



Richard Rorty

Um pragmatismo iconoclasta

Irma Julienne Angue Medoux.

Tradução: Ednaldo Isidoro da Silva,

Mestrando em Filosofia pela UFPE.

Richard Rortyⁱ desenvolveu um pensamento original híbrido, o neopragmatismo, consequência de múltiplas influências filosóficas: a do pragmatismo (clássico – conduzido por Charles S. Peirce, William James, John Dewey – e moderno de Willard van Orman Quine, Nelson Goodman e Donald Davidson), a do historicismo de Hegel, Marx e Dilthey, a do nietzschanismo, a do pensamento analítico de Wittgenstein, a de Heidegger, a da hermenêutica de Georg-Hans Gadamer, e a dos pensadores da desconstrução, Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze. O objetivo deste texto é estabelecer com muita precisão e clareza que Richard Rorty é um filósofo iconoclasta, porém muito edificante, que refletiu ocupando-se com a idéia de filosofia tal como a conhecemos desde Parmênides e Platão: a ciência fundamental construída em torno de questões da verdade, da objetividade da realidade, da teoria da representação e da essência.

*O fim da filosofia e o abandono dos fundamentos
metafísico-epistemológicos*

Toda a obra de Richard Rorty está atravessada pela vontade de “matar” sistematicamente a idéia de filosofia tal como ela se emprega na tradição realista que vai de Parmênides à Kant passando por Platão e Descartes. Após esta tradição, a questão da verdade define e funda a ciência. Rorty qualifica esta orientação conceitual de fundacionalista.

O fundacionalismo aqui considerado é a doutrina que afirma que a filosofia é uma disciplina de base que empresta às outras ciências seu método de análise dos problemas

cognitivos. Característica do pensamento pré-socrático em geral, esta doutrina se desenvolve com uma potência teórica particular no monismo causal, “o Ser é; o não-Ser não é”, de Parmênides, que funda a verdade da ciência sobre a identidade do ser do pensamento, e isola o ser e o pensamento, o Uno, do não-ser, do múltiplo, do movimento. Postulando que a verdade se descobre na instituição da condição de possibilidade do conhecimento, a saber: que “pensar e ser são a mesma coisa” (Frag. III), Parmênides visava em princípio instituir que o pensamento, tal como ele constitui o horizonte no qual e a partir do qual se pensa o ser, é por excelência o caminho do saber, a via de acesso soberana para a realidade última das coisas.

Mais sistemático é o fundacionalismo em Platão, que atribui à verdade um fundamento absoluto, a Idéia, o mundo supra-sensível. Em *A República*, livro VII, ele estabelece, com efeito, que a ciência repousa sobre objetos que não são aparentes, mas *reais*ⁱⁱ. Conhecer, para Platão, implica que o sujeito se subtrai do mundo sensível, das aparências, causa do erro e da ignorância. E como o objeto da filosofia é a busca da verdade, aquela deve, graças à dialética, enunciar claramente como e em qual condição a alma se eleva até a Idéia, o Bem, que ela apenas poderia contemplar libertando-se da experiência imediata do corpo e dos sentidos, que sufocam a alma, estorvam sua objetividade, impedem-na de alcançar o cume do saber supremo. Se apenas o filósofo pode presidir o destino da cidade, no sentido que só ele descobriu a verdade, então a filosofia apenas pode ser uma ciência fundamental que dita às outras o caminho a seguir; é a matriz de todas as ramificações do saber, uma super-ciência, uma disciplina fundadora, pois só ela é a esfera dos primeiros princípios, o acesso ao Absoluto.

Rorty não leva a sério o platonismo. Ele considera Platão como um filósofo desconectado de seu tempo que não compreendeu que se a verdade é o ideal da investigação, ela não saberia existir fora da experiência social, independentemente dos sujeitos que constroem. No mesmo sentido que Nietzsche, Rorty preconiza a supressão e o desmoronamento da Idéia platônica, o mundo supra-sensível, como último fundamento da verdadeⁱⁱⁱ. Sua filosofia é uma tentativa heurística de incitar o homem contemporâneo a rejeitar sistematicamente a moral ideal instituída por Platão, vindo na vontade de fundar o saber e a sociedade sobre a base da existência das formas metafísicas absolutas “um esforço para não olhar de frente a contingência, para se subtrair no tempo e no acaso^{iv}”. Por isso, Rorty acusa Platão de ter situado a verdade fora da comunidade dos interlocutores e pensado que “a contemplação da verdade eterna^v” constitui o alicerce da ciência. Esta crítica se aplica igualmente ao cartesianismo.

Rorty ataca René Descartes por ele ter pensado que a identidade do discurso racional e do discurso metódico pressupõe a definição da filosofia como metadiscurso. Se ele atribui a Descartes o mérito de ter sabido sistematizar o objeto da teoria do conhecimento^{vi}, é unicamente com a finalidade de indicar que o autor do Discurso do Método apenas compreendeu que não há uma ciência que coroa os outros ramos do saber, porque ela estuda os fundamentos do conhecimento, o sujeito pensante, os processos mentais, as representações privilegiadas. Rorty sublinha a vacuidade da idéia de filosofia como raiz de todas as ciências. Ele condena igualmente o projeto cartesiano de edificação da ciência sobre a certeza.

Pretendendo que a certeza da ciência repouse sobre o princípio da veracidade divina como fundamento que sustenta o edifício teórico da linguagem científica, e pondo a certeza como o critério adequado das proposições filosóficas, Descartes teria simplesmente omitido que “a investigação da certeza... é apenas uma tentativa de evitar o mundo”^{vii}, um convite em fixar a vida sobre o que constitui depois de Nietzsche os fatores do niilismo : Deus, a idéia, a alma.

Uma filosofia sem representação e sem essencialismo

Rorty quis destruir os ídolos da filosofia tradicional e moderna. Ele filosofou toda a sua vida contra o representacionalismo, orientando-se para uma concepção pragmática da “verdade sem correspondência com a realidade”^{viii}. Para ele, a tarefa maior da filosofia não é saber a maneira que nós podemos representar exatamente a realidade. Antes de tudo porque não há realidade objetiva. Em seguida porque o objeto das pesquisas filosóficas, se elas têm um, seria de promover a coerência dos desejos e das crenças^{ix}.

O problema a filosofia tradicional, desde Platão, foi pensar que “de todos os vocabulários que nós utilizamos, apenas pode haver um que nos oferece um espelho da realidade, os outros só possuindo, no melhor dos casos, um alcance ‘heurístico’ ou ‘sugestivo’”^x. Há aqui um erro conceitual perigoso, pois “a idéia mesma de ascender à ‘toda verdade’ é absurda, porque a noção (platônica) da verdade é absurda... ^{xi}”. Aos olhos de Rorty, os filósofos clássicos não compreenderam que não há representações adequadas susceptíveis de mostrar as coisas tal como elas são realmente. A postura rortyana consiste em desmistificar a linguagem estabelecendo claramente que, longe de ser um meio de representação, ela é antes “uma troca de indicações e de ruídos práticos em função de

objetivos específicos. E esta troca não pode fracassar em representar a realidade de modo adequado, pois absolutamente em nada ela representa a si mesma^{xii}”.

Para definir sua oposição à filosofia tradicional e moderna, Rorty abandona a problemática das representações internas privilegiadas^{xiii}, orientada sobre “a adequação da linguagem ao mundo” e a questão de saber “se o espírito humano é capaz de atravessar o véu da aparência para alcançar a verdadeira realidade^{xiv}”. Ele adere a um modo de pensar de aproximação nominalista que situa a verdade no espaço lógico das crenças humanas analisadas em termos de regras de ação antes de analisá-las como procedimentos de representação da realidade^{xv}. Como Nelson Goodman, ele sustenta que não existe realidades que a linguagem representaria fielmente, mas que a realidade de um objeto se confunde com a totalidade daquilo que um sistema de crenças dado permite dizer de verdadeiro sobre sua temática: as crenças não representam nada, mas somente são verdadeiras ou falsas^{xvi}. Esta concepção da verdade cristaliza as pesquisas filosóficas em torno da idéia filosófica da conversação por oposição àquela da confrontação. Ela recusa todo valor de verdade à “teoria geral da representação e da essência”^{xvii}, negando ao filósofo o privilégio de estar em contato com alguma coisa que, anterior à linguagem, permitiria conhecer os objetos tal como eles são. Para Rorty, não há uma linguagem ideal permitindo abarcar “a essência verdadeira”^{xviii} de uma coisa, porque não existe essências reais distintas das essências nominais, mas apenas nossas crenças e nossos desejos.

Uma concepção fraca da racionalidade

O neopragmatismo é uma contra-proposição do racionalismo moderno que sustenta que a ciência fornece uma verdade *objetiva, dura*^{xix}, a qual destruiria a questão do método, no problema platônico-cartesiano da definição de critérios de julgamento pré-estabelecidos^{xx}. Inerente à filosofia analítica conduzida por Carnap, esse esquema da racionalidade exclui alguns domínios do saber (a arte, a poesia, a literatura) do campo da ciência porque eles não obedeceriam às regras de dedução racionais operatórias nas ciências formais e empíricas. Em contrapartida, Rorty circunscreve o espaço lógico da racionalidade, afirma sua adesão à *concepção fraca da racionalidade*^{xxi}, onde o racional designa um objeto *sadio, razoável* por oposição a *metódico*. Portanto, nós estamos aqui diante de um racionalismo pragmático no seio do qual o espaço das razões se refere a “um conjunto de virtudes morais como a tolerância, o respeito de opiniões daqueles que nos

cercam, a capacidade da escuta, a confiança colocada na persuasão antes que na força. Essas virtudes são aquelas que os membros de uma sociedade civilizada devem possuir para que a sociedade seja suportável. Neste caso, a palavra “racional” significa mais *civilizado* que *metódico*^{xxii}.

Esta concepção pragmática da racionalidade sustenta que cada um pode utilizar sua razão para criticar as crenças de seu interlocutor, detectando nelas o que seria hostil à atividade humana e o que poderia favorecer o agir humano permitindo ao indivíduo esperar por um futuro melhor. Esse racionalismo pragmático faz eco na teoria habermasiana da racionalidade como “disposição que apresentam provas de sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível^{xxiii}”. Ele rima igualmente com o “pensamento fraco”^{xxiv} de Gianni Vattimo, apropriando-se completamente da tese de Dewey : “a Razão, tal como ela foi utilizada pelo racionalismo histórico, teve a tendência de se mostrar desenvolta, orgulhosa, irresponsável, rígida. Em uma palavra: absolutista^{xxv}”.

*Uma ética filosófica da discussão e da solidariedade como norma
reguladora das sociedades contemporâneas*

Opondo-se filosoficamente à ética atomista e objetivista do saber dos filósofos europeus ocidentais tradicionais e modernos, Rorty edificou um pragmatismo apoiado sobre a ética filosófica da discussão e da solidariedade como norma funcional das sociedades contemporâneas. O fim desta ética não é preencher o “vazio cultural” deixado pelos escolhos da tradição realista. Rorty se esforçou efetivamente em construir uma teoria hermenêutica dos problemas cognitivos e sociais que não tem vocação de fornecer fundamentos absolutos do conhecimento. Ele quis, ao contrário, encontrar um conjunto de recursos à ajuda dos quais é possível discutir, concordar intersubjetivamente para resolução de conflitos^{xxvi}.

Compreendemos que o desafio do neopragmatismo rortiano é a evidenciação de uma hermenêutica da discussão^{xxvii} e da comunicação como vetor da esperança aberto pelo declínio do fundacionalismo, do representacionalismo e do essencialismo^{xxviii}. A discussão e a solidariedade são tomadas em termos hermenêuticos como fatores de progresso das sociedades. Eis porque Rorty sustenta que a verdade emerge da discussão sem coação. Por isso mesmo, ele aprecia o valor filosófico das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein e

enfraquece as concepções da verdade que isolam a linguagem das interações discursivas e comunicacionais e, por assim dizer, de sua dimensão behaviorista e hermenêutica.

A ética rortyana da discussão e da solidariedade faz inicialmente eco na teoria dos jogos de linguagem analisados por Jacques Poulain a partir da temática da fenomenologia da comunicação^{xxix}. Ela antecipa igualmente o conceito de *a priori* da comunidade dialógica teorizada mais tarde por Karl-Otto Apel para destruir, com apoio de uma hermenêutica normativa não neutra, o círculo vicioso da filosofia analítica^{xxx}. Tal ética propõe uma teoria dos atos de palavra que teria de instituir que “só o acordo existente entre dois interlocutores e produzido pela aderência de cada um à verdade do que ele diz e à verdade daquilo que diz o parceiro regula a verdade dos conhecimentos como ela regula a pertinência das ações^{xxxi}”. Ela institui que não existe lugar de confrontação e regulação metalingüística que autoriza a sair do jogo de linguagem para a consciência de cada interlocutor que fala e reage aos sinais lingüísticos.

Após esta ética pragmática, a solidariedade regula a prática da verdade e enterpreta-se a si mesma, dito de outro modo, ela possui uma estrutura hermenêutica. Rorty dá à solidariedade uma fundação hermenêutica^{xxxii}, pois ele determina que a idealidade da verdade inserida na solidariedade não se religa nem a “um terreno pré-existente do entendido que esperava que o descobríssemos^{xxxiii}”, nem a um sujeito transcendental, mas surge do contexto conversacional, dialógico, comunicacional. Do mesmo modo que Dilthey instituiu explicitamente que o contexto estrutural da vida é governado pela relação do todo e das partes^{xxxiv}, Rorty faz depender a solidariedade do contexto inter-discussivo e repousa este sobre a mediação entre o enunciador e os interlocutores: “nossa certeza, longe de supor uma interação com uma realidade não-humana, resultará de uma conversação entre sujeitos^{xxxv}”.

No total, a originalidade de Rorty é de ter sabido comunicar os princípios diretores da cultura ocidental. Sua leitura da história das idéias se inscreve numa óptica hermenêutica que visa a contextualidade da reflexão, querendo que ela assuma a contingência histórica. Ele interpreta a ciência, o saber, a metafísica, a política, etc. a partir de três conceitos pelos quais ele estabelece os limites, o fundacionalismo; o essencialismo; e o representacionalismo^{xxxvi}.

Assim, a grandeza de Rorty é que suas reflexões permitem historicizar a verdade inscrevendo-a na cadeia de regularidades fracas como a contingência e a esperança. E sustentando que a verdade se constrói antes que ela se descubra, o neopragmatismo de Rorty se apresenta como um pensamento humanista que situa a humanidade do homem no

coração dos procedimentos de experimentação das proposições científicas e das regras de regulação das sociedades políticas. Ele tem igualmente a vantagem de valorizar todos os campos do conhecimento, uma vez que ele considera que não há ciência suprema, isto é, as ciências, enquanto sistemas de crenças, valem-se completamente.

Por outro lado, rejeitando inteiramente a metafísica e suas pressuposições religiosas fundacionalistas, Rorty convida o homem pós-moderno a substituir o agir ético-religioso pelas normas consensuais, ou o que Habermas chama o “agir comunicacional”. Transposto para o campo social, isso significa que a sociedade deve cessar de funcionar segundo os princípios onto-teológicos para seguir a ética da solidariedade, a moral da “discussão sem coação”, ou o esquema darwiniano da ação. Os pressupostos filosóficos da petição de Rorty contra a concepção realista da ciência implicam, portanto, uma sociedade aberta que não está fundada nem sobre Deus, nem sobre o cristianismo, nem sobre o islã, nem sobre a religião em geral para caminhar, mas eles requerem uma concepção darwiniana da natureza do homem como condição de possibilidade do “viver com”.

Também, retirando o essencialismo, o universalismo dos valores morais, Rorty nos dá a sorte de viver num mundo culturalmente esclarecido, não uniforme, onde cada um pode adaptar sua identidade cultural natural às contingências da história e das sociedades multiculturais. No que concerne à utopia liberal, seu esforço concorda de uma certa maneira como conceito de “democracia cultural” de Alain Touraine^{xxxvii}. Seu pensamento leva em conta a interpretação de Nietzsche: “cada povo fala sua própria linguagem do bem e do mal [e] inventou a língua de seus costumes e de seus direitos^{xxxviii}”. Desde então, nenhum valor é universalisável em si, transponível à escala universal. Em uma palavra, Rorty é um filósofo edificante que acentua a idéia que o crescimento em todas as direções das sociedades pós-modernas se funda sobre um futuro melhor. Ele prega a esperança no lugar do saber: a edificação literária que ele preconiza em *Contigência, Ironia e Solidariedade* implica desconstruções e construções críticas concernente às regras de regulação do comportamento humano.

ⁱ Nascido em 4 de outubro de 1931, em New York, Richard Rorty estudou na Universidade de Chicago e na Universidade de Yale, onde ele obteve um doutorado em filosofia. Professor de philosophie, primeiramente na Universidade de Princeton durante vinte anos, depois na Universidade de Charlottesville (Virginia), onde ele era o titular da Cadeira de Humanidades, ele ensinou em seguida no Departamento de literatura de Stanford até a sua morte em 8 de junho de 2007. ele era membro da Academia Americana de Artes e Ciências e era membro do Comitê de Honra do Colégio Internacional de Filosofia, onde ele contribuiu em animar a discussão filosófica internacional desde 1985.

ⁱⁱ Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Paris, Ed du Seuil, 1990, p. 183.

ⁱⁱⁱ idem, p. 56.

^{iv} Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1994, p. 52.

^v idem, p. 53.

^{vi} Rorty, *L'homme spéculaire*, p. 162 : “a idéia de uma ‘teoria do conhecimento’ se desenvolve em torno desse último problema – o problema da adequação ou não de nossas representações internas. A idéia de uma ‘disciplina estudando a natureza, a origem e os limites do conhecimento humano’ – visto que é assim que a ‘teoria do conhecimento’ se encontra definida nos manuais – supunha um campo de investigação chamada o espírito humano, e Descartes foi aquele que o criou.”.

^{vii} Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, Paris, Editions Albin Michel, 1995, p. 36.

^{viii} idem, p. 17-54.

^{ix} Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 126.

^x idem, p. 150.

^{xi} Rorty, *L'homme spéculaire*, p. 415.

^{xii} Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 62

^{xiii} Rorty, *L'homme spéculaire*, p. 164 et 162.

^{xiv} Rorty, *Science et solidarité*, p. 8.

^{xv} Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 42.

^{xvi} Rorty, *Science et solidarité*, p. 9.

^{xvii} Rorty, *L'homme spéculaire*, p. 13.

^{xviii} Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Editions Armand Colin, 1993. p. 115.

^{xix} Rorty, *SS*, p. 46.

^{xx} idem, p. 48.

^{xxi} idem, p. 49.

^{xxii} idem, p. 48-49.

^{xxiii} Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Editions Gallimard/Coll. Biblio-thèque de Philosophie, 1990, chap. XI, p. 371.

^{xxiv} Santiago Zabala (dir.), *L'avenir de la religion : Solidarité, charité, ironie*, traduit de l'italien par Carole Walter, Paris, Editions Bayard, 2006, p. 34.

^{xxv} John Dewey, *Reconstruction philosophique*, trad. Patrick Di Mascio, préface R. Rorty, Pau, Farago / Editions Léo Scheer, 2003, p. 99.

^{xxvi} Rorty, *L'homme spéculaire*, § 316, p. 350.

^{xxvii} Eu estabeleci o parentesco do neo-pragmatismo de Rorty com a hermenêutica de H.-G. Gadamer em minha obra *Richard Rorty, un philosophe conséquent*, Paris, L'Harmattan, 2009.

^{xxviii} Rorty, *L'homme spéculaire*, § 315, p. 350.

^{xxix} Jacques Poulain, *La neutralisation du jugement ou la critique pragmatique de la raison politique*, Paris, L'Harmattan/Coll. Philosophie en commun, 1993.

^{xxx} Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*,

trad. Raphaël Lellouche et Inga Mittmann, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 74.

^{xxxi} Jacques Poulain, « Richard Rorty ou la boîte blanche de la communication », *Critique, Op. cit.*, p. 139.

^{xxxii} Rorty, *L'homme spéculaire*, § 318, p. 352.

^{xxxiii} Idem, p. 352.

^{xxxiv} Para Dilthey importava considerar a vida ela mesma em sua diversidade e sua profundidade no mundo histórico: “compreender a vida a partir dela mesma”. Cf. Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), Œuvres complètes, vol. 1, trad. Sylvie Mesure, Paris, Les Editions du cerf, 1992, p. 39.

^{xxxv} Rorty, *L'homme spéculaire*, § 157, p. 180.

^{xxxvi} O fundacionalismo funda o conhecimento sobre realidades ahistóricas (quadros exteriores ou transcendentais para a comunidade científica, o mundo das idéias em Platão, a veracidade divina em Descartes, o terceiro mundo em Popper, o espírito objetivo em Hegel, etc.). O essencialismo é, relativamente ao fundacionalismo, um modo de pensamento que consolida a verdade na definição das essências, das formas intelectuais. O representacionalismo repousa a verdade sobre a representação e sustenta que o objeto da ciência é de representar em um “nível superior”, o nível da linguagem ou do pensamento, o que seria já dado em um “nível inferior”, o nível da realidade.

^{xxxvii} Alain Touraine, « Vers une démocratie culturelle », in *Sciences Humaines*, n°85, Auxerre, mars 1998, p.32. Sobre este assunto, ler também Constantin Von Barloewen : “o liberalismo da economia mundial não pode mais ser considerado com um dogma infalível. Ele não pode mais ser transposto em todos os sistemas econômicos do mundo sem conhecer a história cultural e religiosa de cada país”. « Tradition, identités et mondialisation », in *Le monde diplomatique*, n° 572, novembre 2001, p.22.

