

UM ARCO DO PENSAMENTO: a trajetória de Rorty do Materialismo Eliminativo para o Pragmatismo

Robert Brandom*¹

Richard Rorty costumava dizer que era um exemplo perfeito do ouriço de Isaiah Berlin²: ele realmente teria sempre uma mesma ideia. Considerando a diversidade e vasta gama de tópicos aos quais Rorty se referia – abrangendo epistemologia, metafísica, filosofia da mente, toda história da filosofia e da cultura em geral, literatura, política e mais – tal alegação poderia parecer literalmente inacreditável. Mas penso que há um núcleo de verdade nisto. Porque seu pensamento segue uma trajetória quase balística, que começa muito cedo – bem antes de *A Filosofia e o Espelho de Natureza* – que o leva até a forma madura do seu pragmatismo. Sua obra tardia pode ser vista como resultado do prolongamento da meditação sobre as lições que poderiam ser tiradas do seu trabalho inicial. Rorty seguiu implacavelmente a lógica de seu raciocínio, não importa onde ela o levasse, continuando a extrair consequências muito tempo depois da mudança que promoveu na direção do pensamento de muitos pensadores, tendo-a invertido do *modus ponens* para o *modus tollens*. De fato, um traço que compartilhou com seu colega em Princeton, David Lewis, é a frequência com que ambos, mais do que quase qualquer outro filósofo de sua geração, consideraram necessário lembrar aos seus ouvintes – como memoravelmente afirmou Lewis, que "um olhar fixo de incredulidade não é um argumento". É claro que, o tipo de intensidade, resolução e implacável obstinação que frequentemente provocam este tipo de olhar fixo tem sido o ponto de partida de algumas de nossas mais elevadas aventuras filosóficas – basta pensar em Spinoza, Hobbes e Berkeley, ou em Kant, Hegel, e Nietzsche.

Temos uma boa ideia, afinal, sobre onde Rorty queria chegar.³ Ele achava que a maior contribuição que os filósofos haviam dado para a cultura em geral havia sido o Iluminismo. O que foi mais importante naquele mar de mudanças conceituais é que desistimos da ideia de que as normas que regem nossa conduta teriam sua fonte em algo não-humano (sendo elas alguma coisa imposta sobre nós por uma vontade divina) e passamos a ver que nós mesmos precisamos assumir a responsabilidade por estas normas – que precisamos deliberar uns com os outros e decidir que tipo de seres queremos ser, e o que demos fazer. Rorty foi finalmente levado a clamar por um *segundo*

* Robert Brandom é professor na Univeridade de Pittsburgh, autor de diversos livros como *Makind it explicit* (1994) e *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*.(2008).

Iluminismo: que estenderia para nossas concepções *teóricas* acerca do *conhecimento* o mesmo insight que animou as críticas construtivas do primeiro Iluminismo aos modos tradicionais de interpretar a esfera *prática*. Sobre isso Rorty pensa também que precisamos achar modos de nos livrar da imagem de humanos como responsáveis por algo não-humano. No lado teórico, a autoridade putativa não-humana em relação a qual nós nos achamos submetidos não é Deus, mas a Realidade objetiva. É claro que nenhuma reconceituação pode nos livrar do atrito com aquilo que Dewey chamou "situações problemáticas". Porém deveríamos compreender essa restrição como uma característica de nossas práticas e não como algo externo, nos obrigando do exterior. Nós precisamos deliberar coletivamente e decidir o que nós podemos *dizer*, em grande medida da mesma maneira que o primeiro Iluminismo nos ensinou sobre a necessidade de deliberar coletivamente e decidir o que poderíamos *fazer*. E a razão é a mesma nos dois casos: qualquer coisa diferente desmerece nossa dignidade como criaturas auto-determinadas.

Que linha de pensamento levou Rorty a esta surpreendente conclusão? Minha hipótese é esta: suponho que principia com as idéias por trás do materialismo eliminativo ao qual ele já havia chegado antes de 1970. Tendo sido um bebê de fraldas vermelhas, Rorty sempre se encaminharia para ser um revolucionário conceitual. Seu primeiro alvo foi a filosofia da mente, onde ele, sozinho, veio com uma resposta verdadeiramente nova para o antigo problema mente-corpo.⁴ Colhendo uma figura de linguagem de Hegel, Nietzsche fez o famoso anúncio de que Deus está morto. O que havia de singular nisto não era ateísmo; longe disto. Mas sim o compromisso com o ter *havido* um Deus, cuja própria existência dependia de nossos pensamentos e práticas. Quando nós modernos começamos a viver, agir e acreditar de maneiras diferentes, Deus saiu de nossas vidas – e assim, o pensamento radical deixou de existir. Desta forma, Rorty afirmou (contra, por exemplo, os behavioristas wittgensteinianos) que nós temos, sim, mentes cartesianas. Mas este fato ontológico depende de nossas práticas sociais. É inteligível – e talvez mesmo aconselhável – que deveríamos mudar aquelas práticas, em maneiras que implicariam que nós "perdemos nossas mentes."

Rorty considera que Descartes introduziu uma concepção moderna original da mente (como parte da "virada subjetiva" que precedeu a nossa "linguística"). O gênero das "*pensées*" cartesianas que subsume fenômenos tão diversos, como pensamentos e sensações na qualidade de espécies é definido pela "incorrigibilidade como marca do mental" – como o título de seu clássico ensaio sobre isto.⁵ Ninguém está em condições de substituir minha honestidade quanto a relatos contemporâneos em primeira pessoa acerca de meus estados mentais correntes. (Esta é, naturalmente, a mesma característica que levou Wittgenstein a negar a inteligibilidade das alegações

de que quaisquer de nossas declarações possam ser tomadas como *relatos* sobre *coisas* que exibiriam este tipo estranho de privacidade.) O pensamento, que é decisivo para Rorty, é ambíguo. O primeiro elemento é a ideia de que a incorrigibilidade neste sentido seria um fenômeno *normativo*: uma questão de *autoridade* incontestável de certos relatos. O segundo é uma ideia do *pragmatismo* social que ele originalmente credita ao Esclarecimento: condições normativas assim como autoridade são sempre instituídas através de práticas sociais. É perfeitamente inteligível (em oposição a Wittgenstein) que alguns de nossos proferimentos teriam essas duas características, a de serem relatos e incontestavelmente fidedignos. Porém, isso não se dá devido ao antecedente intrinsecamente metafísico nem ao caráter ontológico daquilo de que elas são relatos. Este é o motivo pelo qual nós podemos dizer precisamente o que temos de *fazer* de modo a *tratar* uma classe de nossos relatos como incontestavelmente fidedignos: como incorrigíveis. Tratá-los assim institui esse tipo de status normativo. Mas isso é nossa criação. Rorty pensa que os gregos antigos não tinham mentes cartesianas. Estas nos foram dadas pelo arranjo de nossas práticas de modo a instituir normas com este caráter distintivo, nós podemos dispensar se mudarmos aquelas práticas para permitir que outros tipos de evidência tenham peso de indicativo comprobatório na contestação de relatos anteriormente tomados como incorrigíveis. Ironicamente, e radicalmente, Rorty faz isto com o que é mais próprio do cartesianismo, o privado e sagrado do sujeito se transfere para o poder plástico, que às vezes é reivindicado por estar acima de outras coisas, por exemplo, como o poeta favorito de Rorty, Yeats, exprimiu⁶

God-appointed Berkeley that proved all things a dream,
That this pragmatistical, preposterous pig of a world, its farrow that so solid seem,
Must vanish on the instant if the mind but change its theme;

[Berkeley, enviado por Deus, demonstrou que todas as coisas são um sonho,
Que este pragmático, absurdo e porco mundo, estas criaturas que parecem tão sólidas,
Desaparecem em um instante se a mente muda de tema;]⁷

A mente Cartesiana é real, mas ela é algo contingente, um produto opcional de nossas práticas sociais mutáveis.

Penso que neste ponto Rorty começou uma extensa investigação sobre a relação entre o que chamou de vocabulários, de um lado, e ontologia, de outro – uma relação que, a exemplo do materialismo eliminativo, mostrou ser demasiado complexa para ser apreendida por uma “correção teórica do olhar”, segundo a qual, tanto faz como as coisas sejam objetivamente, teria autoridade sobre o que podemos dizer acerca delas. Ele prosseguiu guiado por um modo de ver a ontologia através de lentes normativas, e compreendendo a normatividade de um modo social pragmatista. Da

vantagem oferecida por esse comprometimento metodológico estratégico, uma ordenação tripartida da ontologia aparece. Coisas *subjetivas* (cartesianas) são aquelas acerca das quais cada indivíduo conhecendo-e-agindo como sujeito tem incontestável autoridade. Coisas *sociais* são aquelas sobre as quais comunidades têm incontestável autoridade. Então não é compreensível que se afirme que os Kwakiutl estão errados sobre o que seria um gesto de saudação aceitável em sua tribo. Não há fatos sobre esse tipo de correção social para além e acima das atitudes práticas coletivas que levem a considerar ou tratar alguns gestos como saudações. Finalmente, coisas *objetivas* são aquelas sobre as quais *nem* indivíduos *nem* comunidades têm autoridade incontestável, mas são *elas mesmas* que exercem autoridade sobre exigências que, em sentido normativo, que falantes e pensantes é que são responsáveis por aquilo que contam como sendo *sobre* estas coisas.

Agora estou em posição para formular mais cuidadosamente minha tese principal sobre o fio argumentativo que leva Rorty do seu pensamento inicial para aquele que desenvolveu posteriormente. Penso que ele continuou aplicando essencialmente as mesmas considerações, *mutatis mutandis*, que ele fizera para o campo *subjetivo*, desta tripartida ontologia, para o campo *objetivo*. Uma vez que distinções ontológicas foram estabelecidas em termos normativos de *autoridade e responsabilidade*, o pragmatismo social em relação às normas acarreta como consequência, a transferência do privilégio de certa substância categorial para a categoria ontológica do *social*. O pragmatismo considera que as condições normativas que distinguem as três categorias ontológicas – as estruturas de autoridade e responsabilidade características de cada uma – sejam, elas mesmas, coisas que caem na categoria do *social*. As regras e práticas para construir e contestar os vários tipos de afirmações pertencem às comunidades linguísticas que implantam os vocabulários em questão. Assim, entre os tipos ontológicos do individual-subjetivo, social-intersubjetivo e objetivo, o social é *primus inter pares*.⁸

Que tipo de posição teríamos afinal se tentássemos fazer o mesmo movimento a respeito da categoria *objetiva* que Rorty fez para o *subjetivo* com seu materialismo eliminativo? Acho que ele efetivamente oscilou entre duas posições. Aqui é importante lembrar que algumas das perspectivas de Rorty são mais escandalosas que outras – mas nenhuma é menos. A visão mais escandalosa é a de que a estrutura de autoridade e responsabilidade que constituem a objetividade é efetivamente incoerente. Quando pensamos de um ponto de vista pragmatista sobre o que isso requereria, vemos que não é possível para nós instituir tal estrutura. Pois isso requer conceder autoridade a alguma coisa não-humana, alguma coisa que meramente está *lá*, para *coisas* intrínseca e normativamente inertes, que deveriam estar em uma caixa com a indicação de Wittgenstein “considerada apenas

como um pedaço de madeira”. Grande parte da retórica de Rorty parece se comprometer com uma perspectiva deste tipo. O que é inteligível é um *consenso* cognitivo teórico sobre vários pontos (ainda que contingente, parcial e temporário). Mas a idéia de algo que não pode entrar em uma conversação conosco, para a qual não podemos dar ou perguntar por razões, como se *ditasse* aquilo que *deveríamos* dizer não está entre aquelas a que, finalmente, poderíamos dar um sentido. É a idéia de que nós somos sujeito (responsável) por uma autoridade no final das contas *irracional* – algo cuja *completude* cognitiva é, só por conta de sua irracionalidade, ininteligível. A realidade como a moderna tradição filosófica a construiu (“apenas um pedaço de madeira”) é o *tipo* errado de coisa para exercer a autoridade racional. Esta é o que nós fazemos *uns com os outros*.

Essa é a lição que nós deveríamos ter aprendido sobre Deus a partir do primeiro Iluminismo, e seria preciso um segundo Iluminismo para nos ensinar como aplicar aquela lição com relação à Realidade Objetiva: o candidato a sucessor de nossa sujeição, não provém agora da Igreja, mas da Ciência. Rorty se consolou frequentemente depois de ataques sobre seu caráter intelectual, fomentados por aqueles que viam em suas ideias um perigoso irracionalismo (como se rejeitando a ideia de restrições não-humanas externas, isso significasse que não poderíamos mais encontrar sentido na ideia de restrições manifestadas em nosso dar e perguntar aos outros por razões) com o pensamento daqueles filósofos do início dos tempos que foram seriamente condenados como imoralistas, por sustentarem que a matéria conteria seus próprios princípios de movimento.⁹ Nós acabamos por aprender, afinal, que o tipo de ateísmo envolvido em rebaixar essa função do divino para a esfera humana não precisa levar a que corra pelas ruas um selvagem imoralismo. Talvez um dia nos possamos aprender a deixar de lado também nosso terror inicial e aprender a viver com uma reconstrução dos aspectos de nossas práticas que a estrutura normativa de objetividade originalmente postulava explicar.

Mas esta não é a única maneira de aplicar as lições anteriores ao caso em questão. Talvez seja um avanço cultural para nós, considerar ininteligível que um mero fato – mesmo o fato de que Deus nos criou (supondo que seja um fato), juntamente com tudo o mais – deveria ser suficiente para dar a Ele autoridade moral sobre nós, para determinar quem deveríamos ser e como deveríamos viver nossas vidas. Como afinal, na era pós-feudal, nós podemos entender a conexão entre os dois que é firmemente unida na concepção de nosso Senhor? Mas se nós não olharmos para o Iluminismo original e sim para o materialismo eliminativo como nosso modelo, parece que uma lição diferente emerge. Pois a reivindicação era precisamente *não* de que a estrutura *subjetiva* da autoridade individual que institui eventos mentais como incorrigíveis seriam *ininteligíveis*. Pelo contrário:

podemos entender exatamente como nós devemos considerar ou tratar uns aos outros para instituir essa estrutura e assim a categoria ontológica das coisas que exercem autoridade desse tipo. A exigência era a de que essa estrutura seja *contingente* e *opcional*, e que por isso seja *possível*, e sob circunstâncias concebíveis, seja mesmo *aconselhável* que *mudemos* nossas práticas de modo a instaurar uma *diferente* estrutura de autoridade.

Como seria se tomássemos *essa* atitude com relação à estrutura normativa que constitui a *objetividade*? Nesta linha, não se pode negar que a noção de objetividade *faz sentido*. Seria melhor investigar que estruturas das práticas sociais mereceriam contar como sendo o lugar onde instituímos uma dimensão especial de avaliação normativa de nossas performances, de tal modo que esta autoridade sobre se elas estão corretas juntamente com essa dimensão deferida para algumas *coisas* (em geral) não-humanas, as quais nós então neste sentido normativo achamos que conta como falar ou pensar *sobre* algo. Procurar-se-ia observar se esta estrutura de práticas sociais normativas, uma vez identificada, poderia ser vista como *opcional*, no sentido de que haveriam alternativas que seriam ao menos *inteligíveis*. E poder-se-ia então determinar se existem quaisquer considerações ou circunstâncias que possam tornar atraente, desejável ou eficaz *alterar* ou *descartar* práticas que exibem esta estrutura, em favor de alguma que tenha uma forma completamente diferente.

O ponto chave é a exigência do pragmatismo social de que a normatividade é sempre instituída por nossas práticas e atitudes práticas – as condições normativas são, em última análise, estatutos sociais – isto não implica que sejam somente os humanos que instituíram aquelas condições podem exibi-las ou possuí-las. A noção de responsabilidade de uma autoridade não humana, em principio, não é minada pela visão do Iluminismo pragmatista de que quaisquer destas estruturas dependem de atitudes humanas que a levam ou tratam *como* algo fidedigno. Considerem-se oráculos. Xamãs da antiga China colocavam cascos de tartaruga no fogo e, então inspecionavam as rachaduras buscando similaridades com caracteres ideográficos, procurando respostas que teriam autoridade sobre pesadas interrogações factuais sobre o futuro. Na Europa, cometas e o avistamento de pássaros raros foram ocasionalmente investidos com tremenda significação normativa e significado. Na medida em que o sentido normativo é posto por nós, podemos colocá-lo onde nos apraz – porém imprudentemente. A pergunta, ao que me parece, não é *se* nós podemos investir autoridade em coisas não-humanas: *tomá-las* de modo que nos mesmos *sejamos* na prática responsáveis por elas, de um modo que isso nos faça responsáveis por elas. Claro que podemos. É um pouco *como* podemos instituir uma dimensão de avaliação sobre o que dizemos e fazemos que seja corretamente compreendida como concedendo autoridade *semântica* e *epistêmica* em relação à

sua correção, como para aquelas coisas que nós então, neste distinto sentido normativo, consideramos como pensar e falar *sobre*. Que estrutura ou constelação de atitudes práticas sociais devem contar para tomar ou tratar algumas coisas como *representantes*, no sentido de que avaliações de sua correção dependem (tem apelo sobre, são responsáveis por) de objetos e fatos que são assim *representados* por eles?

Haverá tantas respostas a essa pergunta como há sentidos para 'representação'. Se nós aprendemos alguma coisa desde que Descartes pôs este conceito no centro de atenção da filosofia moderna, é que existem muitos de tais sentidos. Podemos perguntar então sobre cada um deles, até que ponto o reconhecimento da responsabilidade de alguns de nossos estados, de sua correção neste sentido, dos vários aspectos do mundo (incluindo nossos companheiros de práticas discursivas) é um caso contingente, opcional. A que tipo de empobrecimento expressivo nos condenaríamos se desistíssemos de reconhecer (e assim instituímos) uma distinta estrutura de autoridade *semântica* e responsabilidade para coisas em grande parte não-humanas e fatos característicos de espécie de representação *referencial*? Acho que ainda temos um longo caminho a percorrer (no quarto século depois de Descartes) no delineamento desta espécie de condição normativa e, assim, responder ao questionamento crítico feito por Rorty sobre isso.

O que é importa é que, a minha própria resposta em *Making it Explicit* é de que, uma vez adequadamente compreendida, podemos ver que a dimensão referencial representacional do conteúdo semântico é algo central, essencial e aspecto inevitável do jogo de pedir e dar razões próprios dessa prática discursiva enquanto tal. Essa é uma característica transcendental no sentido de ser uma condição necessária da possibilidade de os interlocutores navegarem através das inevitáveis (e produtivas) diferenças de compromissos pressupostos entre falante e ouvinte, para que possamos usar cada um as asserções do outro, como premissas em nossas próprias inferências. Isto é constitutivo da noção de informação que pode ser transmitida fazendo alegações uns aos outros.

Nesta leitura, as duas teses principais de Rorty são compatíveis com o reconhecimento da existência de uma estrutura objetiva e representacional da autoridade semântica. Pois, primeiro a dimensão referencial, representacional, denotativa da intencionalidade, é compreendida como uma estrutura *normativa*. Aquilo *sobre* o que falamos ou pensamos, a que nos *referimos* ou *representamos*, é aquilo a que estamos outorgando um tipo característico de *autoridade* sobre a *correção* de nossos compromissos, ao longo de uma dimensão distinta da avaliação normativa que instituímos pela adoção daquelas atitudes práticas de nos fazermos responsáveis por aquilo que, neste sentido, conta como coisas com que nos comprometemos. E, em segundo lugar, nós

entendemos que fazendo isso, tornando-nos responsáveis por coisas não humanas, reconhecendo sua autoridade, como algo que *nós* fazemos – tal como conferir a elas um tipo *semântico* distinto de status normativo, adotando atitudes sóciopráticas, normativas. A única questão que permanece diz respeito à engenharia social: que forma nossas práticas precisam tomar para instituir *esse* tipo de status normativo? Este é um tipo de questionamento deweyano para o qual Rorty teria dado boas-vindas.

NOTAS:

1. Tradução de Marcos Carvalho Lopes. Brandom gentilmente autorizou a tradução e publicação deste artigo inédito, disponível em sua página pessoal (<http://www.pitt.edu/~brandom/index.html>) com o título “An Ark of Thought: From Rorty’s Eliminative Materialism to his Pragmatism”.

2. A referência é o famoso artigo de Isaiah Berlin “O ouriço e a raposa” (The Hedgehog and the Fox) publicado em 1953.

3. Estou pensando na linha de pensamento apresentado por Rorty com o título “Anti-autoritarismo em epistemologia e ética” (“Anti-authoritarianism in Epistemology and Ethics”) em suas Ferreter Mora Lectures, de 1996 na Universidade de Girona.

4. Em contraste com o funcionalismo, que possui muitos pais.

5. Brandom se refere ao ensaio de Rorty “Incorrigibility as the Mark of the Mental”.

6. “Blood and Moon”, In: The Winding Star.

7. Tradução literal (N. do T).

8. Compare o judiciário, que pelo menos desde Marbury contra Madison, foi levado a exercitar a autoridade última na determinação do que cai dentro da própria esfera do executivo, legislativo e ramos judiciais do governo norte-americano.

9. c.f. o excelente livro de Jonathan Israel sobre Espinosa: ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.