais racional [...] ajudam a manter o ponto de que a filosofia, verdade, bondade e racionalidade são noções intrinsecamente platônicas (RORTY, 1982, pag. 7).

Rorty afirma que essa busca é definida pela noção de que a atividade humana (e a inquirição, a busca por conhecimento, em particular) tem lugar dentro de uma estrutura que pode ser isolada previamente à conclusão da inquirição – um conjunto de pressuposições a priori – que liga a filosofia contemporânea à tradição clássica. “[...] Pois a noção de que exista tal estrutura somente faz sentido se pensarmos nela como imposta pela natureza do sujeito conhecedor, pela natureza de suas faculdades ou pela natureza do meio no qual ele trabalha” (RORTY, 1994 p.46). Esse é um problema que tem nos acompanhado desde que Platão concebeu a ideia de que existe uma maneira como a natureza da realidade é e que essa natureza não poderia ser diferente em diferentes tempos - ainda que, a despeito de sua imutabilidade, a realidade devesse estar igualmente acessível aos homens finitos em um mundo mutável. Assim, Rorty concluiu que a nossa relação com aquilo que a tradição filosófica chamou de teoria do conhecimento, o desdobramento direto da distinção entre verdadeiro e aparente, se situa sobre o argumento de que:

A ideia de que haveria uma estrutura neutra que a filosofia poderia descobrir, resume-se à ideia de que os objetos que podemos conhecer estão subordinados a regras que limitam o pensamento e que são comuns a todas as formas possíveis de discurso, ou pelo menos, que todo o discurso possível é tematicamente homogêneo: a teoria do conhecimento é desenvolvida sob a suposição de que todas as contribuições para um problema são comensuráveis (RORTY, 1994, p.350).

Sem a ideia de uma estrutura fixa que podemos acessar, sem uma natureza intrínseca ou essência da realidade que pode ser conhecida, não existiria razão para pensarmos que os problemas tratados pela filosofia são constantes. Somente se os objetos de investigação da filosofia permanecerem os mesmos é que se justifica a ideia de que eles são alvo desse tipo de análise. Os problemas e métodos filosóficos são por definição os instrumentos com os quais passaríamos a buscar a garantia dessa certeza ideal, de tal sorte que, para Rorty, essa

descrição do surgimento da filosofia defende que “[...] filósofos – pelo menos aqueles profissionais que se levam a sério – ainda continuam a considerar as noções interligadas que o pragmatismo deseja que sejam abandonadas, as ideias de “método filosófico” e “problema filosófico”” (RORTY, 2006, p.222).

Dessa maneira, pelas suas considerações a respeito da natureza do homem e da realidade, mediadas por apriorismos relacionados às estruturas imutáveis do real e formados por um conjunto de essências definitivas, entendemos as razões pelas quais Rorty afirma que “[...] os filósofos estão sempre clamando a descoberta de métodos que são originários, ou perfeitamente rigorosos, ou de alguma outra forma mais pura do que de não filósofos” (RORTY, 1994, p.2). Segundo ele, não haveria necessidade de um método filosófico ou de problemas genuinamente filosóficos, se antes não tivesse sido feita a sugestão platônica ao redor da problemática entre aparência e realidade que tem estado conosco desde os gregos (RORTY, 2006, p. 221). O continuísmo dos temas da filosofia que liga a tradição metafísica, o cânone platônico – kantiano, e sua busca por uma filosofia fundacionista, pode ser mediado pela tentativa de adoção de procedimentos fixos cuja função é desempenhada pelo sucesso com que eles asseguram o nosso conhecimento da realidade. Sem surpresas, vemos a consideração rortyana de que: “A filosofia tradicional platônica e de corte epistemológico consiste na busca por tais procedimentos” (RORTY, 1997, p.245).

Com isso, podemos perceber que a apropriação temática do neopragmatismo não é de todo original, certamente devendo muito de suas fontes ao pragmatismo clássico. Dewey, de quem Rorty abertamente retoma diversas considerações, afirmava que todas as nossas questões sobre a certeza e sua relação com o imutável, fossem sobre a natureza do mundo real, a natureza do homem ou seus modos de conhecer, estavam “[...] completamente ligadas umas às outras, e suas conseqüências se ramificam em praticamente todas as ideias importantes em qualquer questão filosófica” (DEWEY, 1929, p.23). A imagem da filosofia tradicional é definida por Rorty com base em uma posição análoga aquela do pragmatismo clássico, pois ele afirma que a procura por esse tipo específico de conhecimento associado ao filósofo metafísico, visto por ele como alguém que pretende se colocar acima de questões “meramente contingentes”, vinculadas às relações transitórias e falhas que cercam um mundo mutável, se opõe à tese pragmática que ele procura adotar. Em sentido contrário ao pragmatismo, à filosofia metafísica ou platônica foi delimitada com a pretensão de que sua investigação se constituísse ao redor do acesso a algo preexistente e que poderia ser considerado como uma fonte segura de certeza (RORTY, 1994 p.46).

A busca essencialista pelas estruturas e pelo conteúdo fixo do real, passíveis de fundamentação não contextual, permanece. A maior parte de nossas convicções filosóficas, bem como da nossa cultura, ainda continua firmemente atrelada e submetida às teses centrais daquilo que Rorty chamou de Platonismo e seu cânone. Geralmente, continuamos a acreditar que existe “além das aparências” alguma coisa quase inescrutável e que, nem por isso, podemos abandonar, nós “[...] ainda dividimos a nossa cultura e se tornou uma exigência que tenhamos alguma perspectiva entre o efêmero e o duradouro, entre as partes que encontram ou não essa relação com o infinito” (RORTY, 2006, p.262).

1.5 VERDADE INSTRUMENTAL

Nesse subcapítulo, procuro desdobrar o conceito de “verdade instrumental” por considerá-lo fundamental para a correta interpretação do neopragmatismo. Mais precisamente, afirmando que ele se estende inicialmente dos escritos de James, passando Dewey e chegando a Rorty. Para clarificarmos esse movimento conectivo entre “novo” e “velho pragmatismo”, retomaremos a leitura idiossincrática do neopragmatismo em relação aos temas pragmáticos tradicionais. Assim, pretendo focar o início do pensamento de James e no conceito de *Verdade instrumental*, um conceito importante que, em suas divergências, foi fundamental para aquela parte do pragmatismo que influenciou Rorty.

Segundo Souza, no interior do movimento pragmatista original, existe uma quebra ou ruptura sensível que, em seus desdobramentos, produziu um emaranhado de interpretações equivocadas da identidade e do propósito dessa escola de pensamento americano. Essa questão, sentida já na época pelos pragmatistas fundadores, diz respeito à definição do termo prático e sua subsequente relação com o tema da verdade. Como indicamos anteriormente, boa parte dessas distinções teóricas entre os fundadores do pragmatismo podem ser traçadas de volta aos textos de James escritos em 1907, em que ele apresenta a ideia de verdade instrumental e, por si só, isso não leva a nenhuma distinção contrária às pretensões dos demais membros do *Metaphysical Club*. No que é relevante para aproximação de Rorty que pretendemos apresentar, no entanto, é preciso entender que a atitude de James se constrói sobre um programa prático valorativo profundamente antimetafísico, antifundacionista e antirepresentacional da verdade. É essa virada empreendida por James, para uma verdade que se torna instrumento a serviço dos homens, que inicia uma quebra no interior da família pragmatista. É a distinção radicalmente perspectivista e antropológica de James que, em um primeiro momento, permite a Rorty rastrear sua afinidade pragmática até o autor e, mais do

que isso, possibilita também afirmar que Peirce, mais lógico, analítico e realista, apenas havia ajudado a estimular e nomear o movimento pragmático, cabendo a James, realmente desenvolvê-lo (SOUZA, 2007, p.2). Assim, a tese jamesiana consiste na substituição das noções correspondenciais de verdade pela ideia de que a verdade está entrelaçada pela vida humana contingente e historicamente situada. Em um segundo ponto, o instrumentalismo de Dewey se encontra mais próximo do trabalho de James, eles dividem, além de uma proximidade instrumental da verdade, uma preocupação política e social que também se encontra em Rorty e que justifica a preferência do último por seus textos. É essa posição de construção prática e social inseparável que aproxima a tradição neopragmática do pragmatismo clássico, a ideia de que a verdade nasce das atividades e das relações humanas, é um produto dessas interações sociais e políticas no interior da cultura.

Dessa maneira, não há dúvidas de que em regra, o pragmatismo adaptado por Rorty é em grande medida devedor dessas contribuições. Mesmo que possamos apontar divergências importantes, que vão além de problemas pontuais sobre uma ou outra posição teórica, tornando necessário reconhecer, como fez Bernstein, que às vezes essas diferenças são irreconciliáveis e marcam rupturas reais entre os pragmatistas fundadores e entre eles e o neopragmatismo, que ainda assim, não se possa descartar aquilo que os aproximou, a saber, uma atitude comum em relação às ideias (BERNSTEIN, 2010, p.10). Essa atitude em relação às ideias que Bernstein menciona, foi formulada por Louis Menand em seu livro *The Metaphysical Club* (2001). Nele lemos a seguinte descrição sobre a posição que conecta o movimento pragmático original e aquele que Rorty procura endossar:

Qual era essa atitude? Se nos livrarmos dessas diferenças, pessoais e filosóficas, que eles tinham uns com os outros, podemos dizer que o que esses pensadores tinham em comum não era um grupo de ideias, mas uma única ideia – uma ideia sobre ideias. Todos eles acreditavam que as ideias não estão “lá fora” esperando para serem descobertas, mas antes, são ferramentas... Dispositivos que as pessoas utilizam para lidar com o mundo no qual elas se encontram. Eles acreditavam que as ideias são produzidas não por indivíduos – mas que as ideias são sociais. Eles acreditavam que as ideias não se desenvolvem de acordo com alguma lógica interna própria, mas são inteiramente dependentes, como germes, das atividades humanas e seu ambiente. E como eles acreditavam que as ideias são companheiras provisórias de situações particulares, sua sobrevivência dependia não de sua imutabilidade, mas de sua adaptabilidade (MENAND, 2001, p. XI – XII, tradução nossa).

As preocupações sociais e políticas presentes no exercício intelectual de James e Dewey são, segundo Rorty, maneiras de reconhecer que todo pensamento, toda a forma de afirmação sobre todo e qualquer tópico de discurso, depende de um tempo e de um lugar, elas são, na

brilhante apresentação de Menand, companheiras provisórias de situações particulares. Nesse sentido, o antirepresentacionalismo de Dewey e James, igualmente válido para Rorty, não é mais do que o reconhecimento e o produto dessa “ideia sobre as ideias”, a perspectiva de que todas as nossas crenças e hábitos são dependentes da sociedade em que elas se desenvolvem. A ideia ou, em mesmo sentido, a verdade, não está lá fora esperando para ser descoberta, ela não é algo anterior ao mundo humano, impassivelmente aguardando para regular a nossa cultura, antes, ambas são apenas ferramentas, dispositivos produzidos por indivíduos e utilizados para lidar com o mundo no qual eles se encontram. Nesse sentido, o pragmatismo reconhece aquilo que Putnam chamou de primazia do ponto de vista do agente, a ideia de que estamos situados culturalmente e de que não podemos dissociar a nossa interpretação da verdade da forma como fomos aculturados. Rorty considera, inclusive, que a perspectiva pragmatista clássica de fato adianta muitos dos temas presentes no pensamento continental, segundo ele, é esse perspectivismo historicista comum aos membros fundadores do pragmatismo que permite recontextualizar e indicar a relevância contemporânea que pragmatismo possui. Assim como a tradição europeia pós-hegeliana, os pragmatistas perceberam que: “[...] sob o disfarce de lidar com a realidade última, a Filosofia tem se ocupado com os valores preciosos incorporados nas tradições sociais, à tarefa da Filosofia futura é esclarecer as ideias dos homens como as disputas sociais e morais de sua época” (RORTY apud ARAUJO, 2015, p.19).

Dessa forma, Já em seu texto de 1907 James apresenta aquilo que segundo ele seria a primeira adaptação ao discurso público dos princípios e temas dos trabalhos de Peirce. Sem a necessidade de voltar às diversas questões que envolvem as diferenças entre os pragmatistas originais e entre eles e o neopragmatismo, podemos focar no conteúdo do texto jamesiano. Segundo Rorty: “[...] James e Dewey pensavam que o desejo por universalidade, incondicionalidade e necessidade era indesejável, porque conduzia para longe dos problemas práticos, para uma terra do nunca da teoria” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.160). Com isso, passaremos a apresentar a formulação jamesiana de “*verdade instrumental*” e em como ela é lida em sua adaptação rortyana. O conceito de verdade como instrumento ou ferramenta é fundamental para o neopragmatismo e para apresentá-lo melhor, voltamos a James para desenvolver nossos argumentos.

O pragmatismo fala a respeito de verdades no plural, sobre sua utilidade e caráter de satisfação, a respeito do êxito com que ‘trabalham’ [...]. Enfatiza a importância de operar em casos particulares para generalizá-los e apresenta uma concepção instrumental de verdade, ao afirmar “[...] que teorias devem tornar-se

instrumentos, não respostas para enigmas, sobre os quais podemos descansar” (JAMES, 1907, p.98).

Dessa forma, diz James, “[...] o método pragmatista nesses casos consistiria em interpretar cada uma dessas noções – de verdade - ao identificar as suas conseqüências práticas correspondentes. Qual diferença concreta faria na prática para qualquer um, se essa noção ao invés daquela fosse verdadeira?” (JAMES, 1907, p.94). James estava convencido de que “[...] se nenhuma diferença prática pode ser encontrada, então as alternativas significam pragmaticamente a mesma coisa, e toda a disputa deve ser encerrada” (JAMES, 1907, p.94). O que está em jogo para o debate pragmático sobre a verdade é qual diferença uma crença tida como verdadeira faz concretamente na maneira como vivemos e organizamos nossas vidas. Sendo assim, o pragmatismo nasce com o intuito de não ser apenas uma teoria formal da verdade, mas uma maneira de encontrar formas melhores de organização social e política com ênfase na prática e na escolha de regras de conduta que facilitem aos seres humanos cooperarem e atingirem com maior sucesso os objetivos que eles possuem. Ele não está preocupado com uma simples retomada de uma investigação da verdade, posto que, considera a verdade como parte integrante da experiência da vida, buscando discutir menos a correspondência ou coerência com a realidade e mais como experimentamos e agimos ao intervir e tomar decisões sobre o nosso próprio futuro.

Não se trata aqui de experiência somente como experimento, nem exclusivamente de experiência como experiência sensível. Trata-se de experiência no sentido mais amplo possível: experiência de vida, experiência psíquica, experiência de um povo ou de um tempo, e também experiência científica, de laboratório (nunca é demais lembrar que Dewey foi um bom leitor de filosofia alemã, em especial de Kant e Hegel, e guardou bem as noções de Erlebnis e Erfahrung). Então, cada indivíduo que quer saber da verdade deve olhar para a experiência, ou seja, deve olhar para a conduta dos seres humanos (GHIRALDELLI, 2008, p. 3).

Dessa forma, a substituição pragmatista das teorias de fundamentação metafísica e anistóricas por um projeto que busca se emancipar delas e, concomitantemente, afirmar o valor da prática historicamente situada como condição transformadora para o futuro, ampliando a possibilidade de experiências mais satisfatórias, nos leva a teoria pragmática da verdade, isso significa que, “[...] a teoria pragmática da verdade sugerida por William James e por outros, se tomada à letra, diz o seguinte: uma proposição é verdadeira se houver vantagem prática em sustentá-la” (GHIRALDELLI, 2008, p. 3). Nessa chave de leitura e retornando a James, a concepção instrumental de verdade propõe que atribuir a uma afirmação o predicado

“verdade” acontece por motivos diferentes daqueles que a filosofia grega pensava ter encontrado. A verdade é por assim dizer, validada somente quando serve aos propósitos humanos, quando funciona como um instrumento proveitoso para a vida dos homens, em que “[...] a questão sobre a verdade é absolutamente idêntica à questão da satisfação” (JAMES, 1897, p.159). O uso instrumental do predicado verdade consiste em afirmar que a veracidade de uma ideia pode ser definida por sua funcionalidade, por sua capacidade de realizar o propósito para a qual ela é aplicada como instrumento.

Com isso, a oposição entre a concepção tradicional do predicado verdade e aquela concepção instrumental do pragmatismo de James reside em que “[...] quando pragmatistas falam sobre a verdade, ele se referem exclusivamente a uma coisa sobre as ideias, a saber, sua funcionalidade” (JAMES, 1897, p.11). A verdade – segundo ele - não é um atributo definido de uma ideia, ela acontece a uma ideia se ela tiver alguma funcionalidade positiva, assim já não se pretende encontrar padrões de universalidade na investigação ou na busca de conhecimento, antes, somente saber quais ideias funcionam, quais delas podem responder melhor as funções para as quais nós as utilizamos (JAMES, 1897, p.13).

Sendo assim, a nomeação de uma ideia enquanto verdadeira se dá não porque ela represente ou se aproxime da realidade em si mesma, antes, as ideias elas mesmas são partes que surgem do próprio interior da experiência concreta da vida humana e, dessa forma, respondem a anseios humanos concretos. Com isso, a verdade é para os pragmatistas de tal maneira que “[...] algumas experiências simplesmente abolem suas predecessoras sem continuá-las de nenhuma forma. Outras parecem aumentar ou alargar seu significado, carregar seu propósito ou para nos levar mais próximo de seu objetivo” (JAMES, 1987, p.111). Segundo a interpretação neopragmática do tema, a forma de olharmos corretamente para essas questões pode ser obtida por meio de uma adoção crítica e controversa, ao próprio estilo de Rorty evidentemente, e tal como ele pretende fazer, abordar a posição jamesiana com base em sua desconstrução do Platonismo e seus vocabulários:

James às vezes falava a respeito do “método pragmatista”, mas isso não significava muito mais do que a insistência em pressionar a questão anti-platônica, “a diferença teórica que defendemos faz alguma diferença na prática?” Essa insistência não era tanto a aplicação de um método mais do que a afirmação de uma atitude cética em direção aos problemas e vocabulários tradicionais da filosofia (RORTY, 1999, p. 21).¹³

¹³ James sometimes spoke of 'the pragmatic method', but this meant little more than the insistence on pressing the anti-Platonist question, 'Does our purported theoretical difference make any difference to practice?' That

Em um possível embate entre ideias, visando um maior grau de satisfação humana, James afirma que “[...] a ideia mais verdadeira é aquela que nos leva mais longe; que nos permita contemplar a noção ideal de um último e completo termino da satisfação” (JAMES, 1987, p.159). Da mesma maneira, essa posição pergunta essencialmente se a relação que chamamos verdade, uma relação construída sobre a ideia de que devemos procurar um tipo de coerência que se origina ao adequarmos nossas opiniões, crenças e afirmações aos objetos com os quais elas se relacionam, podem ser de alguma validade, “[...] quando nossas ideias não copiam definitivamente seus objetos - o que significa um acordo sobre esse objeto?” (JAMES, 1987, p.159). Na leitura de Rorty, essa questão deve ser interpretada por seu desprezo pelo absoluto, pelo afastamento e pelo ganho teórico negativo que sua resposta implica diante das etapas colocadas em seu desenvolvimento, assim para reduzir a verdade a um instrumento ou ferramenta, é preciso manter apenas a sua utilidade como referência valorativa.

A questão que nos importa a nós pragmatistas, não é saber se um debate faz ou não sentido, se ele remete a problemas reais ou não reais, mas antes, seguindo a fórmula de William James, se esse debate não tem incidência prática, então ele também não deve ter incidência filosófica (RORTY, 2005, p.54).

Ao que parece, descartando-se as objeções teóricas pontuais que se poderia fazer ao redor de uma apropriação indébita ou, como pretende Rorty, original e idiossincrática dos textos de James, o projeto de verdade como instrumento é, salvo algumas pequenas correções, o mesmo de Rorty. A ideia de verdade como instrumento ou ferramenta não procura oferecer novas respostas às questões da filosofia, ao contrário, procura afastar-se delas por acreditar que “[...] é impressionante como muitas disputas filosóficas colapsam em insignificância no momento em que você as submete ao simples teste de procurar por suas consequências concretas” (JAMES, 1907, p.96). O pragmatismo poderia ser descrito como uma atitude ao invés de uma posição formal ou teórica sobre a verdade e como acessá-la, já que ele implica “[...] afastar-se das primeiras coisas, princípios, “categorias”, supostas necessidades; e voltar-se em direção as últimas coisas, frutos, consequências, fatos” (JAMES, 1907, p.98).

Com a transição da ideia de verdade para a ideia de instrumento, o pragmatismo havia aberto o caminho para uma contínua e progressiva desconstrução dos primados da metafísica clássica. Considerar como a verdade surge atrelada ao espírito de uma comunidade, a um conjunto de costumes e hábitos, enfim, como *éthos*, não como pretendia a filosofia Platônica,

insistence was not so much the employment of a method as the assumption of a skeptical attitude towards traditional philosophical problems and vocabularies.

implica abandonar a ideia de que a verdade e o conhecimento sejam descobertos antes de serem apenas inventados. Por outro ângulo, essa desconstrução da cultura objetivista Platônica apresenta um conjunto de ganhos práticos, na medida em que reconhece a contingência como inescapável. Se, por um lado, a defesa de que não deveríamos tentar nos afastar da nossa comunidade, do contexto e da perspectiva de um panorama e de uma visão localizada, permite, como definiu James, falar em “verdades no plural”, por outro lado, e segundo Rorty, isso também possibilita enxergar que a ideia de que existem outras fontes de obrigação que não são apenas mais uma criação humana, de que devemos submeter nossas decisões a algo que não é apenas mais um produto da vida dos homens, pode ser descartada (RORTY, 2005, p. 70).

Nesse sentido, os apontamentos contextualistas do pragmatismo em relação às distinções e tópicos tradicionais da filosofia servem aos propósitos antiplatônicos, antiessencialistas, antifundacionistas e historicistas que, com as devidas ressalvas, são também os de Rorty. A marca distintiva do pragmatismo no campo filosófico, como apontada por Dewey, é que as suas considerações são feitas com um propósito, a saber, “[...] ganhar o tipo de entendimento que é necessário para resolver problemas assim que eles surgem” (DEWEY, 1929, p.17). Uma vez mais, a adoção instrumentalista do tratamento conferido pelo pragmatismo aos conceitos de verdade faz eco com a tradição neopragmática, pois para Rorty, igualmente, a tarefa da reflexão é precisamente a mesma, em sua leitura de seus pragmatistas favoritos, em que pese qualquer distinção, encontramos a afirmação de que, “[...] nosso questionamento é apenas outro nome para resolução de problemas” (RORTY, 2006, p.156). Rorty, assim como os pragmatistas que o antecederam, defende que conhecer não é chegar a um ponto de contato com a realidade e que nós não fazemos progresso intelectual por estarmos mais próximos da realidade como ela é em si mesma ou por responder melhor aos anseios platônicos pela verdade, antes, incrementamos nosso conhecimento por sugerir novas formas de resolver problemas. “[...] Sob a perspectiva pragmática que estou apresentando, o conhecimento incrementado não deveria ser visto como um acesso incrementado ao real, mas como uma capacidade incrementada de fazer coisas” (RORTY, 2006, p.184).

Nas observações de Ibri, Rorty propõe que nossas ideias e vocabulários são somente ferramentas, negando, portanto, qualquer outra atribuição ou relação mais profunda do que essa. Nesse contexto, ele observa que o neopragmatismo aprofunda a questão ao tomar um rumo muito distinto daquele que era concebido originalmente por Peirce e, em favor de James e Dewey, contesta a identidade pragmática radicalizando seu projeto (IBRI, 2013, p.182). Por

consequência, essa postura rortyana apontada por Ibri pode efetivamente ser desdobrada na posição de que: [...] deveríamos adotar uma posição que descreva nosso comportamento de modos que evitam termos como “universal”, “incondicional” e “transcendência” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.128). Existe, no entanto, outra questão justificada sobre a intenção de transformar a nossa sociedade com um ganho valorativo em relação à prática, e essa questão nos remete primeiramente a Dewey que, apesar de não ser o único pragmatista defensor dessa tese (comum, eu acredito, também para James e Peirce) reconhece que o abandono das noções metafísicas da tradição filosófica clássica pode nos ajudar a desenvolver uma posição mais vantajosa em relação à nossa capacidade de resolver os conflitos e problemas da vida humana.

Nossa atitude depreciativa em relação à prática seria modificada se nós habitualmente passássemos a pensar sobre ela em um sentido mais liberal, se desistíssemos dos nossos costumeiros dualismos entre dois tipos separados de valor, um intrinsecamente superior e outro essencialmente inferior (DEWEY, 1929, p. 32).

Ao afastar-se das noções tradicionais da filosofia e afirmar o valor da prática como função das atividades humanas, Dewey procurava demonstrar “[...] que toda atividade prática encontre-se no campo da mudança” (DEWEY, 1929, p.17) e como tal, estava preocupado com aquilo que a filosofia grega - delimitada ao redor dos conceitos platônicos - não procurava valorizar. Segundo ele, a distinção grega entre dois tipos de valor permitiu subjugar a prática a um estado de menor importância já que “[...] a separação que atendeu ao pensamento material em comparação ao imaterial foi transferida a todas as coisas associadas com a prática” (DEWEY, 1929, p.11). Uma das implicações mais importantes dessa perspectiva pragmática se encontra na ideia de que a procura por uma certeza universal, pela descrição adulatoria da verdade como outro nome de Deus acabou por dividir o conhecimento em dois tipos distintos, um puramente intelectual, transcendente e necessário e outro de aparências, transitório, falho, material e de segunda importância. Ao subordinar o conhecimento do segundo tipo ao primeiro, “[...] a filosofia criou a ideia cômoda de que as atividades humanas relacionadas à prática fossem uma ocupação de tipo inferior” (DEWEY, 1929, p.32). Desenvolvemos na nossa cultura intelectual uma espécie de indisposição com as tarefas mundanas quando elas já não pertenciam ao reino superior e inefável que os filósofos procuravam encontrar. “o material, nas antigas noções, era inerentemente tão particular, tão contingente e variável, que de maneira nenhuma poderia contribuir para o conhecimento; ela podia resultar somente em opinião, mera crença” (DEWEY, 1929, p.82). Sendo assim, podemos novamente voltar a Rorty na esperança de demonstrar que, também para o neopragmatismo, isso é verdadeiro:

Dewey achava que os modelos platônicos dos processos de tomada de decisão, que os reduziam a aplicação de critérios preexistentes, deveriam ser deixados de lado, ele insistia que substituíssemos a noção grega de razão pela capacidade de confrontar e lidar com dificuldades e complexidades, a capacidade de resolver problemas (RORTY, 2006, p.111).

Consequentemente, apresentar uma crítica contra a metafísica e a epistemologia por considerá-las sem nenhuma utilidade social concreta, implica simultaneamente abandonar as premissas de universalidade e incondicionalidade que as acompanham, de tal modo que, tomando as palavras de Berkeley, se possa dizer que tanto a metafísica quanto a epistemologia são exemplos de “[...] chutar a poeira e então reclamar que não se consegue enxergar” (RORTY, 2006, p.206). Se quisermos reabilitar a prática, seria prudente afastar-se dos meros incômodos filosóficos e das questões dos filósofos profissionais. Essa é simplesmente uma maneira de definir que “[...] pragmatistas deveriam voltar-se na direção da concretude e da adequação, na direção de fatos, na direção da ação” (JAMES, 1907, p.98) e dessa forma, revisitar todas as ideias construídas ao redor do predicado verdade. A principal função do pragmatismo parece ser desobstruir o caminho que a metafísica e os conceitos da filosofia tradicional nos levaram a seguir. Rorty acreditava que não tínhamos motivos para concordar com Platão, ele estava de acordo com James e Dewey de que a filosofia tinha se afastado da vida humana concreta, e que por isso, não tinha nenhuma incidência prática real sobre nossas experiências:

O anseio de incondicionalidade – um anseio que leva filósofos a insistir que precisemos evitar o “contextualismo” e o “relativismo” – é, na verdade, satisfeito pela noção de verdade. Mas esse anseio não é sadio, porque o preço da incondicionalidade é a irrelevância para a prática (RORTY & HABERMAS, 2005, p.107).

Com isso, a ideia de uma verdade instrumental que Rorty toma com base nos textos dos primeiros pragmatistas, defende que a verdade não seja mais do que uma marca distintiva dada a práticas, ideias e crenças que nos ajudam a ampliar a nossa satisfação. Da mesma forma, o conhecimento nessa perspectiva pragmática já não depende da capacidade de apreender objetivamente os fundamentos do mundo, antes, se resumiria à capacidade de propor e executar novas e melhores ferramentas para a busca da satisfação humana. “[...] para o pragmatismo, o conflito intelectual e moral é tipicamente uma questão de crenças que foram adquiridas na tentativa de servir a um bom propósito ficando no caminho de crenças que foram desenvolvidas no curso de servir a outro bom propósito” (RORTY, 2006, p.143). Eles

nos instigam a pensar que o problema clássico da verdade não consiste em dizer [...] que a ideia de verdade é “inválida” ou “indefensável”, nem que ela “desconstrói a si mesma”, mas simplesmente que para os nossos presentes propósitos há ideias mais úteis (RORTY, 1990, p.9) e que assim, para conhecer quando uma afirmação deveria ser feita, precisamos somente perguntar que outras afirmações – “afirmações realmente feitas por alguma pessoa concreta” – atravessam-lhe o caminho (RORTY, 1990, p.9).

1.4 A PERSPECTIVA NEOPRAGMÁTICA

Como visto antes, Rorty possui uma definição que, como quase tudo no interior do seu trabalho, recebe contornos originais e próprios, tornando de difícil compreensão o tratamento que ele confere a certas ideias usadas de outras formas e em outros contextos. Nesse sentido, de maneira semelhante a sua abordagem *sui generis* do pragmatismo, a noção de filosofia tradicional ou Platonismo, foi considerada seguindo o tratamento singular do autor. Segundo sua tese, a filosofia tradicional é o nome de uma maneira de pensar conectada por temas e tratamentos assemelhados na busca por fundamentações anistóricas e independentes, marcada por uma atitude metafísica ou essencialista que defende a alegação de que a verdade é a correspondência com a realidade (RORTY & HABERMAS, 2005, p.131).

Igualmente, o filósofo metafísico, alguém que se dedica e defende essas concepções tradicionais de verdade e conhecimento, que procura assegurar o papel fundamentador da filosofia, o tipo de intelectual disposto a afirmar que existe e deve existir: “[...] um objeto de conhecimento que nos diga como classificar as necessidades humanas e com isso acabar terminantemente com qualquer dúvida sobre o que fazer de nós mesmos” (RORTY, 2006, p.64). Nesse sentido, a já mencionada atitude metafísica ou essencialista dispõe que: “Platão o fundador dessa área da cultura a que hoje chamamos ‘filosofia’, supunha que a diferença entre o passado e o futuro seria mínima” (RORTY; BORRADORI, 1991, p. 146).

Com a pretensão de mostrar a trajetória da filosofia como uma continuidade de temas, Rorty propõe que essa distinção mínima entre passado e futuro se justifica sobre a asserção tradicional em filosofia de que, com a investigação correta, podemos chegar a conclusões não contextuais. Ele afirma que: “[...] a premissa da filosofia 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.” (RORTY, 2006, p.162). Segundo ele, o problema da afirmativa essencialista se estende a outro conjunto de suposições, a saber, a distinção entre “encontrado” e “criado”.

Rorty coloca a questão entre essas distinções para defender sua alegação de que a natureza dos problemas que os gregos e os filósofos modernos, mais precisamente, aqueles filósofos que escreveram até a ascensão do idealismo kantiano, consideravam como sendo problemas genuinamente filosóficos, se distanciam das questões do pragmatismo por uma perspectiva fundacionista. A tradição filosófica insiste que esses problemas são encontrados, no sentido de que “[...] eles são inevitavelmente encontrados por qualquer mente reflexiva. A tradição pragmática tem insistido que eles são criados – artificiais antes de naturais – e que por isso podem ser desfeitos pelo uso de um vocabulário diferente daquele que a tradição filosófica usou” (RORTY, 1999, p.22).

Aqui precisamos, portanto, de um breve adendo. Rorty lembra corretamente que a tradição do pragmatismo a qual ele alega filiação costuma sempre ser definida por termos negativos, no sentido de que ela sempre se encontra em oposição a alguma coisa – geralmente em relação às pretensões da filosofia tradicional metafísica e epistemológica. Os pragmatistas comumente descrevem as suas posições em contrariedade às posições vigentes que eles pretendem criticar, exemplo: Platonismo e antiplatonismo, fundacionismo e antifundacionismo, essencialismo e antiessencialismo, representacionismo e antirrepresentacionismo, etc. Como Rorty entende a questão, essa é uma maneira de definir as posições pragmáticas de uma forma com a qual a maioria dos pragmatistas não pode estar muito confortável (RORTY, 1999, p. 22). Quando Rorty utiliza uma descrição negativa para as posições do pragmatismo, quer seja antiessencialista, antifundacionista, antirepresentacionista e, nesse caso, antiplatônico, para definir um conjunto de objeções teóricas do pensamento americano aos modelos tradicionais de filosofia metafísica e epistemológica, ele não invoca qualquer tipo de fundamentação teórica em sentido oposto. Ele não pretende demonstrar o que há de falho no vocabulário da filosofia clássica grega, tampouco refutá-lo por completo, tarefa, aliás, que ele próprio reconhece como sendo impossível. O que Rorty quer é abandonar as distinções entre relativo e absoluto, essência e aparência, objetivo e subjetivo, o conjunto das dicotomias platônica da nossa cultura ocidental (RORTY, 2007, p. 35).

Dessa forma, podemos incorrer no erro, porque ao colocarmos as posições pragmáticas em contrariedade às posições tradicionais da filosofia, surge o risco de acabarmos em um vício interpretativo do projeto pragmático, mais precisamente, de entendermos o pragmatismo como a tentativa de negar por oposição – ou positivamente – as alegações as quais ele se opõe. Assim podemos, por exemplo, supor que o pragmatismo tenha uma alegação positiva a fazer sobre os temas da filosofia tradicional, no sentido de que ele defende que o platonismo

está errado, ou que o fundacionismo deve ser descartado por causa da inexistência objetiva de fundações, ou que os filósofos essencialistas cometeram um erro uma vez que não existem essências em nenhum sentido. Segundo Rorty:

Seria melhor para pragmatistas dizer simplesmente que os vocabulários nos quais os problemas tradicionais da filosofia ocidental foram formulados eram úteis em algum momento e agora não são mais. Colocar a questão dessa maneira torna óbvia a distinção entre dizer que enquanto a tradição tratava daquilo que não estava realmente lá, nós pragmatistas estamos tratando daquilo que realmente está. Certamente nós pragmatistas não podemos dizer isso (RORTY, 1999, XXII).

Pois bem, a alegação rortyana a respeito do pragmatismo é uma alegação relativa, no sentido em que o pragmatismo costuma ser definido sempre em relação a alguma outra coisa, geralmente aquilo a que ele se opõe. Nem por isso, devemos inferir que ele esteja apenas dizendo o contrário dessas posições que ele pretende criticar. O pragmatismo não faz, ou não deveria fazer uso das distinções do vocabulário da filosofia tradicional e, nesse sentido, ele não tem uso nenhum para as distinções dualistas da filosofia: “Nós não temos uso para a distinção realidade – aparência mais do que temos para a distinção entre encontrado e criado, ao invés disso, esperamos substituir a distinção entre realidade e aparência pela distinção entre mais útil e menos útil” (Rorty, 1999, XXII). Essa substituição dos vocabulários da filosofia tradicional pautados sobre as distinções metafísicas do dualismo “realidade – aparência” por vocabulários mais úteis ou menos úteis compõe o centro do que chamamos, com base em James e Dewey, de *verdade instrumental*. Dessa forma, “[...] minha escolha de temas e minha maneira de reformular esses temas, partem da convicção de que as principais conquistas de James e Dewey foram *negativas*, no sentido de que eles explicam como nos livrarmos de muito da bagagem intelectual que herdamos da tradição Platônica” (RORTY, 1999, p. XIII). Rorty observa que o seu próprio neopragmatismo, em um sentido semelhante e com pequenos ajustes, segue uma mesma linha que pode ser interpretada negativamente:

Eu penso que o ‘Neopragmatismo’ deveria ser visto meramente como um esforço para limpar alguma vegetação que brotou durante um encantamento de trinta anos de clima filosófico chuvoso – o período para o qual nós olhamos para trás como ‘Filosofia analítica positivista’. Esta limpeza restaurará a aparência do terreno que Dewey cultivou, mas não fará mais do que isso. (RORTY apud ARAUJO, 2015, p. 17).

Vemos que, portanto, Rorty parece indicar que seu esforço produtivo está voltado para reconstruir o clima filosófico que o pragmatismo havia cultivado antes do avanço analítico

que se manteve dominante na América até pelo menos, a passagem da década de 50 e 80 do século passado. Diante disso, ainda existe outro ponto importante sobre a distinção pragmática centrada ao redor da utilidade, ela diz respeito à ideia de que a busca filosófica por certificação foi, segundo o neopragmatismo, construída por um projeto objetivista calcado sobre os vocabulários metafísicos com os quais nós, ocidentais, estamos vastamente familiarizados. De forma direta ou indireta, esses vocabulários compõe grande parte do núcleo da nossa cultura e seus desdobramentos podem ser sentidos em quase todas as formas e expressões sociais que adotamos, Rorty considera, portanto, que: “[...] nós somos os herdeiros desta tradição objetivista, que se centra em torno da suposição de que devemos nos afastar de nossa comunidade o suficiente para examiná-la à luz de algo que a transcende” (RORTY, 2009, p.110).

Aqui fica evidente o ganho contínuo da problemática pragmática em complexidade e alcance, pois a afirmação jamesiana tomada por Rorty, de que a verdade não é mais do que aquilo em que é melhor para nós acreditarmos, deve se estender a todas as formas de discurso relacionadas à própria ideia de conhecimento e sua *interface* com a ação e a prática. Em sentido amplo, essa aproximação entre verdade, interesse e desejos humanos, está presente no próprio centro da desistência pragmática de entender a verdade como uma questão puramente teórica e objetiva. Rorty parecia convencido de que, em seu tratamento do pragmatismo clássico, essa postura possa ser reduzida à afirmação de que os principais tópicos da investigação filosófica, aqueles que pretendem firmar nossa cultura com bases em princípios universais: “[...] deveriam ser abandonados porque se podem considerar desprezíveis as questões tradicionais da metafísica e da epistemologia, pois elas não têm nenhuma utilidade social” (RORTY, 2005, p.59). A relação direta entre o pragmatismo e a esperança de mudar a nossa sociedade remonta à busca por remodelar os paradigmas que corriqueiramente tomamos como certos e garantidos, inclusive, os projetos da filosofia fundadora, que, quando concebidos e observados pelas lentes do tempo, pareceram aos americanos como uma crosta, um empecilho para adoção de um tratamento mais maleável e liberal das questões sociais. A tradição pragmática tal como lida por Rorty é aquela que observa que acreditar na verdade como um absoluto imutável é, em outras palavras, um incômodo na busca por experiências humanas mais satisfatórias. Por isso, ele afirma que em sua concepção, “[...] a tarefa não só do pragmatismo - mas de toda a filosofia - é remover o entulho intelectual – ajudar a tornar o futuro humano diferente do passado humano” (RORTY, 2005, p.26).

Se, por um lado, o neopragmatismo de Rorty se espelha na esperança social que Dewey nos ensinou a cultivar, por outro lado, é em James que ele encontra a maior correspondência com suas ideias sobre a verdade. Retomando tanto quanto possível a posição de James e nas inovações do neopragmatismo, cabe ressaltar que a noção de que as ideias são parte integrante do universo da cultura e seus hábitos, que elas são apenas ferramentas utilizadas em contextos e em respostas a situações particulares, que define e forma o núcleo e o terreno do pragmatismo original. Para ele: “Atribuições de realidade ou verdade são, sob o ponto de vista que compartilho com James, tributos que prestamos a entidades e crenças que se distinguiram, deram sua contribuição, demonstraram ser úteis e, portanto, foram incorporadas às práticas sociais aceitas” (RORTY, 2006, p. 25). É fundamental compreendermos que, nessa visão endossada por Rorty do pragmatismo, a nossa herança histórica, responsável pela forma em que articulamos e justificamos a nossa sociedade, é tão provisória e dependente dos interesses humanos quanto qualquer ideia que eles tenham criado e utilizado para esse mesmo propósito e, por isso, o pragmatismo é um projeto de aperfeiçoamento social que tem como objetivo a ampliação e a defesa de que: “[...] uma ideia é verdadeira na medida em que acreditar nela é proveitoso para nossas vidas” (JAMES, 1907, p.5).

Em outra consideração, podemos ressaltar que a tese da utilidade pragmática pode nos ajudar a “[...] abandonar os modelos platônicos dos processos de tomada de decisão que os reduziam à aplicação de critérios preexistentes”. (RORTY, 2006, p.111), pois ela possibilita olhar para os problemas intelectuais da vida ocidental por outro ângulo, não mais preso aos modelos vigentes e aos paradigmas e dogmas da tradição intelectual filosófica dualista, mas pelo ângulo daquilo que é mais proveitoso para a nossa sociedade e assim, confirmar que tanto no seu pensamento inicial quanto tardio, a motivação de James e Dewey era derradeiramente ética (PUTNAM, 1992, p.217). Uma das questões éticas fundamentais para o pragmatismo de ambos e para o neopragmatismo de Rorty é a de que, olhando para o desenvolvimento da nossa sociedade e seus conflitos ou olhando para o interesse social das nossas buscas por certificação, os pragmatistas haviam se convencido de que “[...] não somente a filosofia grega, mas a filosofia em todas as suas formas, está afastada de todas as preocupações humanas significativas” (DEWEY, 1929, p.30).

Nesse sentido, o compromisso ético de James e Dewey começa com a mesma convicção que o compromisso de Rorty, a convicção de que: “ainda estamos fixados nos dualismos gregos, dualismos que se tornaram meros incômodos filosóficos” (RORTY, 2006, p.98). Com tudo isso, os primeiros contornos do pragmatismo clássico, aquele que James e Dewey passariam a

desenvolver a partir dos escritos de Peirce, ganham sua forma inicial alavancando o longo caminho de uma tradição cujas raízes se tornariam a base do posterior neopragmatismo de Richard Rorty. O que existe de novo no neopragmatismo, ainda dentro das influências do pragmatismo clássico, encontra-se na sua tentativa de renovar as críticas desses autores ao modelo tradicional de filosofia e depende, portanto, de uma aproximação que se baseia na ideia de que o pragmatismo não encontrar nenhuma utilidade para o modelo tradicional ou correspondencial de verdade, “[...] o pragmatismo se recusa a aceitar a distinção filosófica de que existam verdades de primeiro grau – aquelas que correspondem ao real - e verdades de menor importância como aquilo em que é melhor para nós acreditarmos” (RORTY, 1982, p.26). Sobre isso, ele afirma que a adoção de uma perspectiva da utilidade ainda permite uma segunda leitura:

Se o pragmatismo é de alguma importância - se existe alguma diferença entre o pragmatismo e o platonismo que pudesse eventualmente fazer alguma diferença para a prática -, não é porque ele entendeu corretamente algo que o platonismo entendeu errado. É porque a aceitação de uma perspectiva pragmatista mudaria a atmosfera cultural para a melhor (RORTY, 2006, p.201).

A sugestão pragmatista é que a cultura humana deveria se livrar desses vocabulários, parar de pensar em valores superiores e inferiores, em palavras que podem ser colocadas sobre o estandarte da verdade e palavras que deveriam ser descartadas como mera aparência, como fruto do erro em representar a realidade intrínseca ou o mundo como ele é em si mesmo. “a natureza da verdade é um tópico com o qual não ganhamos nada [...] mas essa alegação sobre ganhos relativos, acaba sendo, somente uma recomendação de que de fato digamos menos sobre esses tópicos, para ver como nos viramos” (RORTY, 2007, p.8). Essa sugestão de abandonar os vocabulários metafísicos e epistemológicos atende, em princípio, a ideia de que essa ruptura deve se radicalizar, não bastando a tentativa de refutar o vocabulário platônico por um antagonismo direto, uma oposição de negação das premissas platônica, antes:

Na visão que estou oferecendo da filosofia, filósofos não deveriam ser questionados por argumentos contra, por exemplo, a teoria da correspondência da verdade ou sobre a ideia da “natureza intrínseca da realidade.” O problema com argumentos contrários ao uso de vocabulários familiares e duradouros é que se espera que eles sejam refutados dentro desse mesmo vocabulário (RORTY, 2007, p. 8).

Assim, ao invés de refutar o vocabulário platônico, Rorty sugerem que essas questões não têm relevância fora das academias e das cátedras dos professores de filosofia e não que seus objetos de debate não existam. Não é como se o pragmatismo tivesse compreendido algo que

seus antecessores não compreenderam, mas apenas que o vocabulário representacional ou objetivo deveria ser evitado, de maneira que, “[...] não temos nenhuma ideia do que significa em “si mesma” na frase “a realidade como ela é em si mesma”. Por isso sugerimos que a distinção entre aparência e realidade seja abandonada em favor da distinção entre modos de falar mais e menos úteis” (RORTY, 2005, p.3). Com isso, podemos complementar essa posição com auxílio dos diálogos entre Putnam e Rorty, recordando aquilo que o primeiro chamou de ponto de vista do agente. O contextualismo pragmático, a ideia de que não podemos falar a respeito de “verdade” e “verdadeiro” sem simultaneamente considerar a contingência e a historicidade do agente, sua vida, cultura e tempo, permite entender a proposta neopragmática como localizada em uma extensão ou radicalização dos temas pragmáticos clássicos. Aqui, se torna necessário voltar uma vez mais para a apropriação idiossincrática do pragmatismo feita por Rorty em decorrência, sobretudo, de sua afirmação controversa de que “[...] no cerne do pragmatismo existe a recusa em aceitar a teoria de correspondência da verdade e a ideia de que crenças verdadeiras são representações da realidade” (RORTY, 2006, p.179). Essa posição do neopragmatismo rortiano foi classificada por Habermas como um “*contextualismo radical*” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.61), um tipo de posição que, partindo de sua interpretação do movimento pragmático inicial, se apoia nos textos de seus fundadores e a partir deles desenha seus próprios contornos originais.

A expressão “*contextualismo radical*”, utilizada para descrever a abordagem dos temas e tópicos do pragmatismo clássico feita por Rorty, pode ser reduzida à afirmação neopragmática de um absoluto afastamento da tradição Platônica em “P” maiúsculo, algo que, a exemplo do pragmatismo de Dewey e James, sempre esteve – em sua leitura - presente na tradição norte-americana. A questão é nesse sentido, não uma distinção de tipo, mas de grau. A decisão com que o neopragmatismo pretende se afastar dos vocabulários dualistas da grande tradição metafísica é, certamente, mais abrangente do que a de seus antecessores e se explicita pela afirmação: “de que estou defendendo uma posição segundo a qual devemos emancipar nossa cultura de todo o vocabulário filosófico acumulado em torno de razão, verdade e conhecimento” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.89). Rorty alega que a justificativa para essa ruptura absoluta existe porque em decorrência da imagem oriunda da distinção entre a realidade e aparência, da noção de que a natureza intrínseca e independente do real deveria determinar a forma como o mundo é, temos tentado manter um vocabulário que se tornou um obstáculo para nossas esperanças sociais. Portanto, diz ele, não bastaria apenas contrapor esse vocabulário e quem sabe salvar uma ou outra parte que se pudesse utilizar com um propósito

específico, antes, deveríamos desistir do cânone dessa tradição por inteiro. Assim, dizer que não há tal coisa como “natureza intrínseca” não é o mesmo que dizer que “[...] a natureza intrínseca da realidade acabou por ser, surpreendentemente, extrínseca. É dizer que o termo “natureza intrínseca” é um com o qual ganharíamos mais ao não utilizá-lo, uma expressão que causou mais problemas do que aquilo que vale” (RORTY, 2007, p.8).

Quando, segundo Rorty, pragmatistas defendem que deveríamos evitar a procura pelo modelo tradicional de verdade, “que seria melhor não mais enxergar o conhecimento, o pensamento ou a linguagem como algo que contém representações da realidade” (RORTY, 2006, p.221), o que ele procura afirmar “[...] é que a tentação em procurar por critérios é uma espécie da tentação mais abrangente de pensar no mundo, no ser do humano, como possuindo uma natureza intrínseca, uma essência” (RORTY, 2007, p.6). Evidentemente, não precisaríamos de uma teoria formal, de critérios de análise para os tópicos da filosofia, se antes, não ficasse suposto que exista uma verdade necessária que precise ser descoberta e que deveria ser evidente se olharmos corretamente. Assim, “[...] intrínseco é uma palavra que os pragmatistas dispensam” (RORTY, 2005, p.66). Com isso, o neopragmatismo sustenta a ideia de que nossos propósitos seriam mais bem atendidos ao cessarmos de ver a verdade como uma questão profunda, como um tópico de interesse filosófico, ou “verdadeiro” como uma expressão que exige “análise” (RORTY, 2007, p.8). Da mesma forma, na interpretação rortyana, “[...] o pragmatismo não invoca uma teoria sobre a natureza da realidade ou do conhecimento ou do homem para alegar que essas coisas não existam, ele também não possui uma teoria relativista ou subjetivista sobre verdade ou bondade” (RORTY, 1994, p.14).

Com essa tentativa de desmembrar a leitura rortyana do pragmatismo clássico, ressaltando sua interpretação radicalizada dos temas do movimento americano e já tendo preparado o terreno para distinguir o neopragmatismo do pragmatismo como projeto inicialmente enunciado nos trabalhos de Peirce, voltamos à distinção que Rorty faz entre os pais do pragmatismo clássico. Segundo Rorty a principal razão pela qual ele prefere James e Dewey a Peirce é que os dois primeiros deram uma ênfase maior à dimensão social e sua pertinência para o espírito do pragmatismo. Eles buscaram definir o pensamento pragmático enquanto movimento de prioridade prática em detrimento das noções correspondentistas da filosofia objetiva e - na versão rortyana do pragmatismo, conseguiram assimilar melhor o sentido de “prático” que ele pretende assegurar (BERNSTEIN, 2010, p.207). Ainda assim, é com base na noção de crença como hábito de ação, primeiramente proposta por Peirce, que Rorty fornece a liga com a qual ele se aproxima de uma crítica à verdade não contingente do saber filosófico, afirmando que

nossas crenças não são, nesse sentido, algo como uma imagem da realidade independente de nós mesmos, mas antes, se provam na ação e nos resultados por ela produzidas (SOUZA, 2005. P.21). É necessário diante disso, fazer uma breve pausa para aprofundarmos como Rorty faz sua interpretação de Peirce, ou melhor, como ele se apropria em sua própria conveniência dos temas peirceanos. Em um primeiro momento, vemos que o pragmatismo é, de forma similar a James, não mais do que apenas um método. “[...] um método criado por C. S. Peirce, pensando nossas crenças como regras de ação, instrumentos para alcançarmos o que queremos, em vez de como representações acuradas ou não acuradas da realidade, ou como candidatas à validade universal” (RORTY, 1990, p.8).

Para Rorty, essa interpretação dos princípios peirceanos deve ser, assim como o próprio pragmatismo, radicalizada. Ele utilizará uma leitura segunda a qual, para a efetiva realização do movimento pragmático, devemos abandonar toda e qualquer expectativa de encontramos algum tipo de autoridade fora dos homens (BERNSTEIN, 2008, p.22). Sobre a ótica neopragmática que Rorty pretende lançar sobre o pragmatismo e sobre o trabalho de Peirce: “[...] Compreender as crenças deste modo, equivale a demolir nossas noções de razão e verdade removendo qualquer ar de transcendência delas” (RORTY 1990, p.360, grifo nosso). São exatamente as ideias de antiautoritarismo e abandono da transcendência que deverão servir como fio condutor para a noção de crença e verdade no interior do movimento neopragmático, cientes de que “[...] uma vez realizada tal demolição, a questão de quais são os instrumentos melhor adaptados para realizar os fins de nossa satisfação permanecem tão proeminentes quanto sempre foram” (RORTY, 1990, p.8).

Para Bernstein, em um sentido neopragmático, a radicalização rortyana dos temas pragmáticos clássicos se encontra na tentativa do autor de afirmar que, antes de simplesmente continuarmos o empreendimento filosófico e metafísico, devemos apenas nos livrar por inteiro da pressuposição de que existe qualquer necessidade de confirmação filosófica para a nossa cultura. Esse deslocamento irrestrito do papel da filosofia fundacionista, rebaixada a uma posição que, quando muito, é percebida apenas como uma entre outras incontáveis formas de manifestação da nossa vida social, compõe uma importante parte desse movimento desconstrutivo do autor. Segundo ele, Rorty não está preocupado em argumentar contra aquilo que se poderia considerar um erro filosófico ou um erro das teorias metafísicas, antes, “ele deseja fazer um movimento mais “radical” – expor a irrelevância e a insignificância dos vocabulários e debates filosóficos e metafísicos” (BERNSTEIN, 2011, p. 544). Se retomarmos a afirmação de Peirce de que “a essência da crença é a criação de um hábito; e

diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem” (PEIRCE, 1958, p.9) e aplicarmos a confessa interpretação rortyana do tema, vemos que também aqui, Rorty confere sua apropriação singular a serviço de seu neopragmatismo:

Peirce deu o pontapé inicial ao pragmatismo começando com a definição de crença como uma regra ou hábito de ação, partindo dessa definição, Peirce defendeu que a função da investigação não é representar a realidade, mas antes nos permitir agir de modo mais efetivo. Isso significa se livrar da “teoria da cópia” do conhecimento que dominou a filosofia – e especialmente da ideia de autoconhecimento intuitivo. (RORTY, 2008, p. 4).¹⁴

Dessa maneira, ao menos na apropriação de Rorty dos temas do pragmatismo clássico e sua eventual radicalização, fica evidente a tentativa de emancipar a nossa cultura de seus elementos da tradição Platônica, para que se possa, com isso, entender seu amplo sentido reformista. A distinção de Rorty entre as diversas razões pelas quais precisamos abandonar os vocabulários tradicionais da filosofia funciona como uma justificativa para sua afirmação de que, via de regra, estaríamos em uma melhor posição na busca por nossa satisfação se estivéssemos dispostos a nos livrarmos do arcabouço teórico e dogmático da tradição metafísica e seus desdobramentos. Assim: “[...] os filósofos têm, há muito tempo, tentado entender os conceitos, mas a questão é transformá-los, de modo que faça com que sirvam melhor a nossos propósitos” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.162)

¹⁴ Evidentemente, devemos manter em conta as críticas feitas por pragmatistas mais próximos das correntes Peirceana que, a exemplo de Haack, consideram o neopragmatismo “literalmente indigno de seu nome”, dizendo que a apropriação Rortyana dos temas pragmáticos não é mais do que “um rortysmo vulgar” (HAACK, 1997, p.3), na mesma linha – e muito mais polido – o criticismo de Ibri também considera que por essa e outras razões, existem tantas distinções entre o “pragmatismo” de Rorty e Peirce, que não se possa utilizar um mesmo nome para designar duas posições teóricas absolutamente diferentes e irreconciliáveis. Na mesma medida, segundo sua concepção da apropriação feita de Peirce por Rorty, a radicalização (quando não o simples abandono) dos temas peirceanos levada adiante pelo neopragmatismo, parece ter ido longe demais, descartando inclusive, questões pragmaticamente relevantes, ou como Ibri prefere, Rorty joga fora o bebê – metafórico – junto com a água do banho (IBRI, 2009, p. 3).

2 CAPÍTULO II- VERDADE REDENTORA

Nesse capítulo, procuro apresentar algumas considerações sobre a metafilosofia rortyana, mostrando sua concepção do papel da filosofia no interior da cultura como-uma tentativa de assegurar uma posição análoga àquela que antes pertencia às descrições feitas pelo campo religioso. Para fazer isso, Rorty usa o termo *verdade redentora* para designar um conjunto de posições filosóficas que procuravam assegurar ao homem um lugar de contato com algo maior do que ele mesmo. Para o autor, a filosofia e a religião são tentativas de descrever a condição particular da nossa humanidade através do contato com alguma autoridade fora do tempo, pois elas pretendem ser formas de garantir o conhecimento de algo que nos permite ver o mundo contingente e transitório do cotidiano pelo prisma da infinitude, da universalidade e do imutável. Na concepção de Rorty, a filosofia e suas descrições do mundo racionalmente interpretado, o projeto oferecido pelo Platonismo e pela metafísica, são tentativas seculares de garantir um conjunto de crenças que deveriam estar acima de qualquer falha, qualquer manifestação histórica e que forneceriam a certeza de um horizonte normativo unificado, um único significado possível e conciliador para a experiência humana na Terra. Assim, o termo “verdade redentora” utilizado por Rorty pode ser reconduzido ao próprio pragmatismo clássico, já que as ideias que ele expressa em muito se assemelham às posições de filósofos como James e Dewey, resgatando a atitude antiplatônica e antimetafísica do pensamento americano. De fato, ambos também apresentaram considerações sobre como a filosofia e a religião estão próximas em seus projetos, denunciando as ambições de transcendência filosófica e certificação racional como formas diferentes de se prostrar diante de uma autoridade não humana e, como Rorty, defendiam a ideia de que a noção metafísica de verdade tradicional não é mais do que um substituto para o papel antes ocupado pela figura divina em sua perfeição e independência.

2.1 A BUSCA POR CERTEZA E REDENÇÃO

Nesse texto procuro apresentar a crítica neopragmática à noção tradicional de verdade e o papel que ela ocupa no interior de nossa cultura, sobretudo, focalizando a ideia rortyana de verdade redentora. Como veremos, Rorty atribuí ao papel fundamentador da filosofia metafísica uma posição análoga à ocupada pelas imagens religiosas de descrição do mundo, um componente cultural que pretende oferecer o mesmo tipo de utilidade absoluta e inequívoca encontradas na imagem do divino, a capacidade de situar a vida humana em um

contexto não contingente de certificação e sentido, de estar em contato com alguma autoridade maior do que ele mesmo e a finitude.

Em seu livro *A Busca da Certeza* (1929) o herói pessoal de Rorty, John Dewey, oferece uma rica narrativa da trajetória humana na sua jornada por certificação e superação das contingências. Segundo ele, o pensamento especulativo, aquele pensamento que conduziu a imaginação dos filósofos tradicionais, é fruto desse tipo de empreendimento (DEWEY, 1929, p.4). O autor norte-americano considerava que o homem sempre buscou ao longo de sua história algo que lhe pudesse oferecer conforto, um tipo de posição que assegurasse que ele estava de fato no caminho certo. Segundo ele, a religião foi uma das maneiras pelas quais a busca dessa certeza se desenvolveu ao longo do nosso tempo sobre a terra e, embora seja a mais proeminente, não é a única. Também por meio de atividades práticas, do fazer e criar - como ele chamava - o homem encontrou e fez para si ferramentas pelas quais ele poderia enfrentar as contingências e ameaças de um mundo aparentemente desordenado. Igualmente, a tradição intelectual forneceu maneiras que nos possibilitariam encontrar certos princípios, fundamentos que uma vez descobertos poderiam nos instruir nas formas pelas quais superar as diversas forças que colocavam a nossa existência em risco e assim preservar a cultura e a identidade de alguém com bases que assegurem a sua permanência. (DEWEY, 1929, p.11). A tentativa de escapar dos perigos e das incertezas, a ideia de encontrar um contexto no qual as coisas fizessem sentido, em que o homem pudesse reconhecer que estava cumprindo o papel exato de sua existência é o tema da obra de Dewey. Nela, ele descreve a busca por satisfazer um destino que fosse natural, a tentativa de chegar a um panorama em que se tornaria possível afirmar que havíamos reunido e ordenado as diversas forças do mundo. Para ele, a nossa cultura foi transpassada por essa jornada e tanto a filosofia quanto a religião eram manifestações desse tipo de projeto, uma maneira de afirmar que: “[...] se o homem não pudesse conquistar o destino, ele deveria ao menos aliar-se com ele; colocando sua vontade, mesmo na pior aflição, do lado dos poderes que dispensam a fortuna, ele poderia fugir da derrota e até mesmo triunfar no meio de sua destruição” (DEWEY, 1929, p.1).

Passaremos a oferecer uma análise de como Rorty enxerga o problema, i.e., como o sucessor do pragmatismo pensa na questão da certeza e na busca por uma posição de conforto. Vimos anteriormente que ele afirma que a tradição platônica construiu ao redor da racionalidade uma maneira de dizer que o homem, ao contrário das bestas que perecem, retém o conhecimento da verdade, de uma estrutura que se mantém fixa acima da história e da cultura e que seria determinante para a nossa identidade, uma maneira de definir quem nós somos. Diante disso,

Rorty apresenta um quadro no qual, assim como aquele presente na obra de Dewey, manifesta o que existe de comum entre as formas pelas quais o ser humano procura por certeza. Noutros termos, a tentativa de colocar a nossa existência em um contexto absoluto, um contexto que nos assegurasse como podemos triunfar sobre o perigo:

Foi Platão que fundou a tradição [...] ligando a ideia de imortalidade a de imaterialidade e infinidade. A alma imaterial, cuja verdadeira sede é o mundo imaterial, um dia habitará os amplos espaços da própria infinitude, tornando-se imune aos desastres que inevitavelmente abalam qualquer ser meramente espaçotemporal, meramente finito (RORTY, 2004, p.24).

Crenças são convicções sobre a realidade ou verdade de qualquer coisa, mas são convicções que sempre trazem consigo interrogações que nos assediam continuamente. Esse estado de desconforto e incerteza, de risco iminente, é um problema que a cultura humana sempre tentou superar. No intuito de encerrar a dúvida, de afirmar que nossas crenças perduram e assim podem satisfazer nossa necessidade de certeza, acompanhamos os avanços da história intelectual do Ocidente. Dessa forma, a tentativa filosófica de afirmar certas qualidades comuns sobre o que conta como verdade, a existência de uma alma racional capaz de copiar o rol do universo, é o ponto de onde Rorty começa a desenvolver sua crítica à noção filosófica de certificação absoluta. Tanto Dewey quanto Rorty se preocupavam com o significado da expressão “crença”, assim como se preocupavam com o significado de “certeza”. Ambos estavam interessados em entender como essas palavras interagem e de que maneira a certeza implicava simultaneamente a justificativa e o fim da crença. Quem crê, crê em algo e por isso procura certificar-se daquilo em que crê. Mas a certificação leva a certeza e, portanto, ao fim do estado de dúvida. Grosso modo, é essa a noção de crença que os pragmatistas rejeitam, é o problema tal como formulado nos escritos de Peirce (RORTY, 2008, p. 4).

Segundo Rorty, “[...] quando Parmênides concebeu a ideia de que existia uma realidade com R maiúsculo, ele deu partida no motor da tradição filosófica ocidental” (RORTY, 2006, p.180). Essa imagem de uma “Realidade maiúscula” foi definida sobre a ideia de que a totalidade do real estava intrinsecamente conectada e era perfeitamente harmoniosa, não dispondo de contradições entre suas partes, por mais distintas que elas poderiam parecer em suas particularidades e que era igualmente imóvel, indestrutível, ingênita e eterna. Tal imagem permitiu que os filósofos contemplassem o “verdadeiramente real”, algo capaz de se afastar de nossas experiências concretas em nome de uma totalidade chamada de “o Uno” e que passaria a ser o ponto de referência fixo com o qual nosso conhecimento deveria se

adequar. Essa abordagem comum entre Parmênides e Platão, presente nas origens da filosofia e da metafísica, nos ensinava que “[...] o tempo, a história e a diversidade, como opostos à realidade imutável, são distrações que nos afastam da unidade eterna” (RORTY; HABERMAS, 2005, p.256).

A concepção de uma totalidade intrinsecamente superior, que nada devia aos sentidos nem poderia estar atrelada a qualquer tipo de mudança, algo divino e sem criador, eterna e necessária, foi o primeiro passo na ignição do movimento filosófico tradicional: “Platão encantou-se com essa sugestão e sugeriu que alguns poucos mortais talentosos poderiam, ao tomar Sócrates como exemplo, obter acesso ao verdadeiramente real” (RORTY, 2006, p.180). A pressuposição de que existe algo imutável que seria a causa derradeira por trás do efêmero, resguardando um significado absoluto que não dependia de nenhuma outra causa para ser como é, demarca o limite da mais importante e duradoura criação da filosofia tradicional, a saber, “[...] a distinção entre realidade e aparência, e é precisamente a distinção entre Realidade e Aparência que configura o alvará da metafísica, sua área de investigação e atuação” (RORTY, 2006, p.179). A distinção entre Realidade e Aparência, entre as coisas que são verdadeiras e necessárias e aquelas que, apesar de parecerem como tal, não gozam do mesmo status, configura as particularidades e atribuições daquele que é o campo mais duradouro e importante da tradição filosófica. “[...] e ainda hoje, ainda que ninguém fora os filósofos pense que a distinção platônica entre a Realidade com R maiúsculo e a Aparência com A maiúsculo seja importante” (Rorty, 2006, p.180), nós ocidentais continuamos marcados pela metafísica platônica.

Toda a cultura do ocidente, até nossos dias, está permeada e estruturada pela metafísica grega, por uma aspiração a algo transcendente, para além das mudanças culturais e históricas, uma certeza segura, que esteja ela própria para além do alcance das disputas (RORTY, 2006, p.3).

A tentativa de segurança ligada à jornada metafísica platônica, a procura pelo verdadeiramente real por trás das aparências, dos fenômenos contingentes, transitórios e históricos, por um tipo de certeza que deveria ter sua assertibilidade garantida, marcou o centro das aspirações de nossa cultura intelectual. De fato, a descoberta de uma Realidade maior foi tão importante para os sucessores de Platão que “[...] ao analisarmos as pretensões da filosofia platônica, vemos que sua busca pretende ter como objeto do conhecimento, precisamente aquilo que não é uma aparência” (RORTY, 1994, p.160), aquilo que não depende de contexto algum para ser como é, fixo e eterno em sua natureza. A distinção entre

Aparência e Realidade que configura o alvará da metafísica passou a determinar quais deveriam ser os objetos de nossas inquições e, formalmente, determinou a natureza e o propósito do que pensamos ser o conhecimento. Para pragmatistas como Rorty, a procura pelo verdadeiramente real, baseada em uma espécie de apostasia da vida concreta, acabou por gerar dois grandes problemas: o primeiro é aquele comum a Dewey e Rorty, indicando que a procura pelo verdadeiramente real, pelo universal e imutável, logrou tanto sucesso em seu empreendimento, que a experiência da vida humana e sua cultura foram abandonadas pela tentativa de escapar do contingente; o segundo é como Rorty indica, “[...] que desde Platão, têm havido pessoas que se preocuparam em saber se podemos obter acesso à Realidade, ou se a finitude de nossas faculdades cognitivas torna tal acesso impossível” (Rorty, 2006, p.180).

Para o neopragmatista, a tradição metafísica que se instaurou com Platão no imaginário intelectual do Ocidente acaba por submeter todos os objetos do conhecimento à tentativa de lograr sucesso no empreendimento do verdadeiramente real. Tal certeza, o tipo de certeza metafísica e transcendente que não pode estar associada às mudanças de um mundo material e mutável, voltava-se para um mundo infável e superior e lá “[...] pensava poder encontrar a natureza das coisas a serem gradualmente descobertas” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.254). A criação de uma Realidade com R maiúsculo permitiu uma cisão entre a realidade das experiências humanas - difundidas na cultura e na história - e, portanto, contingentes e transitórias, e a Realidade da filosofia tradicional, eterna e imutável, válida em si mesma e que serviu de base para o verdadeiramente real. Sob a unificação de todas as nossas ideias, a filosofia de Parmênides e Platão pensava ter encontrado “[...] a única coisa merecedora de se ter conhecimento a respeito” (RORTY, 2006, p.180). Com essa imagem do conhecimento e da verdade, o platonismo alçou os objetos de sua investigação a um reino sublime e elevado, um regime de universais persistentes cuja validade estava fundamentada em uma ordem imutável e que “[...] nos fazia olhar para cima à procura de uma estrutura suprema e desejável” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.270). A procura por universalidade e objetividade em relação ao verdadeiramente real presumia três premissas específicas de que Rorty se apropria criticamente: primeira, é a de que todas as questões genuínas podem ser respondidas; segunda, todas essas respostas podem ser aprendidas e ensinadas a outras pessoas e terceira e mais importante, “[...] todas essas respostas são compatíveis entre si”, elas todas se conjugam em “uma verdade única” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.258).¹⁵

¹⁵ Rorty utiliza o texto *The Roots of Romanticism* (1965) de Isaiah Berlin para apontar que, depois da ascensão do romantismo, as teorias fortes de verdade haviam sofrido um profundo golpe. Sua tese é de que o romantismo

Platão pensou que a conceitualização e a argumentação chegariam a um ponto final, a um ponto além do qual, lacunas não mais se abririam. Sua esperança de que a argumentação, mais cedo ou mais tarde, nos traria a um ponto, onde não seria mais necessário deixar reticências no final, resume exemplarmente à visão de quebra-cabeças de encaixar da situação humana - que há um grandioso significado abrangente, da vida humana em geral (RORTY & HABERMAS, 2005, p.263).

Esse grandioso significado abrangente da vida humana, a noção de que exista uma verdade última a qual devemos dedicar nossos esforços e que com isso passamos a nos aproximar mais da solução do enorme quebra-cabeças, é o responsável por propagar a ideia de que o conhecimento seja a procura pelas causas imutáveis do mundo. A difusa e imensurável disputa pelas peças de um quebra-cabeças que, uma vez solucionado, permitiria uma ampla e concisa imagem chamada verdade. A filosofia platônica, incumbida da busca do verdadeiramente real, pensava que o sucesso de seu empreendimento deveria estar ligado ao conhecimento derradeiro desse mundo superior e transcendente em que a verdade reside: “o lugar em que alguém poderia chegar ao fundo, onde poderia encontrar o vocabulário e as convicções que lhe permitiriam explicar e justificar suas atividades intelectuais, e com isso descobrir o significado de sua própria vida” (RORTY, 1994, p.4).

Nesse sentido, Rorty observa que a descoberta metafísica de uma Realidade distinta daquela que experimentamos cotidianamente e que se encontra presente na aparente tautologia do “verdadeiramente real” não implica uma simples redundância. Segundo o neopragmatista: “ninguém está preocupado com uma mera nominalização do adjetivo “verdadeiro” (RORTY, 2006, p.156). Para ele, quando Platão concebeu a ideia de uma verdade metafísica e a relacionou à derradeira forma da realidade, ele tornou possível uma distinção entre duas formas pelas quais o adjetivo “verdadeiro” pode ser usado. Nessa descrição platônica do verdadeiramente real, a Realidade maiúscula era uma forma mais sublime e profunda, uma maneira de descrever “[...] aquilo que existe além das aparências, a única descrição verdadeira do que está de fato acontecendo” (RORTY, 2006, p.157). Abreviadamente, implica dizer que, quando perguntamos sobre a verdade nos moldes platônicos, de fato queremos saber algo como: “você pensa que há um ponto final natural para o questionamento, uma maneira como as coisas realmente são, e que a compreensão do que essa maneira é nos dirá o que fazemos de nós mesmos?” (RORTY, 2006, p.156).

quebrou a espinha dorsal da ideia de verdade correspondencial ao evidenciar que a imaginação humana é o principal motor criativo por trás das nossas concepções de verdade. Para Rorty, o pragmatismo é um tipo de projeto derivado da concepção romântica de verdade e imaginação, uma forma de dizer que os seres humanos são os únicos responsáveis e criadores das descrições e valores da vida.

Diante dessa perspectiva da Realidade deve haver uma posição objetiva e clara que permita uma completa abordagem da existência e seu significado. Platão pensou que “[...] o Bem é o nome de algo perfeitamente unificado, algo como o “Uno” parmenidiano” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.260). Nessa imagem do real, o Bem deve possuir um alcance de fundo universalista e coerente que permita aos filósofos conjugarem todos os bens – por mais distintos que eles aparentassem ser – como compatíveis uns com os outros. O consenso era somente uma questão de encontrar uma relação com o que não é efêmero, o ponto em que as imagens de uma Realidade transcendente se corporifiquem nos objetos do conhecimento do verdadeiramente real e com isso possibilitem encontrar “[...] uma autoridade que não fosse apenas aquela de um determinado tempo e lugar” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.262). Sob a existência de um Bem unificado, de uma realidade não contraditória que permite por força de sua natureza ser evidenciada como verdadeira para todos os seres humanos, deveria haver algum modo de juntar as peças. Segundo essa perspectiva, “[...] o ser todo-sábio, o ser onisciente, seja ele Deus ou uma criatura terrena – dependendo do modo como você deseja concebê-lo, é em princípio capaz de juntar todas as peças num padrão coerente” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.258). Para essa percepção unificadora do mundo, que acredita em um grandioso significado luminoso da situação humana, a junção das peças em um padrão harmônico é a mais derradeira e fundamental função do pensamento e ofício filosófico *par excellence*.

Nesse sentido, Platão imaginou que aqueles que tentassem de modo suficientemente claro poderiam chegar a essa posição de autoridade sustentada em uma perspectiva panorâmica e que ali enxergariam além da ilusão do contraditório: “Quem for capaz de unir as peças em um padrão coerente saberá como o mundo é: o que são as coisas, o que foram, o que serão, que leis as governam, o que é o homem, qual a relação do homem com as coisas e, portanto, o que o homem precisa, o que ele deseja e como obtê-lo” (BERLIN apud Rorty, 2006, p.198). Munidos da verdade, eles deveriam ter – ainda que os filósofos não tenham conseguido muito sucesso em sua empreitada – o conhecimento de um Bem perfeitamente unificado, uma Realidade harmoniosa e pura capaz de extinguir toda a dúvida. Essas questões da metafísica, indissociáveis de seus desdobramentos normativos, de um apelo a princípios condutores, definiram que “[...] as questões metafísicas - questões sobre para o que serve a filosofia, se é que serve para algo, e sobre como ela é mais bem praticada - são inseparáveis de questões sobre a natureza do conhecimento, verdade e significado” (BERLIN apud RORTY, 2006, p.199). Rorty defende que aprendemos com Platão que a metafísica e a filosofia, por

ocuparem um espaço privilegiado na investigação da verdade, poderiam nos dar o tipo de certeza pura que procurávamos para escapar das contingências. Passamos a afirmar que, desde então, “[...] a justiça não poderia reinar até que os reis se tornassem filósofos, ou os filósofos se tornassem reis” (GHIRALDELLI; RORTY, 2005, p.53). A ideia central por trás da autoridade que torna o filósofo-rei é aquela que afirma que “[...] o filósofo é rei, e deve sê-lo, pois está em contato com a Verdade e, portanto, torna-se legítimo para ditar a justiça à cidade. O rei é filósofo, e deve sê-lo, pois foi criado para tal; educado como filósofo para ser, antes de tudo, filósofo rei” (GHIRALDELLI; RORTY, 2005, p.13).¹⁶

Com isso, o significado da existência humana era percebido como vinculado e dependente de uma Realidade imaterial, contemplada somente por aqueles que entendessem o funcionamento da unidade inquebrantável do Bem em uma única visão. Essa visão é a do filósofo-rei - pois é ele que conhece a verdade - e se baseia na ideia de um Bem não contraditório do qual emanam leis, forças e características fundamentais que ditam como devemos viver. Orientados pela autoridade do verdadeiramente real, os filósofos assumem sua posição de guardiões da cidade, já que “[...] conceitos como “conhecimento” ou “moralidade” ou “justiça” possuem características permanentes e estruturais que os filósofos podem distinguir e que o vulgo pode não ter notado” (RORTY, 2006, p. 208). O filósofo – ao encarnar a imagem da criatura terrena onisciente – poderia exemplificar e ensinar como as peças se ajustam. Ele seria capaz de fazer isso por estar em contato com uma realidade preexistente para a qual ele tem um acesso privilegiado. Segundo Rorty, a autoridade ligada a essa figura que pode definir o que é desejável e como podemos obtê-lo, uma autoridade capaz de fazer reinar a justiça, faria do filósofo platônico aquele que é simultaneamente virtuoso e versado, o detentor do tipo de conhecimento que se obtém ao juntar as peças da situação humana para tornar compreensível “[...] o único contexto que importa para o propósito de dar forma à nossa vida, porque seria o único em que nossa vida aparece como realmente é” (RORTY, 2006, p. 156). Esses conceitos estruturais, capazes de modelar a forma como organizamos a “cidade” e que ditam aquilo que realmente é e sempre deve ser, são expressões e frutos “[...] da convicção platônica segundo a qual, no fundo do coração de cada ser humano, existe um ponto de referência moral fixo, independentemente da maneira como aquele ser humano foi criado, independentemente de sua cultura e de sua tradição” (RORTY, 2004, p. 40).

¹⁶ A tentativa platônica de juntar o público e o privado, os papéis do estado e os papéis da alma, a busca de justiça social e a busca por perfeição individual (74 C.I.S).

Nesse sentido, Rorty afirma que em sua imagem do movimento filosófico construído pela tradição metafísica, encontra-se a ideia de que “[...] Platão postulou uma matriz anistórica para o pensamento humano” (RORTY, 2006, p.215), uma matriz que resistia e permanecia estruturalmente imutável além do mundo percebido, um mundo imaterial em contraste com o tempo histórico marcado pela diversidade do transitório material. Com isso, a ideia de uma realidade delimitada pela relação de nossas experiências cotidianas e ordinárias - e uma Realidade com R maiúsculo, construída sobre um tipo privilegiado de acesso ao real ou pela procura do “em si mesmo” da tradição filosófica, capaz de lograr o conhecimento das estruturas que nos aproximam da eternidade, representa o cerne da crítica pragmatista à filosofia platônica (RORTY, 2006, p.180). As estruturas universais atreladas ao verdadeiramente real platônico diziam respeito àquilo que Dewey chamou de mundo superior, ou seja, “[...] um mundo que testemunhava a presença e a operação de poderes para além do alcance da vida cotidiana e das coisas mundanas” (DEWEY, 1929, p.13).

A proposta de Platão, de que deveríamos aprender ao testemunhar a ação de elementos irreduzíveis operando por trás das aparências, com os arranjos fundamentais e determinantes dos quais emana a verdade, destinava o homem para esse lugar mais sublime e necessário. Assim, se o alvará da metafísica é a distinção entre a Realidade e a Aparência, entre crenças que podem ser descritas como verdadeiras e que deveríamos julgar intuitivamente plausíveis por dizerem como as coisas de fato são e crenças que são falsas ou enganosas por serem construídas com base no mutável e no transitório, podemos perceber que, segundo a leitura de Rorty, a imagem da verdade platonicamente orientada “[...] ensinou a nós, intelectuais, que deveríamos saber algo mais profundo, algo como forças subjacentes – forças que determinam os destinos das comunidades humanas” (RORTY, 2005, p.53). A partir dessa posição, a busca metafísica por uma certeza objetiva e pura, por uma cultura baseada em abstratos transcendentais e necessários, uma autoridade que não é criação humana, mas antes, determina a natureza da vida humana, leva pragmatistas a concluir que “[...] sem essa visão do predicado verdade, uma que acompanhou a filosofia desde que Platão a inventou para escapar das necessidades transitórias” (Rorty, 2005, p.64), nós não teríamos prosseguido com a tentação filosófica de diferenciar onde começa e termina o efêmero, onde nossa cultura consegue tocar aquilo que, como Platão situou, “[...] estava além dos céus” (RORTY; HABERMAS, 2005, p.266). A transcrição da cultura platônica pensava que a procura por critérios é precisamente a procura por encontrar em quais dessas partes da nossa experiência nós nos relacionamos com esses “primeiros princípios”, o lugar em que apresentamos o

conhecimento capaz de evocar essa relação determinante com as forças subjacentes que governam o universo e que assim “[...] caberia aos filósofos à responsabilidade especial de descobrir onde o duradouro termina e o efêmero começa” (RORTY, 2006, p.227).

Com isso, a tentativa de encontrar o fundo estrutural e transcendente da existência humana incorporada na metafísica, de descobrir premissas intuitivamente plausíveis e universalmente válidas capazes de assegurar corretamente o que fazemos de nós mesmos, delimita o que Rorty chamou de cultura da objetividade e se baseia na ideia de que “[...] o conhecimento platônico da Realidade pretendia afirmar não apenas como são os gregos, mas a humanidade como tal” (RORTY, 2009, p.110). Eles pretendiam descobrir aquilo que existe em comum entre todas as comunidades humanas reais e possíveis. Assim diz ele, a tradição platônica aspirava à manifestação de uma cultura que fosse como o espelho dessas ideias transcendentais, que apresentasse “[...] a expressão de uma natureza humana independente de contexto, por ligar-se a algo que pode ser descrito como sem referência a quaisquer seres humanos particulares” (RORTY, 2009, p.110). Essa certeza absoluta estava demarcada nos elementos irreduzíveis da condição humana e para Rorty, a busca de certeza metafísica no interior da tradição filosófica – transposta na imagem do rei filósofo platônico – tentava dizer que tal autoridade, uma vez que emanava dos poderes que regem o universo e que configuravam a Realidade, caracteriza que a tarefa da filosofia “[...] é descobrir desde os tempos dos gregos aquilo que é antecipadamente real. Antecipadamente, por guardar uma absoluta independência da vontade humana, verdade como algo que não é nossa criação e com a qual deveríamos nos adequar” (DEWEY, 1929, p.17).

A procura por forças subjacentes de autoridade supõe que quando pensamos o que fazer de nós mesmos, quando procuramos definir como organizar nossas vidas, seguimos Platão na busca metafísica por conhecer quais critérios devem ser observados por evocarem corretamente o que não é efêmero. Aquilo que está de acordo com o verdadeiramente real nos ensina “[...] a obedecer aos modelos platônicos de processos de tomada de decisão que os reduzem à aplicação de critérios preexistentes” (RORTY, 2006, p.111). O verdadeiramente real, por anteceder todas as expressões e criações humanas sem depender de nenhuma delas, deveria ocupar um lugar determinante, ele seria a origem de todas as formas corretas de entender e interpretar o mundo e assim, “[...] tentar dividir a cultura em áreas mais duradouras e mais efêmeras é a expressão contemporânea mais familiar da esperança de que possa haver algo para com o qual os seres humanos tenham alguma responsabilidade além de outros seres humanos” (RORTY, 2006, p.227). Formulando a ideia central de que a verdade seja uma

qualidade que damos ao conhecimento do verdadeiramente real, uma maneira de nomear a estrutura fixa de onde emana a autoridade para a qual os seres humanos tenham alguma responsabilidade e que defina quais são as coisas de que precisamos e como obtê-las, Rorty apresenta uma ligação entre verdade e redenção. Para o autor, chegar à causa da verdade, ou manter uma relação com ela, assumiu nos escritos platônicos a forma de um tipo muito específico de contato com o real, um tipo que ele chamou de “verdade redentora”. Sobre tal expressão, Rorty diz: “[...] empregarei o termo verdade redentora para um conjunto de crenças que deveriam terminar, de uma vez por todas, com o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos” (RORTY, 2006, p.156).

A imagem de redenção associada a um conjunto de crenças como elas foram formuladas platonicamente é apresentada pela sugestão de que por meio da busca pela verdade podemos encontrar um sentido definitivo para a vida. Ela se justifica com a premissa de um bem unificado, com princípios fixos a serem observados e que podem ser conhecidos. Nessa perspectiva tradicional da crença, Rorty afirma que: “a ideia de que existe a coisa certa para fazer ou para crer, não importando quem você seja, e a ideia de que os argumentos têm uma bondade ou maldade, não importa quem os avalie, andam de mãos dadas” (RORTY; HABERMAS, 2005, 113). Com isso, em sua avaliação da tradição Platônica, composta pela descrição da realidade e do homem com base em um conjunto de essências e normas fixas, capazes de assegurar a posição da vida humana em um contexto unificador e amplo que Rorty define sua imagem de redenção:

A noção de redenção pressupõe uma distinção entre a parte inferior da alma, mortal, e a parte superior, espiritual, imortal. A redenção é o que acontece quando a parte superior triunfa sobre a inferior, quando a razão vence a paixão ou quando a graça derrota o pecado. Em grande parte da tradição ontoteológica, a distinção entre a parte inferior e a parte superior da alma é estruturada como distinção entre a parte que se contenta com a finitude e aquela que aspira ao infinito (RORTY, 2004, p.23).

A necessidade de encontrar algo que nos elevasse ao infinito, algo com o qual os seres humanos tenham alguma responsabilidade que transcenda a sua cultura por estar acima da história e do tempo, tornando-se um tipo de guia para as nossas tomadas de decisão, permitiu ao platonismo sugerir um centro para as aspirações humanas. Somente conhecendo essas ideias transcendentais do verdadeiramente real, a única coisa merecedora de ser conhecida, é que poderíamos fundamentar e justificar nossas crenças, que nos permitiria dizer de maneira autêntica o que é necessário ser ou crer independente de onde ou quando você esteja. Nesse

sentido, a verdade redentora “[...] teria de satisfazer uma necessidade que a religião e a filosofia tentaram atender. Essa necessidade é a de encaixar tudo – cada coisa, pessoa, evento, ideia e poema – em um único contexto, um contexto que de alguma forma se revelará natural, destinado e único” (RORTY, 2006, p.156).

A fundamentação de uma autoridade não humana cujo valor não depende de nenhuma forma humana de existência, mas antes, determina como o homem – não somente o indivíduo, mas o conjunto de todos os seres humanos que formam a humanidade – precisa existir e igualmente se sujeitar com igual devoção, compõe o núcleo do que Rorty chamou de verdade redentora. A experiência de redenção, de encontrar um término natural para o questionamento, estava associada a nomear – e com isso conhecer – palavras que poderiam dizer quais são as forças de onde tal autoridade necessária se origina. O filósofo William James, uma das maiores influências de Rorty, associava essa autoridade a um tipo de mágica, a algo tão sublime e poderoso que pareceria quase absurdo ao ser objeto de reflexão. Para ele: “Deus, energia ou a razão”, são exemplos de palavras que evocam o nome desses poderes que preencheram a tradição Ocidental em todos os seus campos. (JAMES, 1907, p.17). Dessa forma lembra Rorty: “A questão entre James e seus opositores reduziu-se à seguinte: há alguma autoridade além da autoridade da sociedade – uma autoridade como Deus, a verdade ou a Realidade – que a sociedade deveria reconhecer?” (RORTY, 2006, p.26). A busca por essa autoridade é a marca que o neopragmatista considera comum a todas as manifestações que tentam justificar a existência humana com base em alguma coisa que a transcenda, algo capaz de superar a nossa comunidade e a ela fornecer uma justificativa transcultural. Essas palavras de poder e autoridade permitiriam que chegássemos ao conhecimento puro das forças e causas por trás de um mundo percebido como ilusório, o encontro da marca metafísica cega partilhada por todas as formas de vida que os seres humanos organizaram independente do tempo ou do espaço. Vemos na afirmação de James que a procura por acessar algo que fosse fonte de certeza absoluta se manifesta na consideração de que “[...] uma vez que tenhamos acesso a elas, que tenhamos garantido o conhecimento dessas palavras que representam autoridades absolutas, poderíamos finalmente descansar, estaríamos no fim de nossa jornada metafísica” (JAMES, 1906, p.16).

Nesse sentido, o conceito rortiano de verdade redentora retoma a aproximação entre teólogos e filósofos sugerida por seus antecessores pragmáticos – como James e Dewey - e depende da existência de “[...] seres um tanto misteriosos que as abordagens filosóficas ou teológicas da autoridade requerem” (RORTY, 2006, p.26). Essas entidades, que James apresentou como

objetos que nos conduziriam ao fim de nossa jornada metafísica uma vez que tenham sido encontrados, que seriam capazes de revelar um propósito condutor e abrangente para a vida humana – Deus, energia ou a razão – constituíram alguns dos diversos nomes pelos quais os seres humanos chamaram essa fonte de autoridade que a sociedade deveria reconhecer. Para Rorty, ao seguir o pragmatismo clássico com sua imagem de redenção pela verdade [...] a “vontade divina” e “a natureza intrínseca da realidade, como ela é em si mesma, à parte das necessidades e dos interesses humanos” (RORTY, 2006, p.26) são expressões utilizadas para esse mesmo propósito. Se, por um lado, encontramos na religião “[...] uma esperança de redenção através do estabelecimento de uma relação com uma pessoa não humana extremamente poderosa” (RORTY, 2006, p.158), por outro lado, “[...] para a filosofia, a crença verdadeira é essencial: a redenção pela filosofia consistiria em adquirir um conjunto de crenças que representem as coisas da única maneira como elas realmente são” (RORTY, 2006, p.158). Em ambos os casos, o pragmatismo procura reduzir o problema à dependência de algo que nos transcende, quer seja “a vontade de Deus” ou a “Realidade maiúscula da verdade” como questões análogas. Ambas retêm a ideia central comum à teologia e à filosofia, a de que a redenção só pode ser encontrada em uma autoridade não humana:

Embora os filósofos frequentemente descrevam a religião como uma tentativa primitiva e insuficientemente reflexiva de filosofar, elas dividem muito em comum, já que 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 (Rorty, 2005, 164).

Resiste na filosofia à ideia de que a Verdade, por meio de suas premissas de universalidade, poderia responder a todos os nossos desejos na medida em que há um compromisso inerente entre ela e a natureza da realidade. Em decorrência disso, ele afirma que “[...] a verdade redentora é uma tentativa de encontrar algo que não é feito por seres humanos, mas com que os seres humanos têm uma relação especial e privilegiada que não é compartilhada com os animais. A natureza das coisas é como um deus em sua independência de nós” (RORTY, 2005, p.164). O neopragmatismo compreende que as aspirações metafísicas de encontrar um vocabulário anistórico para julgar quais partes da nossa cultura estão ou não em contato com o verdadeiramente real, possuem ou não a aprovação de uma certeza que compartimentou a vida em duas formas de verdade, uma transitória e ordinária e outra universal e necessária, pretendem colocar a verdade e o verdadeiro no lugar em que antes aquilo que chamamos Deus ocupava. Desta maneira, “[...] a Realidade como ela é em si mesma, à parte de suas

necessidades e interesses humanos é apenas, sob meu ponto de vista, mais um dos nomes adulatorios de Deus” (RORTY, 2006, p.223).

2.2 RACIONALIDADE E REDENÇÃO

Como apresentado, a interpretação rortyana afirma que a filosofia platônica pensava que um dia o questionamento deveria chegar ao fim, que o vocabulário que compõe a jornada metafísica poderia levar ao conhecimento de nomes e autoridades que, uma vez descobertas por serem preexistentes a qualquer forma ou manifestação da vida humana, forneceriam uma imagem de redenção, uma resposta que finda qualquer dúvida sobre o que fazer de nós mesmos. Utilizando esses pontos rortyanos, podemos perceber que a ideia de redenção em filosofia está baseada na tentativa de certificação racional, i.e., de encontrar justificativas fundamentadas na razão que nos levam a uma eventual superação da dúvida e da contingência.

O que existe de novo, no entanto, na afirmação pragmática sobre o tema é a maneira como ela aproxima a ideia de “verdade” da ideia de Deus. Rorty e também James e Dewey, viam a existência da verdade como uma questão análoga à existência de uma divindade quando essa era independente das necessidades humanas (RORTY, 2008, p.1). Quando a verdade é considerada como algo anterior aos nossos anseios e desejos, como alguma coisa resolutamente indiferente em sua transcendência, a realidade é apenas mais um dos nomes adulatorios do divino. Com isso, a tentativa de preservar um sentido redentor para a situação humana, de investigar e julgar nossa cultura à luz de algo que a transcende, é a forma que o neopragmatista utiliza para afirmar que a transição da crença nos deuses para a crença racionalmente justificada, de fato, continuou a preservar muitos dos elementos comuns que aproximam a filosofia tradicional da religião. Segundo Rorty, o resultado dessa fórmula oriunda da contemplação racional e filosófica – em uma perspectiva deweyana adotada também por ele – é que havíamos mantido a esperança, mesmo depois de superadas as descrições imaginativas e emocionais do mundo na imagem dos Deuses, de que existe uma autoridade definitiva a qual precisamos recorrer. Nas palavras dele, “[...] a filosofia teve uma origem única entre as atividades e ocupações humanas, ele (Dewey) afirma que Platão e Aristóteles foram os primeiros a identificar a filosofia com a religião” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.167). Para acreditar na verdade racional como fornecendo um único sentido, é preciso preservar a sugestão platônica “[...] de que o bem é o nome de algo perfeitamente unificado, algo como o Uno de Parmênides, e que o ajudou a ver todos os bens

que ele apreciava como sendo compatíveis uns com os outros” (RORTY, 2006, p.143). Essa é uma das mais claras maneiras de reafirmarmos a existência de uma estrutura que conecta e ordena o mundo sobre algum tipo de autoridade:

Qualquer um que pense existir respostas teóricas bem fundamentadas para perguntas dessa natureza – algoritmos para resolução de dilemas morais desse tipo – ainda é, no fundo, um teólogo ou metafísico. Acredita numa ordem fora do tempo e do acaso, que determine o significado da vida humana e estabeleça uma hierarquia de responsabilidades (RORTY, 2007, p. 19).

Com isso, teólogos e filósofos metafísicos justificam suas posições de certeza em relação aos mais diversos problemas relacionando suas crenças a alguma coisa que as fundamenta fora do tempo, acreditam que há uma ordem e uma estrutura que envolve todos os dilemas e que os conecta em uma única e concisa imagem de onde toda a certificação se origina. “[...] é a tentativa de ver a si mesmo como a encarnação de alguma coisa maior (o movimento, a razão, o bem, o divino), não aceitando a própria finitude” (RORTY, 2005, p.42). Essa busca por uma certeza indubitável, por se relacionar com o infinito em detrimento do finito faz com que “[...] sacerdotes e sábios considerem as contingências desprezíveis – mesmo como ilusão – e organizem suas agendas em função de uma ordem perene, por isso suas agendas são fixas; eles sabem a priori o que tem de fazer” (GHIRALDELLI, RORTY, 1997, p.14). Nesse sentido, Rorty observa que a ascensão da *theoria* e do *logos* do discurso racional da filosofia grega produziu, tal como os discursos imaginativos antes dela, outra tentativa de ordenação do real sobre categorias e normas paradigmáticas de interpretação. Através desse elo com uma infinitude, que tanto as narrativas da racionalidade filosófica quanto as narrativas mitológicas possuem, Rorty entende a substituição de uma pela outra como um mesmo tipo de projeto, a saber, colocar a existência humana em um contexto transcendente. Ele nos diz que foi apenas mais uma maneira que os homens criaram para enfrentar sua finitude percebida e assegurar sua posição ao lado do infinito (RORTY, 1999, p.213).¹⁷

¹⁷ Nesse mesmo sentido, o pragmatismo radicaliza e estende sua crítica à descrição da filosofia e sua relação com a religião também para as ciências empíricas. Em sua chave de leitura pragmática, Rorty concebe o movimento científico moderno como mais uma, a terceira, via de acesso do projeto humano de conhecer e estar em contato com algo constitutivo da realidade. Uma maneira de encontrar a única descrição possível das partículas elementares, das substâncias e essências de uma realidade independe ou dos números e da geometria do real. Enquanto filiado ao pragmatismo, ele reconhece a impossibilidade objetiva ou positiva de negação desses projetos, assim como de qualquer projeto de transcendência - incluso o religioso e o filosófico. Sua advertência, no entanto, se encontra nas mesmas linhas e razões da crítica feita aos outros dois projetos de superar a finitude, a saber, a utilidade de uma descrição desse tipo e a impossibilidade de uma neutralidade interpretativa dos fenômenos que, como em qualquer outro caso, depende de um intérprete histórico e situado em um conjunto particular de contingências (RORTY, 1999, p. 212).

No interior da abordagem neopragmática, baseada em elementos da obra pragmática que a antecede, vemos que apesar da maioria das pessoas continuarem a pensar que a razão, ou ainda mais, que a verdade racional e a crença em um ser divino possam parecer incompatíveis, de fato elas dividem muito em comum. A busca por um conjunto de crenças que pode responder, de uma vez por todas, sobre aquilo que devemos fazer de nós mesmos, crenças que se mantêm constantes ao longo do tempo e que por isso seriam capazes de cumprir esse papel análogo ao do divino, foram perseguidas como objetivo da inquirição metafísica. Dessa maneira:

A filosofia ocupa um importante lugar apenas quando as coisas parecem estar caindo aos pedaços – quando crenças há muito arraigadas e amplamente aceitas estão ameaçadas. Em períodos assim, os intelectuais interpretam o passado em termos de um futuro imaginado. Eles oferecem sugestões sobre o que pode ser preservado e o que deve ser descartado (RORTY, 2006, p.129).

A ideia de que os intelectuais se ocupam com a tarefa de fornecer propostas alternativas quando as coisas parecem desmoronar e as crenças vigentes estão ameaçadas, de que eles se empenham em resolver os problemas presentes através de considerações sobre o passado e sugestões sobre o futuro, julgando aquilo que deve ser descartado ou mantido, define que aqueles que têm êxito em ter suas sugestões aceitas ganham um lugar de destaque na nossa tradição intelectual. “[...] quando a oração e o clericalismo começaram a ser vistos sob suspeita, Platão e Aristóteles acharam maneiras para que pudéssemos nos agarrar à ideia de que os seres humanos, ao contrário dos animais que perecem, têm uma relação com os poderes que regem o universo” (RORTY, 2006, p.129). A inovação platônica consistia em afirmar que os valores que deveriam ser preservados ou descartados, que o novo conjunto de crenças a serem adotadas, tinha uma natureza distinta daquelas que eram encontradas na oração e na adoração aos Deuses. O projeto iniciado por Platão, um projeto vastamente conhecido no interior da tradição filosófica, afirma que nós estamos no exercício pleno de nossas capacidades quando usamos a razão para conhecer o preexistente do verdadeiramente real (Rorty, 2006, p.131). Dessa maneira, a relação entre razão, à faculdade intrínseca e determinante da nossa alma inteligível e a Realidade com R maiúscula, ocupou um espaço privilegiado quando as sugestões platônicas sobre o futuro foram aceitas. A sugestão que ele oferecia “[...] é que ao invés de pensarmos no centro de nossas vidas como a adoração aos deuses, deveríamos começar a pensar nela como centrada ao redor da verdade” (RORTY & HABERMAS, 2005, p. 89). Segundo essa posição, a redenção deveria vir na forma de crenças

verdadeiras: “[...] Sócrates e Platão foram os primeiros a conscientemente substituir a religião pela filosofia” (RORTY, 2006, p.167).

Com isso, a transição do mito ao logos se inicia com a sugestão de que deveríamos parar de pensar o que os Deuses esperavam de nós e em vez disso, começar a pensar de que maneira podemos conhecer a verdade: “[...] Sócrates sugeriu a Eutífron que a questão verdadeira não era saber se as nossas ações agradavam aos deuses, mas antes saber quais deuses tinham a perspectiva correta sobre quais ações deveriam ser feitas” (RORTY, 2006, p.159). Consequentemente diz ele, a ideia de redenção filosófica - redenção pela verdade - começa a ocupar a sua posição como substituta para a esperança de que algum ser extremamente poderoso pudesse fornecer o único sentido diante do qual chegamos à plenitude: “[...] A filosofia se tornou para os intelectuais uma substituta para a religião” (RORTY, 1994, p.4). Então, como o neopragmatismo compreende essa relação entre a racionalidade e o surgimento de um tipo de redenção intelectual? Como foi apresentada, a procura engendrada no interior do platonismo foi definida por Rorty com o nome de “*verdade redentora*”. Esse é o conceito que o autor utiliza para dizer que a filosofia se preocupa – enquanto área do conhecimento – em encontrar uma forma exclusiva e indispensável de abordagem da Realidade:

Você acredita em crenças que podem desempenhar um papel redentor na vida de todos os seres humanos, que podem ser racionalmente justificadas para todos os seres humanos [...] e que constituirá, portanto o ponto terminal natural do questionamento? responder “sim” a essa questão reformulada é aceitar a filosofia como 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, 2006, p.162).

Nessa proposta Rortyana, ao concordamos que existem crenças capazes de fornecer uma imagem de redenção por estarem de acordo com a natureza intrínseca da realidade, aceitamos a filosofia como guia de nossa vida. Passamos a ocupar um lugar junto daqueles que pensam que a razão pode conduzir o homem à verdade. A distinção dessa proposta de redenção contida no projeto grego está na inovação de que as crenças verdadeiras racionalmente justificadas e não à vontade ou a intervenção de um ser divino e soberano é que pode cumprir esse objetivo redentor:

[...] a tentativa de se amar a Verdade, de pensá-la como Uma, capaz de medir e avaliar as necessidades humanas, é uma versão secular da esperança religiosa tradicional de que a lealdade para com algo grande, poderoso e não humano persuadirá esse ser poderoso a ficar do nosso lado [...]. (RORTY, 2009, p. 69-70).

Essa esperança secular de que a verdade imutável e universal possa ocupar o mesmo papel antes desempenhado pela figura do divino, uma esperança que Platão nos ensinou a cultivar, desenvolve-se com base na premissa de que deva existir alguma força, algum poder misterioso que transcenda o humano em sua absoluta perfeição. Com isso, temos tentado evocar o seu nome na esperança de encontrar algum significado perene, um centro para as aspirações da nossa vida e que possa definir quem nós somos. “[...] Platão sugeriu que o objeto dessa aspiração derradeira era o verdadeiramente real e o descreveu junto da imagem de que a nossa alma racional pode contemplar a natureza do verdadeiramente real por meio de seus olhos” (RORTY, 1994, P.45). Rorty afirma que essa é a esperança que manteve o pensamento filosófico cativo, a ideia que se propagou da tradição grega até a filosofia moderna, um projeto que uniu os pensadores clássicos e os idealistas - Platão e Kant, todos eles tinham a esperança de afirmar que o tempo e a contingência não eram nada além de ilusões percebidas, eles “[...] esperavam investigar a sociedade e a cultura nas quais viviam de um ponto de vista externo, o ponto de vista da verdade inelutável e imutável” (RORTY, 2005, p. 124). A ideia de um objeto que se mantém indiferente às nossas necessidades leva Rorty a afirmar que “Deus” e “verdade” são, respectivamente, os nomes religiosos e filosóficos desse tipo de coisa (RORTY, 2006, p.159). São maneiras pelas quais evocamos algo superior e com o qual temos uma relação distintiva que nos separa dos demais animais. A esperança de redenção filosófica não é mais – aos olhos de pragmatistas como Rorty – do que uma versão secular da esperança de servilidade religiosa em reconhecer uma autoridade final que emite comandos e leis para a boa vida.

Ainda assim, Platão concebeu um futuro em que a adoração aos Deuses teria sido marginalizada. Em seu lugar, a busca pela verdade e pela crença verdadeira racionalmente justificada forneceria redenção para a vida humana. O itinerário platônico construído ao redor do amor à verdade pretendia dizer que se buscássemos o verdadeiramente real, não necessitaríamos dos Deuses para responder por nós como as nossas necessidades podem ser supridas. Assim, quando Platão sugeriu que seria melhor se substituíssemos a religião pela filosofia [...] Não é certo que Homero, ou mesmo Sófocles, vissem muito sentido nessa sugestão. Antes que Platão a tivesse concebido, a constelação de ideias necessárias para torná-la inteligível não estava disponível (RORTY, 2006, p.162). Dessa maneira, “[...] a ideia de que devemos amar a Verdade é em grande parte responsável pela ideia de que a crença religiosa é intelectualmente irresponsável.” (RORTY, 2009, p. 69). Esse “amor à verdade”, a “virtude platônica”, é definido da seguinte maneira: “[...] O que tem sido chamado por esse

nome é uma mistura do amor por se atingir um acordo intersubjetivo, o amor por vencer discussões, e o amor por sintetizar pequenas teorias em grandes teorias” (RORTY, 2009, p. 69). Precisamente o amor à verdade como símbolo de redenção é que detém a responsabilidade de segmentar a filosofia como área de um saber fundamental e, ainda que ela veja a si mesma dessa forma, não é a única que clama ter a legitimidade de ocupar essa posição. A ideia de que a filosofia deva julgar as outras áreas da nossa cultura com base em seu entendimento especial da natureza do conhecimento nos leva novamente ao poema “Continuing to Live” de Philip Larkin. Entendido segundo a interpretação que Rorty oferece, a filosofia procurava encontrar uma “marca cega”. Essa marca equivale à descoberta do grande contexto anistórico da vida humana, a afirmação de fundamentos universais, a descoberta de grandes continuidades ao longo do tempo. Diante disso, vemos a seguinte consideração: “[...] Foi isso que um dia os sacerdotes afirmaram ter feito. Mais tarde os filósofos gregos, depois os cientistas empíricos e, ainda posteriormente, os idealistas alemães fizeram a mesma afirmação.” (RORTY, 2007, p. 62).¹⁸

Todos eles, tal como o filósofo metafísico e o sacerdote, pensavam que atuavam em nome de alguma autoridade, que suas palavras evocavam corretamente a única maneira de descrever como as coisas realmente são. Eles insistiam que precisamos assegurar que as nossas vidas estão situadas em um contexto acima do contextual, em uma posição que findaria a dúvida, crenças que são universalmente corretas por se atrelarem a forças essenciais, a autoridades absolutas:

Pretenderam explicar-nos o locus supremo do poder, a natureza da realidade, as condições de possibilidade da experiência. Com isso nos informariam o que realmente somos, o que somos obrigados a ser, por forças que não nós mesmos. Exibiram a marca impressa em todos nós. Essa marca não seria cega, pois não seria uma questão de acaso, uma simples contingência. Seria necessária, constitutiva do que é ser um ser humano. Ela nos daria uma meta, a única meta possível, a saber, o pleno reconhecimento dessa mesma necessidade, a consciência de nossa essência (RORTY, 2007, p.62).

O reconhecimento daquilo que devemos ser por força outra que não aquela do que somos, o encontro da fonte suprema do poder, de uma autoridade que deva ser capaz de ditar como as coisas são e, por consequência, como nós também devemos ser, equivale a descoberta dessa marca. Uma afirmação compartilhada por filósofos e sacerdotes que julgam indispensável à

¹⁸ Segundo Rorty, muitos desses filósofos pensam da ciência natural o que os intelectuais pré-galileianos pensavam da religião – como sendo a área da cultura em que os seres humanos atingem o melhor de si, porque estão mais dispostos a reconhecer as reivindicações de algo que transcende o humano (RORTY, 2007, p.133).

existência de alguma autoridade independente da vontade humana e que viabilize um significado transcendente que dê sentido a vida. Precisamente a ideia de autoridade é que parece aos pragmatistas importante para considerar a continuidade entre os projetos filosóficos e religiosos, a ideia de que existe alguma coisa diante da qual somos impotentes para argumentar, algo que nos levaria a resignação silenciosa, alguma coisa diante da qual deveríamos nos prostrar (RORTY, 2008, p.1). Com isso, voltemos ao pragmatismo de Dewey e sua leitura do surgimento da filosofia focada na metafísica clássica grega. Dewey afirma que se alguém olha para as fundações da filosofia de Platão e Aristóteles como um antropologista faria ao olhar para esse material, ou seja, como um assunto referente à cultura: “[...] fica evidente que essas filosofias eram sistematizações em forma racional do conteúdo religioso grego e suas crenças artísticas” (DEWEY, 1929, p.16). Essa abordagem da origem da filosofia como uma adaptação racional das crenças e da experiência religiosa e artística da cultura grega, deveria tornar possível uma interpretação segundo a qual:

A filosofia estava atrelada a um reino com o qual a religião estava preocupada. Seu modo de conhecer era diferente das investigações empíricas, simplesmente por estar relacionado com um reino superior. Ela respirava um ar mais puro do que aquele que existe no criar e fazer relacionados à vida (DEWEY, 1929, p.14).

A busca por ideais abstratos subjacentes por trás das aparências, por um regime de forças absolutas e fixas fora do tempo vivido, marcou a concepção de que o conhecimento se estabelecia, até onde estão preocupados os filósofos do tipo clássico, como uma empreitada voltada para a distinção entre essências e fundamentos em detrimento do contingente e efêmero. A filosofia e sua inquirição, como forma de conhecimento, estavam preocupadas com a revelação do real em si mesmo: “[...] Ela era diferente de outros modos de conhecer por sua ocupação com últimas e mais elevadas formas de realidade do que aquelas presentes em qualquer outra área” (DEWEY, 1929, p.11). O conhecimento que a filosofia pretendia oferecer, uma forma de aspiração intelectual por transcendência, relacionava-se à imagem de que a verdade, vinculada às forças subjacentes que regem o universo, poderia assegurar fundamentos exclusivamente apreendidos e assimilados pela razão - a abertura dos olhos da alma - para um regime mais elevado e fundamental do real. Esse reino superior de formas abstratas e a assepsia associada à sua posição teórica em detrimento dos sentidos explicitavam que o empreendimento filosófico tinha como aspiração um tipo de investigação em que os objetos de análise deveriam manter relações necessárias e eternas entre si (DEWEY, 1929, p.16). Dessa maneira, a criação da razão, apesar da aparente independência da religião e do

mundo interpretado pelo mito, voltava-se confusa e tardiamente para a procura por uma autoridade que deveríamos adular. A verdade redentora ou a realidade como ela é em si mesma, como algo que não é criação humana, mas que mantém uma posição determinante em todas as formas de nossa cultura nasce baseada sobre premissas comuns ao pragmatismo de Dewey e Rorty e podem nos conduzir a afirmação Deweyana de que:

A sistematização racional e lógica envolve uma purificação. Ela fornece os padrões últimos com os quais os objetos derradeiramente reais devem se adequar. O mundo físico e os sentidos só eram possíveis na medida em que, mesmo em suas mudanças, exibiam exemplificações de objetos racionais imutáveis e derradeiros. Assim, junto com a aparente eliminação dos mitos e das superstições grosseiras, foi também fundado um ideal de vida racional (DEWEY, 1929, p.16).

Nessa abordagem da origem da filosofia platônica, a forma de interpretar o mundo cessa de ser aquela “[...] história contada em estilo imaginativo e emocional, e se transforma em um discurso lógico observando o cânon da razão” (DEWEY, 1929, p.13). A filosofia, diz Dewey, refletiu essa premissa e deu a ela uma formulação e uma justificação com base na racionalidade em que “[...] contar a história do universo em uma forma de discurso racional ao invés de emocionalmente e imaginativamente como nos mitos, significava a descoberta da lógica como uma ciência racional” (DEWEY, 1929, p.13). A noção de verdade metafísica e da racionalidade como o uso de uma faculdade inata voltada para conhecer a realidade imutável por trás das aparências, pela busca de um tipo superior de conhecimento que respirava um ar mais puro do que aqueles da vida ordinária, permitiu que a filosófica clássica pretendesse se separar dos discursos que a antecederam. Pautada na afirmação de que “[...] a razão e a teoria, serviam como meio para libertar a mente humana das contingências de um mundo interpretado miticamente” (DEWEY, 1929, p.13). Dessa forma, como lembra Ghiraldelli:

Theoria vem do verbo theoréo, que quer dizer observar, examinar, contemplar. Esse verbo, na Grécia antiga, referia-se aos espectadores dos jogos olímpicos, e sabemos que os vencedores dos jogos encarnavam a vontade divina. Assim, assistir aos jogos olímpicos era uma maneira de participar da manifestação divina, do que é o mais real. A noção forte de theoria tem a ver com a capacidade de mostrar o real, ou de representá-lo acuradamente (GHIRALDELLI, RORTY, 2005, p.14).

É precisamente a noção forte de theoria, aquela preocupada em mostrar o real e garantir as formas pelas quais ele pode ser conhecido, que firmou o papel da metafísica e da epistemologia. A sugestão de que o método nos colocava na posição de espectadores, que

contemplávamos uma realidade independente e, que pelos processos racionais, poderia ser examinada. Nesse sentido, a sugestão platônica da razão como condutora objetiva e fria por sua neutralidade encarna o espírito de um rompimento no qual a lógica torna-se um mecanismo avaliativo sobre os mais diversos objetos do real. Com tudo isso, é possível afirmar que:

A parte do sistema aristotélico que gerações posteriores chamaram de metafísica ele chamou de filosofia primeira. Sendo possível retirar de suas sentenças da descrição da “filosofia primeira”, afirmações que fazem com que pareça que o empreendimento filosófico é racionalmente frio, objetivo e analítico (DEWEY, 1929, p.14).

Assim, “[...] é o mais compreensivo de todos os ramos do conhecimento por ter como objeto a definição das qualidades que dizem respeito a todas as formas de ser ainda que eles possam em muito ser diferentes entre si em detalhes” (DEWEY, 1929, p.14). O entrelace implícito que os pragmatistas sugerem é que a criação da metafísica - junto da suposição de um tipo de conhecimento objetivo e universal que deveria nos conduzir ao fim do questionamento, da dúvida e do erro - de fato não superou a noção de autoridade como algo anterior a qualquer criação humana, como forças que sejam em si mesmas a causa e a justificativa por trás das mutabilidades do nosso mundo percebido e experienciado cotidianamente. Para Rorty, “[...] Platão e o pensamento filosófico grego em geral consideravam nossa capacidade para conhecer e, mais especificamente, para conhecer uma realidade não-humana a potencialidade humana crucial” (RORTY & HABERMAS, 2005, p.88).

A busca pela verdade, mais ainda, por redenção na verdade, assumiu para os seguidores da metafísica platônica a força redentora com a qual, ao encontrarem um substrato definitivo e necessário, poderiam superar um mundo irracional e arbitrário sem perder a busca de sua grandiosidade universalista. A metáfora platônica de ascensão ao indubitável (RORTY, 2006, p.200) havia ensinado aos intelectuais que tanto o tempo quanto os dessemelhantes sensíveis eram uma distração que nos afastava da certeza metafísica ideal. Diante dessa afirmação, alguém que pensa no conhecimento como Platão pensava, que tem como modelo o sábio ou o sacerdote, sabe o que tem de fazer porque participa da filosofia enquanto alimentada pela *theoria* (GHIRALDELLI; RORTY, 2005, p.14). Rorty retoma suas considerações sobre o fenômeno da “perspectiva dos olhos de Deus” e afirma que filósofos tradicionais que ainda ficam ao lado de alguma atribuição metafísica ou epistemológica para o bom exercício de seus “cargos” não superaram a demanda por uma autoridade que emite comandos e leis.

Assim, diz ele: “Me parece que pessoas que creem em “um momento de incondicionalidade” e na validade intercultural estão ainda predispostos a pensar que há uma atividade chamada “reconceituação radical” que poderia limpar as escamas de nossos olhos deixando-nos ver o que realmente está ocorrendo, ver as coisas como Deus as vê” (RORTY, 1990, p.4).

A crença em um momento de incondicionalidade, a existência de algo imutável que se sustenta acima da possibilidade de dúvida é a herança comum à organização intelectual e religiosa do Ocidente. Quer seja aquela com base em princípios teológicos, quer seja aquela que pensa na razão como uma faculdade dotada de conhecimento metafísico e epistemológico, ambas dividem certo parentesco na sua submissão às autoridades não humanas, de forma que, ao responder a alguns dos críticos contemporâneos do pragmatismo, encontramos a seguinte passagem “[...] ainda que afirmem ter renunciado à ideia da perspectiva do olho de Deus, sua fé na teoria e na ideia de verdade parece-me refletir uma nostalgia pelo modelo de investigação que poderíamos chamar de desvelamento-da-realidade, próprio do logocentrismo” (RORTY, 1990, p. 10). Com tudo isso, a busca por universalidade acima do nosso mundo vivido e que desempenhou o projeto do logocentrismo, torna-se para os pragmatistas uma meta idêntica à perspectiva comum a crentes e filósofos. Reside junto da esperança redentora encontrada na ideia de intervenção e dos desígnios de algum ser benevolente que se coloca ao nosso lado. Segundo Rorty “[...] a distinção entre aparência-realidade parece uma relíquia de nosso passado autoritário (uma tentativa secularizadora de pôr a “natureza intrínseca” no papel antes representado pela “pessoa que deve ser obedecida”)” (RORTY & HABERMAS, 2005, p. 227).

A purificação platônica da crença e da redenção pela razão, a tentativa de superar a dúvida com o conhecimento de um objeto que fosse capaz de fornecer uma certeza absoluta e assim destilar uma aparente ordem harmônica acessível intelectualmente e independente de contexto, uma ordem de abstratos persistentes que fariam parecer que os acontecimentos contingentes não eram mais do que um simples engano percebido por aqueles incapazes de conhecer o verdadeiramente real, leva a leitura comum a Dewey e Rorty de que a figura do filósofo metafísico, uma figura que conhece a Realidade, está muito próxima da figura do sacerdote (RORTY, 2006, p.72). A distinção entre redenção filosófica e religiosa pode ser apresentada em dois pontos distintos: o primeiro é que a redenção filosófica vem na forma de crenças que se tornam verdadeiras quando possuem um alicerce racional e o segundo é que a fonte dessa redenção não emana da vontade de algum ser divino cujos designíos devem ser respeitados, mas antes, irrompe da estrutura do verdadeiramente real (RORTY, 2006, p.162).

Diante dessas distinções que em nada alteram o valor de suas semelhanças, fica claro para pragmatistas que aceitar a filosofia como guia condutor para a vida no lugar do aparato religioso e o filósofo como seu sacerdote, implica em ter a esperança de que a verdade racional do platonismo possa dizer o que é desejável e como obter a resposta para esse desejo. Segundo Rorty, os filósofos metafísicos são pessoas que querem desenvolver conceitos de razão, verdade e justiça que, [...] ao colocarem-se na perspectiva do olho de Deus, retêm algo da força crítica, transcendente e regulativa desta perspectiva (RORTY, 1990, p. 10).

O filósofo - como sacerdote da verdade - encontra uma posição acima do mundo percebido, um respaldo descontextualizado e racionalmente construído que justifica sua fórmula de catarse e salvação. Para ele a redenção na forma de crenças verdadeiras, o encontro dos derradeiros objetos cognoscíveis do pensamento especulativo, representa a superação das ameaças e dos perigos encontrados na mutabilidade do mundo sensível. Diante dessa questão, passaremos a demonstrar como o pragmatismo e seus autores sugerem uma mudança nos paradigmas do problema da verdade que constitui a cultura Ocidental, como eles pensam que podemos nos livrar da perspectiva comum a crentes e filósofos de que a redenção possa ser alcançada por intermédio de forças independentes de qualquer necessidade humana. Sem o itinerário de vida espiritual e suas aspirações transcendentais, sem a imagem dos olhos da razão e da perspectiva dos olhos de Deus, o pragmatismo oferece uma abordagem única e emancipatória para o problema da autoridade. Assim sendo, o pragmatismo abre mão – ao tornar indistinguível o papel do mito e da razão como autoridades não humanas - de ver na filosofia platonicamente orientada “[...] a racionalização de uma disciplina que prometia soluções para os problemas da vida onde antes a religião só havia oferecido conforto” (DEWEY, 1929, p.107).

3 CAPÍTULO III - CRÍTICA À VERDADE REDENTORA

Nos textos a seguir, pretendo aprofundar as consequências da leitura Rortyana dos temas clássicos da filosofia metafísica e os desdobramentos decorrentes dela, destacando o projeto do autor de emancipar nossa cultura de qualquer autoridade fora dos homens. Sendo assim, veremos que a posição radicalmente antiautoritária de Rorty perpassa sua visão a respeito da identidade do pragmatismo e se enraíza ao longo de seus trabalhos como um movimento contínuo de interpretação da filosofia em uma análise de desconstrução de seus paradigmas em favor da liberdade. Se estivermos corretos sobre isso, a posição rortyana seria absolutamente crítica em relação à existência de algum fator normativo não humano, que não estaria de nenhuma maneira subordinado aos nossos interesses, considerando que este tipo de crença deve ser abandonado. Como veremos a seguir, Rorty considera, junto dos pragmatistas clássicos, que desde o tempo de Hegel nós temos perdido a esperança na noção redentora de verdade, pois o historicismo hegeliano e a sua virada da eternidade para o tempo representou um marco para o desenvolvimento filosófico, porque permite entender que também a filosofia não estava imune às tensões históricas, que as nossas pretensões de observar as coisas “do lado de fora” e em contato com alguma estrutura anistórica neutra era um projeto malogrado. No mais, é a esperança de continuar o diálogo democrático liberal que fomenta essa atitude, o pragmatismo de Rorty remete suas posições àquelas de James e Dewey, pensando que a busca por condições anistóricas necessárias para validar qualquer posição transitória e contingente na esfera política é um engano que se tornou um empecilho para o desenvolvimento de melhores formas e melhores projetos para a satisfação humana.

3.1 DECLÍNIO E REDENÇÃO

Nesse subcapítulo pretendo demonstrar como Rorty se vale do pragmatismo clássico para construir sua crítica à noção de verdade redentora e, simultaneamente, contextualizar essa tradição e seu próprio trabalho como devedores do historicismo hegeliano. A sugestão do autor é de que dentro da tradição cultural contemporânea e, portanto, depois das críticas do hegelianismo aos dualismos da filosofia Platônica, as pessoas progressivamente perderam as esperanças redentoras relacionadas à verdade, de encontrar um contexto derradeiro de infinitude acima do tempo.

Assim, começaremos nesse primeiro momento com a necessária clarificação da trajetória pragmática e sua relação com o historicismo hegeliano, principalmente pelas consequências

que isso apresenta para o projeto neopragmático de Richard Rorty. Contextualizar o pragmatismo em um movimento mais amplo da tradição filosófica nos ajuda a entender dois pontos importantes, a saber, a dissolução das pretensões de verdade incondicional e a desistência da ideia de verdade redentora. Segundo o neopragmatista, o aparecimento da obra hegeliana representar um marco distintivo para a tradição filosófica. Hegel, como lembra o próprio Rorty, não foi lido na América com o mesmo entusiasmo que outros autores continentais. Kant, por exemplo, seu “companheiro” no movimento idealista alemão, teve uma recepção mais abrangente e profunda entre os intelectuais além mar do que aquela que foi dedicada ao historicismo. As diversas razões possíveis para essa aversão inicial ao hegelianismo são complexas e longas demais para que se possa exaurir uma apresentação conclusiva sobre ela, mas Rorty parece indicar algumas sugestões nesse sentido. O senso de fluidez, as preocupações com as disputas sociais e suas implicações radicalmente entrelaçadas na emergência da verdade são alguns desses fatores, talvez, a dedicação com que ele encarava sua própria dialética, em um constante movimento da história como pêndulo das nossas aferições sobre a verdade tenha recaído mal ao espírito americano de seus contemporâneos, por muito tempo, sua obra ficou legada a um quase obscurecimento nos Estados Unidos (RORTY, 2005, p.40). Por outro lado, o trabalho de Kant foi imediatamente assimilado e ali se desenvolveu no interior da filosofia analítica.

Filósofos em países não-anglófonos geralmente se aplicam duramente a pensar sobre Hegel, enquanto que a formação bastante acanhada em história da filosofia que a maioria dos filósofos analíticos recebe muitas vezes os tenta a pular direto de Kant a Frege (RORTY, 1997, p.11-12).

Rorty, um autor que teve sua formação construída no interior da própria filosofia analítica, parece taxativo a respeito disso, Hegel era quase inteiramente ignorado na universidade americana que, entre uma e outra questão, saltava sobre seu trabalho de Kant para Frege e, portanto, sobre a passagem do hegelianismo nesse intervalo. Essa abordagem da história da filosofia “sem Hegel” que muitos dos filósofos anglófonos analíticos aceitavam, nos remete também a outra passagem filosófica importante e que por aproximadamente 50 anos ficou, assim como o hegelianismo, esquecida. O pragmatismo também foi considerado em sua própria casa como uma corrente filosófica passé, como uma pequena anedota ocorrendo à margem de movimentos mais importantes para os intelectuais de sua época. Introdutoriamente, essa aproximação pode nos ajudar a adentrar na relação entre o hegelianismo e o pragmatismo, já que, segundo Rorty, o pragmatismo é devedor da tradição

Hegelian (RORTY, 2006, p.21). Em que sentido poderíamos interpretar essa proximidade? Se existe de fato uma relação entre a filosofia pragmática americana e a filosofia continental, como ela ocorreu? Responder a essas questões pode nos ajudar a contextualizar a leitura rortyana do pragmatismo, ao menos, se estivermos abertos às abordagens confessadamente idiossincráticas que o autor faz do trabalho de seus antecessores. Nesse intento:

O pragmatismo, Habermas nos conta, encontrou suas fontes originais “no idealismo alemão (incluindo Humbolt e Marx)”, e no próprio Hegel. Foi o “resultado de um velho encontro anglo-saxônico-alemão, extraordinariamente produtivo”. Mais ainda, Habermas entende que cabe ver, no pragmatismo, “uma variante [ao lado de Marx] do jovem hegelianismo, e uma fonte de temas semelhantes”; a única daquelas variantes “que desenvolveu convincentemente o espírito liberal da democracia radical” (SOUZA, 2008, p.11).

Aqui emergem dois conceitos fundamentais para esse texto, pragmatismo e democracia. Na concepção de Habermas, sintetizada por Souza, vemos que o filósofo alemão define o pragmatismo como uma variante do jovem hegelianismo animada pelo espírito “da democracia radical”. É essa concepção que nos interessa porque, nela, encontramos também os motivos que levam Rorty da filosofia analítica ao pragmatismo, ou como ele pretende definir, o leva de volta a James e Dewey. A transição no interior da produção rortyana, que ocorre nos 20 anos que seguem a publicação de *A filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), caracterizam essa transformação “pragmatizante” profunda que, em seus movimentos e contornos, remetem ao historicismo já presente nessa obra e que assim como o pragmatismo, ainda não ocupava suficiente espaço nem gozava de suficiente importância e reconhecimento naquilo que foi o germen de seu neopragmatismo (BERNSTEIN, 2010, p.181).

Coube, portanto, um enredo produtivo de quase 20 anos até o surgimento de *Philosophy and Social Hope* (1999), para que ambos os temas fossem suficientemente adequados à abordagem neopragmática que Rorty desenvolve nesse livro. Nele, democracia e esperança social se conjugam com temas que Rorty continuaria trabalhando até o fim de sua vida. Aqui, se encontram presentes reiteradas reconsiderações sobre assuntos que ele havia trabalhado antes, sobretudo, em questões referentes a noções fundamentais para a filosofia clássica e moderna. Verdade, racionalidade e conhecimento começam a aparecer sob uma ótica renovada e, ao que se poderia dizer, verdadeiramente pragmática. Nesse sentido, o livro é um testemunho metafilosófico, uma filosofia sobre o papel e a identidade da própria filosofia. Temas como epistemologia, metafísica e razão aparecem entrelaçados sobre uma renovada metacrítica marcada por uma desconstrução dos principais paradigmas sobre as quais elas se constituem,

principalmente, contra as distinções e categorias dualistas desses marcos da filosofia grega e moderna.

Dizer isso é necessário para retomar a sugestão de que o projeto metafilosófico Rortyano é negativo, no sentido de que ele apenas procura, em um primeiro momento, desconstruir as bases de uma filosofia fundacional, quer seja ao modelo de Platão, quer seja ao modelo de Kant. Rorty nos adverte que as pretensões anistóricas de fundamentação filosófica para a nossa cultura – principalmente democrática – são incompatíveis com as pretensões de sociedades liberais como aquelas que os pragmatistas sugeriram (habermasianamente) de forma radical. Na visão de Rorty, A epistemologia moderna é não só uma tentativa de legitimar nossa alegação de conhecimento do que é real, mas também uma tentativa de legitimar a própria reflexão filosófica – uma tarefa premente, voltada, em sua leitura, a continuação do projeto metafísico clássico, i.e., a busca por fundamentações não contingentes que contenham referências normativas fundamentais. Assim diz ele, a razão, em seu arco de significados, foi concebida sobre “[...] a noção platônica e kantiana de que a racionalidade gira em torno da ideia de que precisamos submeter ações particulares a princípios gerais, se quisermos ser morais” (RORTY, 2007, p. 73).

Rorty parece confirmar que sua desconstrução do papel fundamentador da filosofia iniciada com seu livro de 1979, se volta contra as ideias que perpassaram esse espaço conectivo da razão como faculdade intrínseca e do ser humano como dotado de uma essência genérica. São essas abstrações da filosofia, conceitos como: realidade - aparência, verdade – opinião, encontrada – criada, permanente e mutável, mente – corpo, etc. que ele vê como tarefa do pragmatismo evitar. Tanto em Platão e sua metafísica quanto no Kantianismo e seu produto tardio na epistemologia, [...] a razão e seu uso, a racionalidade, foram compreendidos como "o emprego de uma faculdade inata orientada para a verdade" (RORTY; HABERMAS, 2005, p.104-105). Com um conjunto temático de respostas circunscritas sobre a verdade e o acesso ao verdadeiro diz Rorty, a filosofia se encaminhou para nos últimos duzentos anos, continuar a descrever sua autoimagem como uma disciplina indispensável, “[...] a filosofia como disciplina vê a si mesma como a tentativa de ratificar ou desbancar asserções de conhecimento feitas por ciência, moralidade, arte ou religião. E pretende fazê-lo com base em seu entendimento especial da natureza do conhecimento” (RORTY, 1994, p.3).

Embora essa seja uma definição precisa dos esforços filosóficos pós-kantianos: o papel epistemológico da filosofia como teoria do conhecimento, há aqui, como em outras questões

similares, uma consideração que nos ajuda a entender que os projetos da filosofia moderna e da filosofia clássica são frutos de uma mesma gestação, irmãs siamesas de uma mesma intenção, a saber, a ideia original da filosofia platônica como conhecedora do homem e do mundo definidos por fundamentos invariáveis. Foi essa sugestão da filosofia como área em contato com a Realidade, com o verdadeiro imutável - quer sobre o mundo humano, quer sobre aquilo que o antecede, que nos legou o vocabulário normativo de quase todas as nossas práticas e, precisamente, são esse vocabulários oriundos dos já citados dualismos filosóficos que penetram profundamente na nossa imagem de questões sociais relevantes como, por exemplo: justiça e injustiça, certo e errado, aceitável e intolerável, necessário e dispensável e em virtualmente todas as outras questões que possuem consequências políticas sérias. Assim, a questão para Rorty é se deveríamos nos perguntar se os vocabulários da metafísica, construídos sobre a sugestão de que, seguindo Whitehead, toda a filosofia Ocidental é uma série de notas de rodapé de Platão, deveriam ou não ser abandonados. O ponto segundo Whitehead, afirma Rorty, [...] é que não chamamos uma investigação de “filosófica” a não ser que ela gire em torno de alguma distinção desenhada por Platão (RORTY, 1999, p. XVIII).

Em sua leitura da história da filosofia, Rorty afirma que Kant é uma figura transitória – alguém que nos ajudou a nos livrarmos da ideia de que a moralidade é uma questão de comando divino, mas que infelizmente reteve a ideia de que a moralidade é uma questão de obrigação incondicional (RORTY, 1994 pag. 132). Para ele, nós não deveríamos ter substituído “deus” por “Razão” como o nome do legislador, como a fonte de autoridade que nos permite certificação e validade incondicional para toda e qualquer ação e que fosse capaz de assegurar um princípio normativo comum baseado na própria natureza humana ou da realidade. Sendo assim, Rorty afirma que se quisermos superar a necessidade de continuar a afirmar os dualismos da filosofia tradicional, devemos nos remeter a diferença entre Kant e Hegel, a distância que separa a *Crítica da Razão Pura* do *A Fenomenologia do Espírito* (Rorty, 2005, p. 60). Deveríamos passar a distinguir essa distância que separa internamente o idealismo alemão e faz do pragmatismo um movimento que em seu conjunto é mais hegeliano do que kantiano.

A eventual demarcação entre filosofia e ciência tornou-se possível pela noção de que o centro da filosofia era a teoria do conhecimento, ela permitiu colocar a filosofia na posição que Kant queria que ela tivesse – que é a de julgar outras áreas da cultura com base em seu conhecimento especial das fundações dessas áreas. Assim, ele conseguiu transformar a velha noção da filosofia metafísica como “rainha das ciências” pela sua preocupação com o que era mais universal e

menos material – na noção da mais básica disciplina – uma disciplina fundacional. A filosofia tornou-se primária não mais no sentido de “elevada”, mas no sentido de mais fundamental (RORTY, 1994, pag.132).

Assim, ele considera que a imagem do pragmatismo como uma corrente americana provinciana e isolada da tradição continental deve ser questionada. “[...] Esse último aspecto, frequentemente despercebido da maioria, mas fartamente reconhecido por Habermas e Rorty, é de que se trata de uma filosofia que nasce em contato com o pensamento europeu continental, e com a filosofia alemã em particular (SOUZA, 2007, p.11). Como tentamos apontar, na leitura de Rorty, o pragmatismo é a uma corrente genuinamente democrática, mas para isso, teve de buscar sua inspiração no idealismo alemão, do qual ele aproveita, com o auxílio de Hegel, a transição para uma virada “histórico–interpretativa”. Ao que podemos, com isso, afirmar que o hegelianismo nos havia ajudado a entender que não existe filosofia que não esteja marcada pelo tempo e é essa ruptura temporal que Rorty considera como um momento de inflexão importante, aquilo que torna Kant uma figura transitória. O historicismo hegeliano nos auxiliou a levar a cabo a dissolução da ideia de verdade absoluta independente da vida e do mundo dos homens, e em seu lugar, nos ensinou que seria necessária uma nova secularização: a das posturas dogmáticas em torno da “Verdade Absoluta” sobre a “Realidade”. Por isso, a proposta rortyana de se retomar a tarefa hegeliana de “aprender nosso tempo em pensamento” (BARREIRA, 2009, p.2). Sobre isso, o neopragmatismo de Rorty propõe que o elemento hegeliano de compromisso com a irreduzível temporalidade [...] - o elemento especificamente antiplatônico em suas obras – é que parecia tão maravilhoso (RORTY, 2005, p.40), Hegel nos ajudou a ver a imagem da filosofia longe das noções de transcendência que o haviam antecedido, promovendo uma leitura na qual as categorias e dualismos tradicionais do *Platonismo* (em “P” maiúsculo) começavam a se dissipar em favor da história. Nesse sentido, ele demonstrou que mesmo aquelas noções particularmente fortes de verdade, a ideia de neutralidade necessária para afirmar uma verdade e uma autoridade representadas pela tradição filosófica, não eram mais do que a tentativa de ver o homem acima do tempo e do acaso, como estando em contato com algo maior do que ele mesmo. O historicismo possibilitou uma “fluidificação” dos dualismos platônicos e kantianos e nisso, “[...] o pragmatismo tomaria, de Hegel, “o sentido de história”, que implica em que nada, incluindo conceitos a-priori, está imune ao desenvolvimento cultural” (SOUZA, 2007, p.12).

Dessa forma, é essa dissipação da noção de verdade e autoridade anistórica que importa ao pragmatismo e ao neopragmatismo de Rorty, a consideração de que a transição para aquilo

que Rorty chamou de uma virada da eternidade para o tempo, nos havia permitido entender que todas as questões sobre a verdade se dão a luz de uma situação específica. Como Rorty entende o problema, filósofos como James, Dewey e ele mesmo, concordam com Hegel de que nunca seríamos capazes de ver as coisas sob a perspectiva da eternidade, de que ao invés disso, “[...] deveríamos tentar contribuir sugerindo alternativas para a conversação em andamento da humanidade sobre o que fazer consigo mesma” RORTY, 2006, p.11).

O encontro anglo-saxônico-alemão que permitiu essa ponte transatlântica, em parte resultando no pragmatismo clássico e na teoria pragmatista da verdade, permite reiterar essa questão porque não se poderia fugir da influência historicista no pragmatismo e sua importância para a perspectiva pragmática da primazia do ponto de vista do agente. Segundo Bernstein, Dewey, ainda nos anos de sua juventude e como estudante da graduação na Universidade de Vermont, operou em seu pensamento aquilo que posteriormente, ele viria a reconhecer como sendo a maior fonte de inspiração para seu trabalho inicial. Hegel havia deixado um forte e contínuo traço para o pensamento de Dewey, uma vez que, como confessa o próprio autor, A síntese hegeliana do sujeito e do objeto, da matéria e do espírito, do divino e do humano, “[...] foi, contudo, não apenas uma mera fórmula intelectual; ela operava como uma enorme libertação. O tratamento hegeliano da cultura, das instituições e das artes, envolveu a mesma dissolução dura e rápida das paredes divisórias, e exerceu uma atração especial para mim”. (DEWEY 1981, p.7). É essa dissolução dos fundamentos a-priori e metafísicos da tradição platônica que inspirou e permitiu ao pragmatismo fundamentar a ideia de que todas as nossas noções de verdade são dependentes e produzidas pela humanidade, elas são parte integrante de nossa forma de vida, antes de ser alguma coisa inescrutável que nos antecede.

Dewey, como Hegel, está alerta para a função dos conflitos na experiência: como eles são superados no curso da experiência, e como novos conflitos eclodem. Tipicamente, ele aborda os problemas filosóficos de um modo hegeliano, delineando opostos extremos, mostrando o quê é falso sobre eles, indicando como nós podemos preservar a verdade implícita deles e atravessando esses extremos em direção a uma resolução mais integrada. Como Hegel, Dewey acreditava que a filosofia deveria ser abordada em seu contexto histórico. (BERNSTEIN, 2010, p.317).

Assim, existe um segundo ponto que precisamos destacar. A concepção pragmatista em relação à verdade como desvelamento de um modo de vida histórico particular, o já citado antirepresentacionalismo presente tanto na obra de Dewey e James quanto na obra de Rorty, é

também um produto desse encontro. O resultado da ideia de que as nossas interpretações estão tão profundamente enraizadas pelas contingências da cultura que seria impossível pensar que se pode obter uma visão panorâmica capaz de elevar o interprete a um ponto exterior a essas manifestações, de que seria impossível chegar à perspectiva comum a filosofia tradicional e a religião que configuram aquilo que Rorty chamou de verdade redentora, a ideia de ver a si mesmo como estando em contato com algo maior e fora do tempo.

Uma consequência do antirepresentacionalismo é o reconhecimento de que nenhuma descrição é feita do ponto de vista do olhar divino, nenhum gancho celeste provido por alguma ciência contemporânea ou ainda por ser desenvolvida vai nos livrar da contingência de termos sido aculturados da maneira que nós fomos. Nosso acultramento é o que faz de certas opiniões vivas, importantes, ou forçosas, enquanto deixa outras mortas, triviais ou opcionais. (RORTY, 1982, p.13).

É nessa situação de afastamento da perspectiva de um olhar divino, da busca por ver tudo em um panorama unificado, que Rorty vê o pragmatismo. Ele alega que essa mudança permitiu que nós encontrássemos um contínuo e progressivo distanciamento das necessidades antes satisfeitas pela filosofia e pela religião e sendo assim: “progressivamente substituímos a tentativa de ver a nós mesmos de fora do tempo e da história pela ideia de fazer um futuro melhor, construindo uma sociedade democrática e utópica” (RORTY, 2009, p.69). A alegação de Rorty é de que desde o tempo de Hegel, os intelectuais como ele mesmo, vêm perdendo a fé na filosofia, na ideia de que a redenção pode ser encontrada na forma de crenças verdadeiras. A dissolução dos princípios fundadores da filosofia que Hegel havia iniciado foi capaz de apresentar uma alternativa a posição tradicional de que a descoberta da verdade seria capaz de nos assegurar redenção, de nos colocar no lugar que a tradição platônica e kantiana esperavam que um dia deveríamos ocupar. Pela primeira vez depois de Platão, o tempo e a finitude foram considerados como um elemento descritivo indispensável, a transição de um modelo anistórico para um modelo contingente e transitório de verdade só foi possível uma vez que a narrativa Hegeliana houvesse sido sugerida. Com ele, Rorty compreendeu a motivação de deixar de tentar alcançar a eternidade e apenas ser filho de seu tempo como a resposta apropriada à desilusão com Platão. Sobretudo, como ele interpreta o historicismo hegeliano, isso nos permitiu superar a pretensão de salvação individual através do contato com outro mundo vago, por fantasias de um fim vago de uma sequência histórica (RORTY, 2005, p. 40). É essa dissolução que toma um rumo pragmatista que permite ao autor fazer uma observação importante, ele nos diz que essa transição de uma salvação através do

contato com alguma autoridade externa pela salvação em um projeto social e finito, bem como historicamente situado, foi um avanço, “[...] um avanço porque ai se prefigurou um tipo de protagonismo” (RORTY, 2005, p. 60).

Como Rorty percebe a questão, a dialética dá início ao fim da tradição metafísica, ela começa o processo que encerra a tradição platônica-kantiana ao demonstrar que os critérios que adotamos para julgar o que é verdadeiro ou não, depende muito mais da nossa capacidade de substituir uma prática do nosso passado por outra prática melhor ou mais bem adequada, ela permite ver a verdade mais como um conjunto de disputas entre um vocabulário sendo afirmado em comparação com outro que abandonamos, do que como a relação com alguma autoridade independente e atemporal, anterior a qualquer cultura humana. Esse protagonismo da tradição pós-hegeliana é, portanto, o protagonismo humano, que entende que nossos critérios são uma questão de relação entre membros de uma comunidade e que por fim, estão atrelados aos interesses sociais, políticos e aos desejos de seus membros para o futuro, sendo dependentes e indissociáveis desse processo dialógico.

Dessa forma, isso representa uma mudança para a trajetória da jornada filosófica, uma vez que nos ajudou a parar de falar sobre “o modo como às coisas deveriam ser – a vontade de Deus, modo da natureza – e começar a falar sobre o modo como elas nunca foram, mas poderiam, com a nossa ajuda, tornar-se” (RORTY 2005, p. 60). O salto para o tempo que herdamos depois de Hegel é importante para entender a crítica de Rorty a autoimagem da filosofia, uma vez que segundo ele, depois disso, os intelectuais começaram a passar de fantasias de contato com a eternidade a fantasias de construção de um futuro melhor. Hegel, diz ele, “nos ajudou a substituir conhecimento por esperança” (RORTY, 2005, p.61), esperança baseada na ideia de que por meio das atividades humanas, das ações dos homens, o futuro poderia ser diferente do passado, a vida poderia ser melhor se descartássemos os dualismos platônicos e suas possibilidades dogmáticas e autoritárias. Para Rorty, nos escritos juvenis de Hegel, a escrita filosófica em forma narrativa é fundamentalmente um conto sobre a história do gênero humano, um conto que sozinho, sugere como os homens construíram e deram significado para o seu mundo, não mais relacionado a poderes não humanos e transcendentais, mas antes, situados na própria configuração contingente da história e seus enredos mutáveis (RORTY, 2006, p.159).

Ele havia substituído à esperança de transcendência e redenção baseada na verdade pela esperança de que nada além dos homens são responsáveis pelo sucesso ou fracasso de seus

projetos, que não havia nada que não estivesse entrelaçado pela capacidade humana de se auto realizar e cooperar, auxiliando uns aos outros em projetos comuns. Nesse sentido, começar a abandonar a ideia de verdade como correspondência com a realidade e com isso assumir uma posição antirepresentacional como aquela dos pragmatistas, possibilita ver que na ausência de referências fixas, não há como dizer que se poderia encontrar aquilo que os metafísicos consideravam como sendo o “lugar além das hipóteses”, o ponto em que a inquirição e a jornada intelectual chegariam ao fim concluído a sua tarefa.

Nós pensamos que a inquirição é somente outro nome para a resolução de problemas, nós não podemos imaginar como os seres humanos devem viver, aquilo que devemos fazer de nós mesmo, chegando a um fim. Pois soluções para velhos problemas vão produzir novos problemas e assim indeterminadamente. Assim como com os indivíduos, também com a sociedade e a espécie: cada estágio de maturação vai superar dilemas prévios somente ao criar outros novos (RORTY, 2008, p.2).¹⁹

O processo histórico dialético que se encontra com o pragmatismo possibilita a Rorty apresentar a ideia de que a esperança de encontrar um término para a inquirição é um engano, de que no conflito entre modos diferentes de interpretar o mundo, isso não parece muito plausível ou desejável. A sugestão platônica de harmonizar todas as peças, de que um dia o grande quebra-cabeça da situação humana venha a terminar. Por isso, o pragmatismo leva em consideração aquilo que Hegel chamou de o conflito do bem contra o bem, a ideia de que as nossas crenças, por melhores ou mais bem intencionadas que sejam, não precisam, ou mesmo não podem, manter uma relação de complementariedade absoluta, de que não se possa basear os nossos juízos sobre estruturas reguladoras últimas e capazes de alocar cada parte da nossa existência em uma hierarquia valorativa completa. Assim, com essa questão sobre a relação historicista comum ao pragmatismo e ao hegelianismo, podemos adentrar no neopragmatismo de Rorty e naquilo que ele considera que resta fazer em relação ao autoritarismo da verdade redentora.

3.2 NEOPRAGMATISMO E AUTORITARISMO

Sob esse título passaremos a analisar como o neopragmatismo de Richard Rorty compreende e critica a noção de autoridade. A atitude pragmática de não sujeição à autoridade é o centro focal para o desenvolvimento do pensamento norte-americano e se estende por sua tradição,

¹⁹ We think that inquiry is just another name for problem-solving, and we cannot imagine inquiry into how human beings should live, into what we should make of ourselves, coming to an end. For solutions to old problems will produce fresh problems, and so on forever. As with the individual, so with both the society and the species: each stage of maturation will overcome previous dilemmas only by creating new ones.

servindo ao nosso propósito de apresentar o antiautoritarismo presente nos escritos de Rorty como condutor para a crítica ao representacionalismo e ao realismo em filosofia.

Na tentativa de mostrar o que significa antiautoritarismo na obra neopragmática de Rorty, recorreremos à primeira afirmação que pode nos ajudar a compreender, introdutoriamente, o alcance dessa expressão nos trabalhos do autor estudado. Segundo Bernstein, ao longo da vida de Rorty, existe um tema dominante que emerge constantemente, é a tentativa do autor de afirmar que [...] não há nada com que podemos contar além de nós mesmos e nossos companheiros seres humanos. Nenhuma autoridade a qual podemos apelar - quer pensemos nela como Deus, Verdade ou realidade (BERNSTEIN, 2008, p. 22). Em suas palavras, Bernstein apresenta o esforço rortiano como uma tentativa de consolidar aquilo que ele definiu como o profundo humanismo do autor. Quer seja sobre as questões da filosofia tradicional, quer seja sobre ciência ou religião, esse tema se encontra como o plano de fundo do neopragmatismo e se envereda em cada um de seus poros. A procura por radicalizar o abandono da filosofia metafísica e epistemológica segue assim, em seus diversos enredos, uma vez mais, seu caminho de volta para as reminiscências do pragmatismo clássico no interior do neopragmatismo.

O pragmatismo, de acordo com Rorty, é a doutrina de que não existem obrigações sobre a inquirição salva àquelas conversacionais - nenhuma obrigação derivada da natureza dos objetos, da mente, da linguagem, mas somente obrigações pontuais levantadas por outras pessoas. Até o fim de sua vida, Rorty desafiou fortemente toda e qualquer tentativa de argumentar que existem quaisquer obrigações sobre nós – exceto aquelas levantadas por nossos companheiros seres humanos (Bernstein, 2010, p.185).

Com isso, faremos uso do texto de Richard Rorty chamado Pragmatismo e Religião apresentado por ele em sua primeira conferência na cidade Espanhola de Gerona. O título desse texto é o bastante para fazer pensar nas razões pelas quais o autor assim o chamou, já que segundo ele “[...] O título desta série de conferências talvez devesse ser Pragmatismo e antiautoritarismo” (Rorty, 2008, p.1). Como veremos, a substituição do segundo tópico “religião” por “antiautoritarismo” só pode ser compreendida quando consideradas as pressuposições desenvolvidas por Rorty em seus outros trabalhos, a saber, que tanto a religião quanto a filosofia pleiteiam para si o contato com alguma força não humana e independente – fosse ela Deus ou a Realidade – que pode definir o que fazer de nós mesmo e que igualmente fornece um abrangente significado para a situação humana, aquilo que o autor chamou de “verdade redentora”.

Ambos os fundadores do pragmatismo que mais influenciaram Rorty diziam que deveríamos reformar a nossa cultura abandonando a ideia de uma realidade interpretada por uma única visão. Segundo eles, em seu lugar, deveríamos assumir compromissos concretos em prejuízo de amplas sínteses teóricas e assim afirmar “[...] a perspectiva pragmática de que a teoria tem de ser encorajada somente quando é passível de facilitar a prática” (RORTY, 2005, p.99). Essa sugestão diz que a busca por compromissos concretos deveria ser realizada em detrimento da cultura objetiva de subserviência que marcou a nossa história depois de Platão, “[...] descartando, portanto, a afirmação de superioridade objetiva do Ocidente, onde “objetiva” tem um sentido a-histórico e transcultural” (RORTY, 2005, p.96). A procura por fundamentos imutáveis atravessa a tradição do pensamento ocidental e que nos colocam em uma posição além das hipóteses, que afirma que estamos em contato com a verdade e, portanto, que nos define como sendo dotados da capacidade de conhecer o real. Dessa forma e em contra partida, o projeto pragmatista de James e Dewey que Rorty adota, ao abandonar a tentativa de encontrar tais fundamentos, não pode ser considerado como um projeto trivial, a esperança de liberar nossa cultura do arcabouço teórico que a sustenta e que a manteve cativa representa um desafio significativo e absolutamente ambicioso, algo que Rorty reconhece que “[...] pode demorar séculos, milênios ou que até mesmo pode nunca acontecer” (Rorty, 2006, p.310).

Rorty - assim como James e Dewey - escrevia com uma esperança semelhante, eles dividiam a posição de que seria melhor para nós se parássemos de pensar que nossas vidas só podem ser significativas, que elas só podem ser plenamente realizadas quando nossas experiências estiverem em contato com algo maior do que o homem. A posição que eles sugerem diz “[...] que é preciso abandonar essa perspectiva, comum às pressuposições da religião e da filosofia – a de que a redenção deve vir de uma relação com algo que não é apenas mais uma criação humana” (RORTY, 2005, p.161). Para Rorty, “[...] nós não devemos “ver qualquer uso para a noção de que os seres humanos finitos, mortais, existindo contingencialmente precisem derivar o significado de suas vidas de qualquer coisa exceto de outros seres humanos finitos, mortais, vivendo contingencialmente suas vidas” (RORTY, 2007, p.73). Ele entende que o reconhecimento das contingências, das pequenas idiossincrasias humanas e de nossa finitude equivale a nos livrarmos “[...] de um conjunto de degraus que, embora um dia tenham sido indispensáveis, agora tornaram-se apenas onerosos” (RORTY, 1997, p.13).

Ao considerar os propósitos da metafísica – aqui também incluso a religião – e da epistemologia como degraus que nos ajudaram, mas que hoje já não são mais necessários, o neopragmatismo reconhece que a contingência equivale ao descobrimento de um novo e

significativo modelo de liberdade (Rorty, 1997, p.12). Com isso, ele tenta fazer com que a transposição de uma narrativa da autoridade seja substituída por uma narrativa da pluralidade, afirmando que a não sujeição a uma autoridade fixa e atemporal liberta a nossa sociedade e a nossa cultura de um modelo sem serventia. Para ele, o “[...] principal motivo é a crença de que nós ainda podemos manter um sentido admirável para as nossas vidas se cessarmos de ter uma ambição de transcendência” (RORTY, 1997, p.12). Para compreender o projeto de abandono da transcendência é preciso apresentar as razões que unem Dewey e Rorty ao redor do papel do pragmatismo, antes e acima de tudo, um antiautoritarismo (RORTY, 2007, p.55). Rorty afirma que, dessa maneira, ao olhar para a obra dos fundadores do pragmatismo e mais amplamente para o contexto do pensamento americano que o antecedeu, ficaria claro que James escrevia com a esperança de atingir uma proliferação de ferramentas que nos ajudariam a ampliar a tolerância e que, por sua vez, a palavra chave para o entendimento da obra de Dewey seria antiautoritarismo (RORTY, 2008, p.5).

Dito isso, como podemos interpretar o antiautoritarismo presente no pragmatismo e sua relação com a verdade? Para alcançarmos esse fim, utilizaremos a leitura de Rorty sobre a questão da verdade no interior do trabalho de Dewey. Segundo essa perspectiva, “[...] deveríamos ver a objeção dos pragmatistas de que a verdade é uma questão de correspondência à natureza intrínseca da realidade em analogia à crítica iluminista sobre a noção de que a moralidade é uma questão de correspondência com a vontade de algum Ser Divino” (RORTY, 2008, p.1). Assim como o Iluminismo nos sugeriu que o exercício da moralidade dependia somente da autonomia humana, os pragmatistas agora pretendem afirmar que não precisamos do conhecimento da verdade como representação, das teorias metafísicas e epistemológicas sobre um acesso privilegiado ao real para, igualmente, responder por nós o que deve ser feito:

Encaro a posição dos pragmatistas sobre a verdade, e de modo mais geral, sua posição antirepresentacionista do conhecimento, como um protesto contra a ideia de que os seres humanos devem se submeter ante algo não humano, seja a Vontade de Deus ou a Natureza Intrínseca da Realidade (RORTY, 2008, p.1).

Rorty estava convencido que a tentativa platônica de substituir Deus pela Verdade havia sido mal sucedida na medida em que conservou uma característica particular do divino, a saber, a ideia de que há fora dos homens algo que lhes seja independente e para o qual eles estejam destinados a convergir. Diante dessa proposta diz ele, “[...] começarei por desenvolver uma analogia que eu penso ser central ao pensamento de John Dewey: a analogia entre parar de

acreditar no Pecado e parar de acreditar que a Realidade tem uma natureza intrínseca (RORTY, 2008, p.1). Segundo a leitura que Rorty fornece de Dewey: “Para ter uma noção de Pecado, não é suficiente que você esteja intimidado pelo modo como os seres humanos tratam uns aos outros e pela sua capacidade própria de fazer o mau. Você tem que acreditar que há um Ser ante ao qual nós temos que nos prostrar” (RORTY, 2008, p.1). A ideia de que nossas vidas devem ser conduzidas obedecendo os designíos de alguma fonte externa, de alguma referência fixa e derradeira, era interpretada segundo essa perspectiva em uma leitura que nos permite compara-la ao sentimento de culpa do pecado:

Esse Ser emite comandos que, mesmo que pareçam arbitrários e que não aumentem a felicidade humana, devem ser obedecidos. Ao se tentar obter uma noção do que é Pecado, ajuda muito se você consegue pensar em uma específica prática sexual ou alimentá-la como proibida, ainda que ela não esteja causando dano a ninguém. Também ajuda se angustiar sobre se você está ou não chamando esse Ser divino pelo nome que ele ou ela prefere ser chamado (RORTY, 2008, p.1).

Assim, contaria somente a esperança de que estivéssemos de acordo com os comandos dessa autoridade – ainda que eles possam parecer arbitrários, para conhecermos o papel correto que se deve desempenhar para cumprir o significado de nossas vidas. “O paradigma de sujeição a tal autoridade é acreditar que alguém esteja em estado de Pecado. Quando a noção de Pecado entra em jogo, Dewey pensava, também entra o dever de buscar por uma correspondência ao modo como as coisas realmente são” (RORTY, 2008, p.1). Segundo a leitura de Rorty “[...] para considerar a tradicional noção de verdade como correspondência com total seriedade, você tem que concordar com Clough quando ele diz: “Fortifica minha alma saber/ Que, embora eu pereça, a Verdade não.” (RORTY, 2008, p.3). Somente assim, aqueles que dão eco às linhas de Clough “[...] concebem a Verdade – ou, mais precisamente, a Realidade como ela é em si mesma, o objeto acuradamente representado por sentenças verdadeiras – como uma autoridade que devemos respeitar” (RORTY, 2008, p.3).²⁰

Rorty toma de Dewey a ideia da Realidade como uma autoridade semelhante a esse Ser divino que emite comandos, uma autoridade que se encontra por trás das experiências que temos cotidianamente e que seria a responsável por ordenar a nossa vida singular em um arranjo que se sobressai acima das particularidades:

²⁰ Arthur Hugh Clough (1819–1861) IT fortifies my soul to know That, though I perish, Truth is so: That, however I stray and range, Whatever I do, Thou dost not change. I steadier step when I recall. That, if I slip, Thou dost not fall.

A melhor maneira de se alinhar a esse tipo de pensamento é se tornando um cético epistemológico – começando a se preocupar quando a linguagem humana é capaz de representar adequadamente o modo como a Realidade é em si mesma, a quando estamos chamando a Realidade pelos nomes corretos. Para ter essas preocupações, você precisa levar a sério a questão de quando nossas descrições da Realidade possam ser nem todas humanas – quando a Realidade (e, portanto, a Verdade) não pode ficar indiferente, além do reino das sentenças através das quais formulamos nossas crenças (RORTY, 2008, p.3).

Dewey não estava convencido de que de fato precisávamos do reconhecimento de uma autoridade externa para julgar que uma ou outra sentença, prática ou realização da nossa sociedade e cultura devesse ser absolutamente, incondicionalmente, eternamente falsa ou verdadeira. Ele “[...] não estava disposto a dizer que houvera sido um poder exterior a nós mesmos que proibira a crueldade ou que essas falsas sentenças falham em representar o modo como a Realidade é nela mesma” (RORTY, 2008, p.3). Diante dessa afirmação “[...] ele via a teoria da verdade como correspondência à Realidade e a teoria de que a bondade moral é correspondente à Vontade Divina como igualmente dispensáveis” (RORTY, 2008, p.3). O que de fato incomodava Dewey e que, igualmente incomoda Rorty, é a observação de que “[...] Dewey desconfiava de tudo que sugerisse a existência de alguma autoridade não humana à qual os seres humanos devessem respeito (RORTY, 2006, p.76), lhe parecia absurda a sugestão de que algo fora da vida humana deveria servir de base para afirmar que “[...] a experiência deve ser submetida à certa altura a alguma forma de controle externo: a alguma autoridade que se alega existir fora do processo de experiência” (RORTY, 2006, p.78).²¹

Os pragmatistas pretendem dizer que ambos os sentidos de autoridade devem ser descartado, essa é uma característica que permanece como pano de fundo comum ao itinerário norte-americano de Dewey a Rorty, a ideia de não sujeição a uma autoridade não humana. Eles pensam que da forma como o Iluminismo nos ajudou a secularizar a noção de moralidade da ideia de um ser divino, acabou tornando-se necessário que a verdade metafísica e epistemológica assumisse o lugar agora vago e, segundo eles, isso era um erro. Nessa leitura, aqueles alinhados com Dewey afirmam que “[...] ambas as teorias não adicionam nada a

²¹ Como Rorty indica sobre a ideia de “Deus” em Dewey, em uma passagem de 1939, presente em *Cristianismo e Democracia*, ele considerava que a única afirmação que o cristianismo faz é que Deus é a verdade; que, como verdade, Ele é amor e revela a Si próprio inteiramente ao homem, não escondendo nada de Si próprio; que o homem é tão uno com a verdade assim revelada que ela não é revelada *para* ele, mas *nele*, ele é a sua encarnação. Para Dewey, Deus não é de maneira nenhuma o outro absoluto. Tampouco ele é uno. Ele é antes todas as inúmeras sublimidades que os seres humanos chegam a ver com os olhos que eles mesmos criaram. Dewey desconfiava de tudo que sugerisse a existência de uma autoridade não humana à qual os seres humanos devessem respeito. Ele louvava a democracia como a única forma de “fé moral e social” que não se baseia na ideia de que a experiência deve ser submetida à certa altura a alguma forma de controle externo: a alguma autoridade que se alega existir fora do processo de experiência (RORTY, 2006, p.78).

nossos modos comuns, diários e falíveis de distinguir o bem do mal, o falso do verdadeiro” (RORTY, 2008, p. 3). Com isso, tanto a busca metafísica por certificação através da autoridade da verdade quanto a busca pela sujeição a uma autoridade divina são insuficientes e sem propósito:

Mas a sua ausência de propósito não é o problema mais importante. O que mais desagradava a Dewey tanto na epistemologia “realista” tradicional quanto nas crenças religiosas tradicionais é que elas nos desencorajam ao nos contar que alguém ou alguma coisa tem autoridade sobre nós. Ambas dizem que há Algo Inescrutável, algo que exige precedência sobre nossos esforços cooperativos de evitar dor e buscar prazer (RORTY, 2008, p.3).

De acordo com essa tese pragmatista, a ideia de autoridade e com ela a ideia de transcendência em relação a um objeto não humano deveriam ser abandonadas. Eles afirmam que o compromisso não objetivista do pragmatismo se estende, segundo a sugestão de Rorty, ao ponto em que o produto de uma reflexão desse tipo “[...] É tentar chegar a um ponto no qual nós não idolatremos mais nada. Em que não tratemos mais nada como uma quase-divindade, em que tratemos tudo – nossa linguagem, nossa consciência, nossa comunidade – apenas como produto do tempo e do acaso” (RORTY, 2007, p.55). Dewey pensava que aquilo que ele chamou de o romance da democracia – “isto é, considerar o objetivo da vida humana como sendo a livre cooperação com os seus pares com o objetivo de melhorar a situação atual – demandava uma versão mais completa de secularismo que aquelas atingidas tanto pelo Iluminismo quanto pelo positivismo do séc. XIX” (RORTY, 2008, p.3). Ele nos dizia que seria melhor fazer com o sentido de verdade metafísica e epistemológica a mesma coisa que havia sido feito com a sujeição a um Ser que tem competência única sobre o reino da moralidade, que deveríamos também descartá-las e que assim “[...] Isso nos exige que abandonemos *qualquer* autoridade, exceto àquela fornecida pelo consenso de nossos pares” (RORTY, 2008, p.3).

Parece-me que tanto a noção de verdade universal como a de dimensão transcendente provém ambas da esperança de que na realidade temos ao nosso lado algo maior e mais poderoso, que trabalha para nós e simpatiza com nossos objetivos. A religião é a expressão tradicional dessa crença “[...] agora que secularizamos as nossas culturas, vamos torna-la também não metafísica; abandonemos até mesmo os modos seculares pelos quais tentamos assegurar a nós mesmos que existe algo grande e poderoso ao nosso lado” (RORTY, 2004, p. 37). Dessa forma, a ideia de verdade e de acesso racional a Realidade “[...] é a versão moderna, iluminista, de se ajoelhar diante de um poder não humano (RORTY, 2004, p.10). Ao tornar a

noção de Verdade e, portanto do conhecimento como acesso à verdade pela razão, como indistinguíveis na figura da autoridade, ele insiste que elas também deveriam ser colocadas sob as mesmas suspeitas que foram direcionadas às esperanças de transcendência firmada em relação com um Ser divino. “[...] Segundo Rorty é necessário passar da crítica da superstição àquela dos pressupostos e das pretensões realistas da filosofia representacionista moderna” (ENGEL; RORTY, 2008, p.10).

Com isso Rorty afirma que o acordo filosófico ao redor da representação da verdade - a manutenção dos nomes adulatórios de Deus - seria incompatível com a pluralidade, com a possibilidade de estarmos abertos as diversas maneiras nem sempre conciliáveis pelas quais alguém poderia interpretar o mundo. Assim como Dewey, ele sugere que cessemos de procurar por alguma coisa diante da qual deveríamos nos prostrar e, ao invés disso, diz que nossas esperanças seriam mais bem depositadas em uma cultura que “[...] coloca no seu lugar, o dever de buscar acordos não forçados com outros seres humanos a respeito de que crenças vão sustentar e facilitar projetos de cooperação social” (RORTY, 2008, p.5). Rorty estava convicto de que ainda que abandonemos completamente a ideia de transcendência, de regularmos a nossa sociedade e a nossa cultura em relação a algo maior do que nós mesmos, ainda teríamos razões suficientes para sustentar um sentido de realização que justifique nossa existência. Para ele, estaríamos melhores se não estivéssemos mais inclinados a fazer aquilo que crentes e filósofos pensaram que um dia poderia ser feito, a busca por medir nossas necessidades em relação a um único fundamento. Diante disso “[...] é preciso tornar os homens mais felizes e não redimi-los, porque eles não são seres degradados, almas imateriais aprisionadas em corpos materiais, almas inocentes corrompidas pelo pecado original” (RORTY, 2008, p.22). Nessa perspectiva, só superaríamos a versão iluminista de pecado em relação à verdade se estivéssemos dispostos a romper com o sentido de autoridade que ela conservou:

Ao devotar-se a obter conhecimento em oposição à opinião – compreender estruturas imutáveis em oposição a conhecer conteúdos mutáveis e coloridos –, é preciso que se acredite que a vontade pode ser depurada, purificada de culpa e vergonha, ao se aproximar de algo como a Verdade e a Realidade. Quando os oponentes do pragmatismo dizem que os pragmatistas não acreditam na verdade, eles estão dizendo que os pragmatistas não entendem a necessidade por tal proximidade e que, portanto, não enxergam a necessidade de purificação (RORTY, 2008, p.8).

A busca de purificação encontrada na substituição de um discurso emocional e imaginativo pela sujeição à teoria racional significava a descoberta de um novo conjunto de paradigmas

percebidos, antes a vontade de um Ser, agora as restrições impostas pela razão e pela verdade. Nessa transição entre o mito e logos a filosofia ganhou a notoriedade necessária para tornar-se a mais fundamental detentora de um tipo distinto de conhecimento e os filósofos, seus representantes, uma posição semelhante a dos sacerdotes antes deles. Sobre a unificação dessa tendência Ocidental em relação ao conhecimento, o cânon da tradição filosófica dedicou-se ao realismo. A respeito disso, Rorty afirma que “[...] a atitude daqueles que se mantêm presos às exigências de uma ontologia natural, primitiva – os que experimentam uma espécie de devoção ao realismo – é análoga ao do crente” (RORTY, 2008, p.9). O convite Rortiano e pragmático é, portanto, que pensemos na devoção ao realismo como hoje a nossa sociedade contemporânea pensa a respeito da devoção aos artigos religiosos, como matéria de fé.

De fato, há muito tenho sentido que a crença no realismo implica em um profundo salto de fé, em nada diferente da fé que anima profundas convicções religiosas [...] O diálogo prosseguiria de maneira mais proveitosa, penso eu, se os realistas finalmente parassem de fingir que há um apoio racional para a sua fé, que eles não possuem. Então poderíamos todos apreciar suas intrincadas e eventualmente belas construções filosóficas (por exemplo, a do conhecimento, a da referência etc.), mesmo que para nós, os descrentes elas pareçam apenas maravilhosos castelos no ar (FINE apud RORTY, 2006, p.222).

Como então Rorty define essa fé na razão, na metafísica racional e no exercício da epistemologia? A fé no realismo é por ele apresentada da seguinte maneira: “realismo, a ideia de que [...] há uma e apenas uma maneira pela qual o mundo é em si mesmo, e que há áreas duradouras da cultura em que essa maneira é revelada.” (RORTY, 2006, p.223). Rorty vê em seu pragmatismo a defesa daqueles descrentes em relação às belas construções teóricas que a filosofia erigiu e que por isso consideram proveitoso o abandono das noções realistas de verdade, para ele:

A convicção realista de que simplesmente deve haver uma autoridade não humana para a qual os humanos possam se voltar tem estado, por um tempo muito longo, inserida no senso comum do ocidente [...] penso que seria uma boa ideia tecer novamente a rede de crenças e desejos compartilhados que constitui a cultura ocidental para se livrar dessa convicção (RORTY, 2006, p.225).

Ao retomar a crítica deweyana em relação a qualquer autoridade além do homem, Rorty estende a validade antiautoritária do pragmatismo clássico até a noção de Realidade que perpassa o pensamento filosófico tradicional e se desenvolvem até as bases intelectuais do pensamento moderno. Ele afirma que aqueles que ainda mantêm a esperança na imagem de que a realidade está organizada de forma não contraditória e submetida a um conjunto de

normas e leis universalmente válidas são os mesmos que ainda acham indispensável à ideia de submissão a alguma força reguladora e independente, ainda que vista por uma perspectiva secular. Por isso o “[...] Realismo é um termo que se tornou sinônimo de anti-pragmatismo” (RORTY, 1982, XXII). Não haveria necessidade dessa afirmação por parte de Rorty se antes a própria ideia de objeção à autoridade da verdade e, portanto, da Realidade feita pelo pragmatismo de Dewey e James não houvesse sido tão mal interpretada. Corriqueiramente os opositores do pragmatismo consideram – erroneamente - a ideia de que eles afirmam que não há verdade ou realidade alguma, como se eles estivessem apenas dizendo que não há nada fora do homem, que as questões sobre a realidade podem ser negadas e descartadas por uma mera objeção que as acuse de serem falsas. No entanto, essa não é uma sugestão feita por Rorty ou qualquer outro pragmatista:

A objeção que faço ao debate “realismo versus antirrealismo” não consiste em reprovar os protagonistas por desenvolverem proposições desprovidas de sentido, nem por empregarem termos que não designam propriedades substanciais. Consiste preferencialmente em afirmar que a resolução desses debates não terá nenhuma incidência prática. Debates desse tipo, para mim, são a expressão de uma escolástica estéril (RORTY, 2008, p.55).

A questão para pragmatistas não é enfrentar o realismo fazendo afirmações antirrealistas ou apresentar objeções às pressuposições realistas acusando-as de estarem erradas, mas antes, apenas afastar-se das questões contidas em seu projeto metafísico e epistemológico por considera-los dispensáveis. Em seu lugar, pragmatistas afirmam “[...] a visão de que não há outra fonte de obrigação, salvo as afirmações de seres individuais sensíveis (sentient), e isso implica que nós não temos responsabilidade a nada alheio a tais seres” (RORTY, 2006, p.228). Ainda segundo Rorty, “[...] a maior parte dos seres sensíveis relevantes são nossos companheiros humanos. Então, falar sobre nossa responsabilidade em relação à Verdade ou à Razão precisa ser substituído por falar sobre nossa responsabilidade em relação aos nossos companheiros seres humanos” (RORTY, 2006, p.228). A sugestão pragmática de Richard Rorty é a de que deveríamos substituir nosso compromisso com a verdade ou com a razão por um compromisso com nossos pares. Do ponto de vista da história ocidental, significa romper até mesmo com os produtos tardios da autoridade e da identidade logocêntrica.

Rorty afirma que a única questão a ser levantada entre pragmatistas e seus opositores realistas “[...] é quando a noção de “o mundo como ele é em si mesmo” pode ser proveitosa para a vida” (RORTY, 2008, p.10). Aqueles se perguntam se a tentativa realista de afirmar que a verdade é correspondência objetiva com a realidade tem alguma utilidade fora dos debates

acadêmicos e, que assim sendo, poderíamos apenas nos ater a crítica de James às teorias correspondentistas da verdade. Resumidamente, a crítica de James afirma que “[...] o argumento de que a pretensão de uma crença de se “encaixar” na natureza intrínseca da realidade não adiciona nada que faça alguma diferença prática ao fato de que é universalmente aceito e que se chegue a uma ação bem-sucedida” (RORTY, 2008, p.10). A questão, portanto, é desvincular nossas ideias de cooperação social das ideias oriundas do itinerário clássico de filosofia. Ao voltar-se para uma emancipação da cultura objetivista construída ao redor do realismo e, com isso, da busca por fundamentos imutáveis, o pragmatismo reitera a posição de que não há nada além da nossa responsabilidade com nossos pares. Segundo Rorty, “[...] o fundacionalismo é uma visão epistemológica que pode ser adotada por aqueles que suspendem o julgamento baseados na crença realista de que a realidade possui uma natureza intrínseca” (RORTY, 2008, p.10). Os pragmatistas estão convencidos de que um apelo realista a uma fundamentação objetiva.

Fundacionalistas diferentes oferecem diferentes candidatos como fonte: a Escritura, tradição, ideias claras e distintas, experiência dos sentidos e senso comum, por exemplo. Pragmatistas se opõem ao fundacionalismo pelo mesmo motivo que eles se opõem ao realismo. Eles pensam que a questão de quando minhas investigações seguem a pista de uma ordem natural de razões ou meramente respondem pelas demandas de justificação de minha cultura é, como a questão sobre se o mundo físico é achado ou fabricado, uma questão cuja resposta não faz diferença na prática (RORTY, 2008, p.10).

Com isso, o antiautoritarismo Rortiano herdado de Dewey abre espaço para a própria dissolução das noções epistemológicas de fundamentação, bem como, da necessidade fundacional de qualquer tipo. É a desistência das noções de transcendência e redenção que compõe o núcleo do antiautoritarismo pragmático e que se estende por toda a sua tradição, a ideia de que não há nada a se pesar quando quisermos auferir o valor de uma de nossas práticas além da tentativa de fazer os seres humanos mais felizes e realizados. Eles se perguntam se deveríamos afirmar “[...] que existe uma espécie de estrutura da existência humana capaz de servir de ponto de referência moral, ou nós, seres humanos, não temos obrigações morais, além da obrigação de nos ajudar reciprocamente a satisfazer nossos desejos, atingindo assim a maior felicidade possível?” (RORTY, 2004, p.32).

A resposta pragmática adotada por Rorty a partir do antiautoritarismo de Dewey consiste em dizer que “[...] o impasse dialético entre pragmatistas e “realistas” é melhor entendido como um ininteligibilidade recíproca de dois tipos de pessoas (RORTY, 2008, p.5). Ainda segundo ele, essa disputa pode ser apresentada seguindo a ideia de que o primeiro tipo é definido “[...]”

por aqueles cujas maiores esperanças são por uma união com algo além do humano – algo que é a fonte do superego de alguém e que tem a autoridade de liberar alguém da vergonha e da culpa” (RORTY, 2008, p.5). O segundo tipo é composto por pragmatistas, pessoas que pensam que a busca por universalidade pautada em desejos compartilhados que caracterizam o que é ser um ser-humano deveria ser substituída por uma forma mais diversa e amplamente abrangente de diálogo e inclusão, aqueles “[...] cujas maiores esperanças são por um futuro humano melhor, a ser conquistado com mais cooperação fraterna entre seres humanos (RORTY, 2008, p.5).

Essa resposta pragmatista é mais bem assimilada quando entendemos a afirmação de que o papel que os filósofos (e crentes) acharam que só poderia ou, pelo menos, “[...] só deveria ser desempenhado por coisas que fossem universais, comuns a todos nós” (RORTY, 2007, p.79) seria mais bem desempenhado pelo reconhecimento de nossa finitude. Da possibilidade de fazer a nossa existência aqui e agora mais satisfatória, como a capacidade de confiarmos e colaborarmos uns com os outros para a realização de nossos próprios propósitos (RORTY, 2007, p.73). Abandonar a ideia de que há uma natureza intrínseca da realidade a ser descoberta, seja pelos sacerdotes, seja pelos filósofos “[...] é desvincular a necessidade de redenção da busca por um acordo universal. É desistir da busca por uma descrição precisa da natureza humana e, portanto, de uma receita para se conduzir o homem à boa vida” (Rorty, 2006, 178). A conclusão é que ao tentar se livrar de uma autoridade necessária sem a qual a maioria das questões filosóficas colapsa, a esperança pragmática de reescrever nossa cultura acaba por nos afastar “[...] do conforto metafísico que a tradição filosófica nos oferece – a imagem do homem como tendo uma duplicidade (a alma, um próprio numênico) que se expressa de acordo com a realidade ao invés de meramente em vocabulários de um determinado tempo e lugar” (RORTY, 1982, XXI).

O que se coloca como tarefa para o neopragmatismo é, portanto, parar de despender tempo e energia com as questões tradicionais associadas à filosofia - a busca por respostas ao modelo de manual - e abrir a possibilidade para novas e melhores sugestões sobre o nosso futuro do que aquelas que fomos capazes de oferecer até agora (RORTY, 2005, p.129). No que é relevante tanto para Dewey e James quanto para Rorty, o pragmatismo é um movimento de abandono da noção de verdade tradicional e, com ele, de todas as formas de reconhecer alguma autoridade acima do homem. Ao invés disso: “Há apenas o diálogo, apenas nós, deveríamos jogar fora os últimos resíduos da noção de racionalidade transcultural, com a certeza de que o modo metafísico-epistemológico ocidental tradicional de firmar nossos

hábitos simplesmente não está mais funcionando. Ele não está fazendo seu trabalho” (Rorty, 2009, p.120). Ao privilegiar o diálogo como única atribuição necessária para a cooperação em detrimento das obrigações derivadas da metafísica e da epistemologia, eles pensam que podemos nos livrar dos itinerários que compõe a filosofia tradicional. Assim, a desistência de conforto vinculado ao reconhecimento de alguma autoridade que coopera conosco e que nos assegura que estamos no caminho certo se desdobra no “Antiautoritarismo em epistemologia e ética” (RORTY, 2008, p.8).

Por antiautoritarismo em ética passaremos a entender a afirmação “[...] do desenvolvimento de uma atitude que faz com que o nosso senso do que conta como abominação moral não seja um insight produzido por uma parte de nós mesmos que é conectada com algo não humano e bom, mas simplesmente uma revisável herança humana” (RORTY, 2008, p.8). Já por antiautoritarismo em epistemologia, Rorty expressa “[...] a substituição da intersubjetividade, na forma do consenso livre entre aqueles membros curiosos o suficiente para investigar, no lugar da objetividade, entendida como uma relação privilegiada com um ser não humano, tal como Deus ou Realidade ou Verdade (RORTY, 2008, p.8). Do ponto de vista da perspectiva da identidade humana, isso significa o abandono de todos os traços característicos mais proeminentes que fazem do homem um animal de tipo especial. A consideração a ser feita sobre o “esvaziamento ontológico” no interior do pragmatismo perpassa, portanto, a ideia da razão como faculdade fundamentadora e, ao mesmo tempo, consolidada a sugestão antiautoritária contra as pretensões da filosofia tradicional. A aversão ao realismo e ao fundacionalismo está diretamente ligada à emancipação do cânone autoritário oriundo da distinção metafísica e epistemológica entre dois tipos de existência, dois tipos de verdade. Para Richard Rorty isso significa que:

Não há nada profundamente arraigado em nossa interior exceto o que nós mesmos colocamos lá dentro, nenhum critério que nós não tenhamos criado no caminho de criar uma prática, nenhum estandarte de racionalidade que não se relacionasse a essa mesma criação, nenhum argumento rigoroso que não seja obediente as nossas próprias convenções (RORTY, 1982, p.23).

A revisável herança humana da nossa tradição, a reconciliação com o tempo que o pragmatismo sugere, deve desdobrar-se no reconhecimento das contingências e na afirmação de que todas as coisas, todos os pequenos traços da nossa identidade e da nossa cultura são criação nossa. Nesse sentido, os pragmatistas afirmam que todas as justificações para a nossa vida “[...] se dão segundo nossas luzes – as luzes de um tempo e de um espaço particulares”

(RORTY; HABERMAS, 2005, p.251) ou como afirmava James, “[...] as marcas da serpente humana estão em todas as coisas” (RORTY; HABERMAS, 2005, p.251). Essa dissolução das estruturas atemporais clássicas e de seu conteúdo teórico significa que as questões centrais da tradição filosófica e sua busca por transcendência devem ser substituídas. Os pragmatistas sugerem que seria melhor afirmar que “[...] o que é a verdade sobre nossa sociedade?” dissolver-se-á em favor de questões tais como “o que fará mais pessoas dessa sociedade alcançar mais liberdade ou maior felicidade?” (RORTY, 1990, p.10). Sendo assim, ao que se poderia dizer sobre o abandono do pragmatismo de qualquer pretensão autoritária, quer ao modelo religioso, quer ao modelo filosófico, cabe reconhecer como não sendo possível ou até mesmo frutífera a busca por esse tipo de autoridade. Poderíamos considerar que na leitura de Rorty, o esforço pragmatista é o esforço de desatrelar a felicidade humana da busca pela redenção e pela transcendência, ao colocar o diálogo e a busca pelo consenso, bem como a maximização da felicidade humana, como sendo as únicas fontes de autoridades importantes, as únicas medidas que realmente contam na hora de adotar ou abandonar alguma prática, alguma parte da nossa cultura. Não há, fora dos homens e da busca pela realização de seus interesses, nenhuma fonte normativa e nenhuma realidade a ser observada, nem a verdade metafísica e epistemológica, nem a vontade de algum ser divino e independente deve ou pode contar mais do que aquilo que desejamos fazer de nós mesmo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossas considerações finais, podemos em síntese, avaliar a leitura declarada de Rorty do pragmatismo clássico como um esforço antiautoritário. Aos olhos do neopragmatista, o pensamento americano pode ser delineado pela tentativa de viés humanista de emancipar as nossas experiências sociais e políticas do vocabulário fundacionista regido pela tradição Platônica ou essencialista. Já que, na leitura rortyana, ele pensa que esses mesmos vocabulários, direcionados pelos discursos tradicionais da verdade, foram erguidos sobre um conjunto de pressuposições a priori, designando ao homem e a realidade uma série de qualidades substanciais e imutáveis, arranjadas segundo uma estrutura fixa e que serviu de base teórica para a ideia de verdade redentora. Ainda segundo Rorty, a noção de redenção atrelada ao imaginário filosófico, fundada pelo conhecimento da verdade e pelo uso da razão, são os pontos conectivos da esperança tradicional de colocar o homem em um contexto absoluto, pois o autor considera os discursos oriundos desses esforços como mais uma tentativa de pensar no homem como estando em contato com alguma autoridade que se pensa superior e necessária. Assim como antes e em um contexto análogo, para o neopragmatista,

essa esperança não é mais do que a busca secular de assegurar aquilo que antes a religião havia tentado oferecer, aos olhos de Rorty, esses discursos sobre a realidade ao modelo platônico não passam de uma forma de idolatria, um substituto para a necessidade de um Deus transcendente capaz de ditar regras. Em uma última análise, abandonar essas premissas, comuns a filosofia e a religião, ao filósofo e ao sacerdote é uma maneira de possibilitar leituras e sugestões menos dogmática e potencialmente mais proveitosas de decisão sobre o que fazer de nós mesmo em um ambiente em que tudo seja apenas uma questão de diálogo, antes de ser decidido com a procurar por adequação a alguma autoridade externa.

No que é pertinente para a relação de Rorty com o pragmatismo no interior do nosso tema de estudo, é preciso reforçar a ideia de que a emancipação do projeto pragmatista em relação à tradição filosófica metafísica e epistemologia, aquilo que o autor chamou de Platonismo em P maiúsculo, atende a um projeto social e político, definido pela democracia liberal. Nesse sentido, abandonar essas esperanças seculares de fundamentação presente nos discursos filosóficos dominantes significa reconhecer o diálogo e a conversação e não a verdade como delimitador das nossas práticas e da nossa cultura. Como corrente de pensamento, o projeto ético do pragmatismo clássico e do neopragmatismo de Rorty se desenha nessa esperança política utópica ao desenvolver, diferentemente de outras correntes pós-hegelianas, o espírito liberal e o compromisso com a democracia, antecipando muito daquilo que hoje é discutido também no pensamento continental. Sendo assim, o neopragmatismo de Rorty, como pretende o próprio autor, não deve ser visto como muito mais do que apenas uma atualização do movimento pragmatista clássico, adaptado para os debates atuais da filosofia contemporânea e, no que trata da questão da autoridade e da verdade, resgata as posições de seus conterrâneos ao reivindicar a ideia de que os seres humanos não devem qualquer tipo de subordinação a algum fator que se pensa como existindo fora da busca humana por auto realização. Todas essas coisas, Deus, verdade, realidade e razão são no fim, descrições e ferramentas utilizadas pelos homens para a satisfação de seus próprios anseios e não algo diante do que deveríamos estar prostrados na esperança de saber o que deve ser feito, como se a relação humana com essas ideias antecederse a própria vida concreta da humanidade e suas práticas, antes de ser, ao contrário, apenas uma manifestação dessas práticas e da nossa cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARAUJO, Ricardo Corrêa. **Neopragmatismo e filosofia política na obra tardia de Richard Rorty**. *Cognitio*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 13-32, jan./jun. 2015.
- _____. **O ironismo de Richard Rorty: uma terceira via entre etnocentrismo e relativismo**. *Problemata: R. Intern. Fil.* Vol. 04. No. 02. 2013.
- ARAÚJO, Tiago Medeiros. **Democracia e Literatura no Pragmatismo de Rorty**. *Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia – Brasil, v.2, n.2. 2010.
- BARREIRA, Marcelo Martins. **O futuro da religião após a metafísica: o diálogo entre Rorty e Vattimo**. *Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norteamericana* Ano I, Número Especial: Memória do I Colóquio Internacional Richard Rorty. 2009.
- BRANDOM, Robert. **Making it explicit**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BERNSTEIN, Richard J. **Richard Rorty's Deep Humanism**. *New Literary History*, Volume 39, Number 1, Winter 2008. The Johns Hopkins University Press. 2008.
- BERNSTEIN, Richard J. **One Step Forward, Two Steps Backward : Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy**. 2011.
- BERNSTEIN, Richard J. **The Pragmatic Turn**. Polity Press, Cambridge, 2010.
- BORRADORI, Giovanni. **A Filosofia Americana – conversações**. São Paulo: UNESP, 1991.
- DEWEY, John. **The Quest For Certainty**. Washington: Minton Balch And Company. 1929.
- _____. **O Desenvolvimento do Pragmatismo Americano**, 1922.
- GHIRALDELLI, Paulo. **Pragmatismo e Neopragmatismo**. UNESP – Marília. 2001.
- HARBERMAS, Jürgen. **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**, organizador José Crisóstomo de Souza. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HAACK, Susan. **Vulgar Rortyism**. *The New Criterion*, Vol. 35, No. 10. 2017.
- IBRI, Ivo Assad. **Neopragmatism Viewed by Pragmatism. A Redescription**. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 2009.

JAMES, William. **The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy**. Washington: Minton Balch And Company. 1897.

-_____. **Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking**. Washington: Minton Balch And Company. (1907).

PEIRCE, Charles S. **The Collected Papers of Charles S. Peirce**. Cambridge, Mass, 1958.

PEIRCE, Charles S. **How to Make Our Ideas Clear**. Popular Science Monthly 12 (January 1878).

PUTNAM, Hilary. **Realism With a Human Face**. Harvard University Press.1992.

MENAND, Louis. **The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America**. Farrar, Straus and Giroux, 2001.

RORTY, Richard. **Fé religiosa, responsabilidade intelectual e romance**. PUTNAM, Ruth Anna (Org.). William James. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

-_____. ENGEL, Pascal e Rorty, Richard. **Para que Serve a Verdade?**. São Paulo: Editora UNESP. 2008.

-_____. **A política cultural e a questão da existência de Deus** In: RORTY, R. Filosofia como política cultural São Paulo: Martins Fontes, 2009.

-_____. **Consequences Of Pragmatism**. Minnesota: University of Minnesota Press. 1982.

-_____. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. São Paulo: MARTINS editora. 2007.

-_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1999 (b).

-_____. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins, 2006.

-_____. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

-_____. **Objetivismo, Relativismo e Verdade, Rio de Janeiro**. Relume-Dumará. 1997.

-_____. **Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy**. *Critical Inquiry*. 1990

-_____. **The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture**. 2000

- _____. **Truth and Progress: Philosophical Papers, Volume 3.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
 - _____. **Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein.** 2011.
 - _____. **Pragmatismo e política.** São Paulo: Martins, 2005.
 - _____. **Pragmatismo e Religião** (Primeira conferência em Gerona) 2008.
 - _____. **Philosophy and social hope.** London: Penguin Books, 1999.
 - _____. **Uma Ética Laica** - Introdução de Gianni Vattimo. São Paulo. WMF MARTINS FONTES. 2004.
 - _____. **Solidariedade ou objetividade.** São Paulo: UNESP, 2009.
 - _____. **Verdade e Progresso.** Rio de Janeiro: Manole. 2005.
- SCHILLER, F. C. S. **Studies in humanism.** London: Macmillan and Co. 1907.
- _____. **Humanism: philosophical essays.** London: Macmillan and Co. 1903.
- SOUZA, José Crisóstomo. **A Convergência Pragmatista de Habermas e Rorty.** São Paulo: UNESP. 2007.