


A FILOSOFIA NA PERSPECTIVA ANTI-REPRESENTACIONISTA DE RORTY: DA IMAGEM MENTAL ESPECULAR À ÊNFASE NA LINGUAGEM COMO PRÁTICA SOCIAL

Heraldo Aparecido Silva¹

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

 <https://orcid.org/0000-0001-5533-0726>

E-mail: heraldokf@yahoo.com.br

RESUMO:

O objetivo deste artigo é apresentar a perspectiva do filósofo neopragmatista Richard Rorty sobre a filosofia e a atividade profissional de seus praticantes. Nesse contexto, privilegamos alguns aspectos de sua crítica anti-representacionista ao legado filosófico moderno e também seu prognóstico acerca do que a atividade filosófica pode vir a se tornar na contemporaneidade. No decorrer da argumentação de Rorty, temos uma abrangente crítica à noção epistemológica dominante de uma imagem mental especular e, em contrapartida, a proposição de uma necessária transição para o campo cultural na qual a ênfase filosófica residiria nas possibilidades de uso da linguagem como modo de lidar com o mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Mente; Linguagem; Anti-representacionismo; Neopragmatismo.

THE PHILOSOPHY IN THE ANTI-REPRESENTATIVE PERSPECTIVE OF RORTY: FROM SPECULAR MENTAL IMAGE TO THE EMPHASIS IN LANGUAGE AS SOCIAL PRACTICE

ABSTRACT:

The purpose of this article is to present the perspective of the neopragmatist philosopher Richard Rorty on the philosophy and professional activity of its practitioners. In this context, we privilege some aspects of his anti-representational criticism to the modern philosophical legacy and also his prognosis about what the philosophical activity can become in the contemporaneity. Throughout Rorty's argument, we have a comprehensive critique of the dominant epistemological notion of a specular mental image and, on the other hand, the proposition of a necessary transition to the cultural field in which the philosophical emphasis would lie in the possibilities of using language as a mode of dealing with the world.

KEYWORDS: Philosophy; Mind; Language; Anti-representacionism; Neopragmatism.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos – SP, Brasil. Professor da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina – PI, Brasil.

Introdução

A fim de esboçar as linhas gerais perspectiva anti-representacionista de Richard Rorty, no decorrer da exposição, algumas menções de cunho biográfico serão utilizadas para auxiliar na compreensão do percurso intelectual do neopragmatista. Este recurso é utilizado pelo próprio Rorty, em diversas ocasiões, com o propósito de apresentar suas ideias ou as de outros autores de uma forma alternativa, isto é, como narrativas e não como argumentação teórica. Sob determinado aspecto, trata-se tão-somente de um procedimento retórico: uma estratégia privilegiada pelo autor no contexto da utilização de ferramentas conceituais *ad hoc* (MALACHOWSKI, 2002; RAMBERG, 2004).

Desse modo, uma conferida na sua extensa bibliografia (composta por livros, artigos, resenhas e entrevistas) denota, um interesse cada vez mais acentuado por questões de ordem ética, cultural e político-social em detrimento do estudo de temas lógicos, metafísicos e epistemológicos (BRANDOM, 2002). Todavia, longe de sugerir uma leitura redutora das obras rortyanas *prioritariamente* a partir de sua biografia, aponto para a necessidade de não se negligenciar o fato que alguns aspectos de sua vida podem, inclusive, ser norteadores no estudo de suas obras (RAMBERG, 2001; RORTY, 1997; RORTY, 2000).

Filosofia sistemática e filosofia edificante

Durante a concessão de uma entrevista, quando Rorty é questionado sobre o estatuto da filosofia, ele sustenta que não devemos fazer essa questão; ou seja, *não necessitamos* despender nossas energias em busca de uma resposta para essa interrogação legada pelos nossos ancestrais (BORRADORI, 1994). Esta posição deve-se, em parte, à sua crença de que os filósofos contemporâneos devem redirecionar seus esforços – despendidos na tentativa de definir a filosofia, sua tarefa, seus instrumentos e seu lugar dentre as áreas do conhecimento –, na tentativa de imaginarem soluções para problemas imediatos e para a realização de novos e edificantes projetos.

Sobre este tema, destacamos duas menções de Rorty. A primeira, extraída do texto *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência* no qual ele escreve – num sentido próximo à ideia de James (1979) sobre a influência do temperamento sobre as tendências filosóficas – que a “tentativa de estabelecer a natureza, ou a tarefa, ou a missão da filosofia é, quase sempre, apenas uma tentativa de traduzir as próprias preferências filosóficas sob a forma de uma definição de *filosofia*” (RORTY, 1998, p. 26). A outra menção, que encerra uma crítica à filosofia sistemática (com base na epistemologia) e uma defesa da filosofia edificante (que suspeita da tentativa moderna de sinonimizar a filosofia à epistemologia), é também a última frase registrada em *Philosophy and the Mirror of Nature*: “O único ponto sobre o qual eu insistiria é que a preocupação moral do filósofo deveria ser antes continuar a conversação do ocidente do que insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro dessa conversação” (RORTY, 1990, p. 394).

No que concerne aos textos filosóficos ele sustenta que todos os livros que escreve são “reações a alguns livros e não a outros”. E complementa a primeira parte de sua resposta dizendo que “é uma ideia ruim para uma disciplina dizer que ela tem uma missão” (BORRADORI, 1994, p. 117). Embora essa resposta – de que não devemos fazer a referida questão – possa parecer uma esquivia retórica ou ainda uma tentativa de tergiversação, é preciso notar, a fim de elucidar tal equívoco, que a sua afirmação, longe de estar imbuída de dogmatismo, está apenas em conformidade com o seu pragmatismo. Logo, ele não está sugerindo a proibição ou a abolição do

livre questionamento, mas contestando a *utilidade* de determinadas questões, dentre as quais, esta sobre o estatuto da filosofia.

A posição rortyana sobre o estatuto da filosofia é, basicamente, a mesma defendida em relação a questões sobre a natureza da verdade e a natureza humana. Para tanto, no texto *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência* temos a noção segundo a qual “a verdade não é o objetivo da inquirição”; ou seja, não podemos mensurar o progresso moral ou científico a partir da ideia de proximidade ou afastamento da verdade na medida em que, a exemplo de nossos antepassados, não temos como saber o quão próximos ou distantes estamos da mesma. Por conseguinte, segundo Rorty (1998, p. 19), as questões não-pragmáticas devem ser evitadas porque as respostas das mesmas não fazem “qualquer diferença na prática”. A alternativa, então, seria recorrer ao uso da *justificação* como *único critério* à palavra verdadeiro – um procedimento sujeito a correções e invariavelmente relativo à audiência de uma comunidade histórica, particular e contingente de interlocutores.

Ainda sobre a filosofia, desta vez em *Philosophy and the Future* [A filosofia e o futuro], Rorty propõe que a “influência combinada” de Hegel e Darwin e Dewey permitiu à filosofia se afastar da questão “O que somos nós?” para, em contrapartida, se aproximar da questão substituta “O que podemos nos tornar?”. Esta ideia possibilita aos filósofos modificarem a imagem que têm de si mesmos e busca subverter a primazia do passado estático sobre o futuro transformador em relação à filosofia. O historicismo hegeliano, o evolucionismo darwiniano e o pragmatismo deweyano preveniriam contra a tentativa platônico-kantiana de “escapar do tempo” e “descobrir condições a-históricas para a possibilidade de fenômenos temporais”; além de contribuírem para evitar três perigosas tendências filosóficas contemporâneas: o vanguardismo, o escolasticismo e o chauvinismo (RORTY, 1995, p.197).

Enquanto o vanguardismo – a tendência de tornar todas as coisas novas ou, pelo menos, apresentá-las como inéditas e revolucionárias de uma só vez – tem precedência na tradição continental; o escolasticismo – o isolamento e a extrema profissionalização de uma área disciplinar, o consequente compartimento de problemas determinados e o uso de técnicas específicas para a resolução dos mesmos – por sua vez, atinge com mais frequência a tradição analítica (RORTY, 2006a). O desgosto com essas duas vertentes conduz ao chauvinismo: o nacionalismo exacerbado que exprime um aspecto negativo do etnocentrismo, a saber, a ideia de que cada país, região ou geração necessita de uma filosofia própria e distinta das demais.

Rorty (1995) acredita que os filósofos não são tão bons quanto os literatos – romancistas e poetas – na tarefa de *contar histórias* sobre pessoas, nações ou situações particulares. A primazia dos filósofos reside na sua capacidade de, através da persuasão, mediar o passado e o futuro, assim como seus vocabulários: dispor as crenças velhas e as crenças novas de maneira que se relacionem, sem que haja uma interferência prejudicial entre si.

Então, o devido empenho nessa atividade mediadora fará com que os filósofos e os professores de filosofia, em vez de servirem à Verdade, sirvam à liberdade, como por exemplo, na tarefa de auxiliar a “política igualitária” a suplantiar as barreiras vocabulares que, ao diferenciar entre “seres humanos paradigmáticos” – os normais – e “casos dúbios de humanidade” – os estrangeiros, os portadores de deficiências, os mutilados e os praticantes de crenças religiosas distintas, entre outros – obstam o exercício da democracia, uma das muitas facetas da liberdade (RORTY, 1995, p.204-205).

Embora anteriormente Rorty tenha admoestado a respeito do chauvinismo sobre as tentativas filosóficas de incursão nas veredas literárias, ele próprio afirma usar muitas vezes uma “narrativa semiautobiográfica da Trajetória do Pragmatista”, com o propósito de dramatizar a si mesmo (RORTY, 1997; 2000a). Acredito, porém, que não se trata do mesmo recurso, pois,

diferentemente da tendência chauvinista, a narrativa rortyana não visa demonstrar a existência de uma “relação superior” mantida entre, por um lado, uma pessoa ou um país e, por outro, algum “poder sobrenatural” que indique a superioridade daqueles sobre as demais pessoas e países (RORTY, 1995, p.203). Ao contrário, a sua narrativa sugere que abandonemos a crença na existência de tais relações ou descrições privilegiadas.

Assim, na exposição do texto *A trajetória do pragmatista* há dois aspectos relevantes para a compreensão da filosofia na concepção rortyana: a defesa de uma abordagem textual anti-essencialista e a narrativa quase autobiográfica sobre a trajetória filosófica de Rorty. Neste caso, a defesa do anti-essencialismo ocorre no contexto de uma polêmica travada contra o filósofo italiano Umberto Eco a respeito da distinção, estabelecida por este, entre interpretar e usar textos (ECO, 1997).

De maneira geral, enquanto Eco sustenta a ideia de que todo texto possui *em si* certas propriedades que realmente atestam uma interpretação legítima e obstam outras leituras e interpretações divergentes, Rorty rejeita este dualismo e alega que interpretar ou conhecer equivale a usar, isto é, trata-se apenas de modos alternativos de descrição para um mesmo propósito: fazer determinadas coisas funcionarem satisfatoriamente, usando-as (RORTY, 1997).

A respeito da supracitada trajetória do pragmatista, uma narrativa parcialmente autobiográfica, se nota especificamente no trecho final, alguns aspectos da polêmica anti-essencialista. Nessa perspectiva, Rorty escreve:

No início deste romance específico de busca, o Perseguidor da Iluminação começa a compreender que todos os grandes dualismos da filosofia ocidental - realidade e aparência, irradiação pura e reflexo difuso, mente e corpo, rigor intelectual e sentimentalismo sensual, semiótica organizada e semiótica irregular - podem ser dispensados. Não devem ser sintetizados em unidades maiores, ou *aufgehoben*, mas sim ativamente esquecidos. Um estágio inicial de Iluminação surge quando a pessoa lê Nietzsche e começa a pensar em todos esses dualismos apenas como metáforas para o contraste entre um estado imaginário de poder, domínio e controle totais e a própria impotência atual. Um outro estado é alcançado quando, depois de reler *Assim falou Zaratustra*, a pessoa acaba dando risada. A essa altura, com uma pequena ajuda de Freud, a pessoa começa a ouvir falar do Desejo de Poder como um simples eufemismo pretensioso da esperança masculina de oprimir as mulheres, ou da criança de se vingar da mamãe e do papai. O estágio final da Trajetória do Pragmatista ocorre quando a pessoa começa a ver todas as suas peripécias anteriores não como estágios ascendentes para a Iluminação, mas apenas como os resultados contingentes do encontro com vários livros que por acaso lhe caíram nas mãos. Este estágio é difícilimo de atingir, pois sempre nos distraímos com os devaneios [...]. Mas se o pragmatista conseguir escapar desses devaneios, acabará chegando a pensar que é, como o tudo mais, capaz de tantas descrições quantos forem os objetivos a serem atendidos. Há tantas descrições quantos são os usos a que o pragmatista possa ser submetido por si mesmo ou pelos outros. Este é o estágio em que todas as descrições (inclusive a descrição de si mesmo como pragmatista) são avaliadas de acordo com sua eficácia enquanto instrumentos a serviço de objetivos, e não por sua fidelidade ao objeto descrito (RORTY, 1997, p. 108-109).

Esta narrativa ilustra, *grosso modo*, o percurso planejado para a descrição genérica da filosofia rortyana. Assim, analogamente ao trajeto pragmatista rortyano mencionado, teremos a seguinte sequência expositiva na caracterização pretendida: a recusa aos dualismos; a descrença no fundacionismo expresso em metanarrativas sintetizadoras; a opção pelo metafórico em detrimento do literal; o nexos entre o anti-essencialismo e a ironia na consecução de projetos etnocêntricos, históricos e democráticos; e, finalmente, a ênfase no aprimoramento de redescrições – amparadas pela noção de contingência e pelo critério de eficácia – que visam a solidariedade e

não a objetividade. Como excede o escopo da presente temática, não abordarei o assunto referente ao antidualismo e outros tópicos preliminares. Então, passarei diretamente ao item do anti-representacionismo para, posteriormente, relacioná-lo com os outros tópicos.

Embora o anti-representacionismo seja constantemente referido por Rorty para designar a sua atitude diante de questões epistemológicas, ele também aparece indiretamente nos seus textos de temática não epistemológica. Isto ocorre porque, tal como será visto, é a partir das consequências extraídas de sua avaliação anti-representacionista do conhecimento que Rorty formula as suas demais propostas nos âmbitos cultural, social e político. Assim, esta seção tratará principalmente da obra *Philosophy and the Mirror of Nature* na qual ele apresenta tanto a crítica anti-representacionista quanto a proposta de abandono do paradigma epistemológico em prol de uma atitude filosófica *conversacional*.

Segundo Ramberg (2001, p.1), há duas variantes principais que caracterizam o pragmatismo rortyano: a primeira é negativa: “um diagnóstico crítico do que Rorty considera ser os projetos que definem a filosofia moderna”; e a segunda é positiva “uma tentativa de mostrar o que a cultura intelectual poderia parecer, uma vez tendo nos livrado das metáforas dominantes de mente e conhecimento nas quais os problemas tradicionais de epistemologia e metafísica [...] estão enraizados”. Através desta interpretação, é possível afirmar que desde a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, passando por *Philosophy and Social Hope* até os artigos mais recentes há, na extensa bibliografia de Rorty uma relativa diminuição da ênfase no aspecto negativo e uma paulatina acentuação no aspecto positivo (BRANDON, 2000; RORTY, 2000; 2007). Em outros termos, Rorty (1990b) tem se empenhado em substituir em seus trabalhos o tema verdade pelo tema liberdade. Ou ainda, em termos rortyanos: ele tem se empenhado cada vez mais na tarefa de tecer narrativas que ligam “o presente e o passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro”. Tanto a realização de tais utopias quanto a concepção de novas utopias são vistas por ele como “um processo infundável – uma realização infundável e prolífera da Liberdade e não uma convergência para uma Verdade já existente” (RORTY, 1994, p. 19).

Para Ramberg o objetivo principal de Rorty na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* é a crítica “à ideia filosófica de conhecimento como representação, em um espelho mental, do mundo exterior à mente” (RAMBERG, 2001, p. 1). Nesta obra, o filósofo norte-americano tenta “colocar as noções de *mente*, *conhecimento* e *filosofia* numa perspectiva histórica” (RORTY, 1990, p. 10). Para ele, a filosofia do sujeito de Descartes é o ponto de partida para um projeto – depois continuado de diferentes maneiras por Locke, Leibniz, Hume e Kant – que visa tornar a epistemologia a área central da filosofia e, com isso, fazer da mesma uma atividade privilegiada cujo objetivo seria não a busca da sabedoria e sim a busca da verdade que, por sua vez, permitiria fundamentar e legitimar as demais áreas do conhecimento (como a ciência, a literatura, a política, a arte, a religião, a moral etc.) – ou, pelo contrário, fragilizar as mesmas através da não ratificação de suas asserções sobre o conhecimento.

Rorty (1990) afirma que a noção de *mente* desempenha um papel relevante para os propósitos fundacionistas (e representacionistas) à medida que *descobrir os fundamentos do conhecimento* equivale a *descobrir algo sobre a mente e vice-versa*. Na exposição da terceira meditação cartesiana, a noção de *representação* é estabelecida para fixar a noção de certeza junto ao sujeito do conhecimento e a concepção de verdade à ideia de correspondência com a realidade objetiva. Nesta ocasião Descartes afirma que são *ideias* – inatas, claras e distintas – apenas aqueles pensamentos que *são como as imagens das coisas* – ou seja, representações das coisas (DESCARTES, 1983). A ideia cartesiana de uma mente ou substância mental, distinta do corpo e onde ocorrem diversos processos, permitiu a formulação de uma teoria do conhecimento, por parte de Locke, baseada nestes processos mentais. Deste modo, Rorty sustenta que a teoria do

conhecimento vinculou-se à noção de mente, nos seguintes termos: “conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (RORTY, 1990, p. 3). Assim, para o filósofo neopragmatista a consequência desta concepção legada pela modernidade é que, desde então, a filosofia preocupou-se em ser uma *teoria geral da representação* que avalie a cultura e defina hierarquicamente quais são as áreas (e suas respectivas asserções) que representam bem, isto é, com exatidão, a realidade, quais não a representam tão bem e, quais definitivamente não a representam de maneira alguma, apesar de pretenderem fazê-lo.

Para Rorty, conhecer não é representar. Em geral, dá-se o nome de anti-representacionismo a esta atitude diante dos problemas epistemológicos tradicionais. Em sua perspectiva o conhecimento é concebido de maneira causal: como uma contínua interação entre os seres humanos e a realidade. Assim, diferentemente do que ocorre no modelo representacionista, não há um elemento intermediário – mente, razão ou linguagem – entre o “eu” e o “mundo”. Isto porque ele considera que conhecer é *lidar com* o mundo, ou seja, o conhecimento advém de um processo ininterrupto no qual os seres humanos (o organismo) recebem e reagem a informações e estímulos propiciados pelo ambiente (meio). Neste processo, a evolução pode fazer com que o organismo desenvolva e aprimore *ferramentas* – linguagem, crenças, desejos; enfim, todas as suas capacidades – para lidar com tais estímulos ambientais e para reagir aos mesmos. Em tal contexto, uma vez abandonado o representacionismo, deve-se abdicar também da distinção entre o intrínseco e o extrínseco, já que o conhecimento é concebido, a partir desta relação causal entre o organismo e o meio, como uma questão de adquirir hábitos de ação para lidar com a realidade.

A crítica de Rorty ao representacionismo continua com a consideração de que desde a modernidade até os dias atuais os filósofos têm mantido a imagética especular – a imagem da “mente como um grande espelho, contendo várias representações” – e, conseqüentemente, o representacionismo e a ideia de filosofia como uma atividade *fundamental* (RORTY, 1990, p.12).

De Descartes a Kant, passando pela filosofia analítica (com a mudança paradigmática da mente para a linguagem), Rorty (1990, p. 4) vê tentativas de consolidação da filosofia como uma área privilegiada em relação às demais áreas da cultura. Tais tentativas ocorreram no sentido de torná-la mais “rigorosa e científica”, a fim de “avaliar as declarações do resto da cultura” seja para sustentá-las ou negá-las. Em todos estes casos, a figura modelar é a do cientista natural. Porém, Rorty (1990, p. 5) nos adverte que tal como ocorrera com os teólogos, nessa época os cientistas também se tornaram “distantes da maioria dos intelectuais” e que, em contrapartida, os “poetas e romancistas têm tomado o lugar de pregadores e filósofos como os instrutores morais da juventude”. Através desta constatação ele pretende reforçar a sua ideia de que o filósofo deve ser, numa acepção genérica, um auxiliar do poeta e não do físico: neste caso, a oposição reside entre o “fazedor de novas palavras” e “formador de novas linguagens” – a ala do metafórico – e o perseguidor da exatidão e objetividade – a ala do literal (1994, p. 43)

Na primeira parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* as objeções contra Descartes ocorrem através da discussão de alguns dos principais pressupostos cartesianos, tais como a distinção entre mundo exterior e mundo interior, a noção de verdade e, principalmente, a distinção entre mente e corpo. Rorty sugere que temos intuições que nos levam a acreditar na existência de um dualismo entre mente e corpo; e que, ao associarmos determinadas disposições ao mental e outras ao corpóreo, estamos relacionando este ao material e àquele ao imaterial. Deste modo, ele suspeita que estamos apenas demonstrando nossa tendência a entrar num “jogo de linguagem especificamente filosófico” – um vocabulário técnico, resultante do fato da

epistemologia quase ter se desvinculado da filosofia conforme o problema do conhecimento foi conquistando espaços cada vez maiores nas discussões filosóficas (RORTY, 1990, p.22).

Inclusive, para ele, muitos filósofos neodualistas contemporâneos se valem de um expediente linguístico – quando falam em “vocabulários diferentes” e “descrições alternativas” – como um subterfúgio para manter a distinção mente e corpo sem, porém, relacionar-se necessariamente com as intuições metafísicas. Assim, exemplificando, Rorty indaga: “O oposto de ‘mental’ é ‘físico’ e o oposto de ‘imaterial’ é ‘material’. “Físico” e “material” parecem sinônimos. Como dois conceitos distintos podem ter sinônimos opostos?” (RORTY, 1990, p.18-20). Nessa exemplificação, enquanto que a aproximação entre *físico* e *material* parece justificada, situar *mental* e *imaterial* juntos, não. A discussão sobre este tópico adquire maiores proporções à medida que sua extensa argumentação é relacionada com alguns temas e ideias correntes da filosofia da mente contemporânea, como: o funcionalismo, a intencionalidade e as propriedades fenomênicas. Por exemplo, o *funcionalismo*, considerado uma versão moderna do behaviorismo, sustenta uma definição para os estados mentais baseada num tríplice de relações, a saber, entre a causa originária, os efeitos em outros estados mentais e os efeitos no comportamento. O intuito de Rorty (1990), além de denunciar o referido jogo de linguagem, é procurar mostrar que antes de qualquer discussão a respeito do problema mente-corpo, é necessário saber o que se entende por *mental*, para somente então, discorrer sobre uma possível – ou não – identidade de estados mentais e físicos.

Nesse sentido, Rorty aponta as diferenças entre os argumentos de Aristóteles e Descartes, bem como a convergência de ambos para o apontamento daquilo que seria uma propriedade comum a todos os seres humanos: a Essência Especular.

Ambas se prestam a imagética do Espelho da Natureza. Mas na concepção de Aristóteles o intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é *ela própria* o modelo para o “intelecto que se torna todas as coisas”, enquanto que, no modelo cartesiano, o intelecto *inspeciona* entidades modeladas em imagens retiniais. As formas substanciais de raridade e estrelidade entram diretamente no intelecto aristotélico, e ali estão exatamente do mesmo modo como estão em rãs e estrelas - *não* do modo pelo qual rãs e estrelas são refletidos em espelhos. Na concepção de Descartes – aquela que se tornou a base para a epistemologia “moderna” – são as representações que estão na “mente”. O Olho Interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade (RORTY, 1990, p. 45).

Para Rorty, valendo-se da indubitabilidade como critério para a obtenção do conhecimento Descartes estabelece, a partir de então, que o acesso ao conhecimento objetivo passa a ser propriedade de uma Essência Especular, uma capacidade humana de espelhar a natureza. Ao inserir a noção de representação, Descartes se desvincula da epistemologia de base aristotélica, mas permanece ainda numa condição similar a de sua predecessora, na medida em que mantém a ideia de uma Essência Especular. Assim, na distinção estabelecida por Rorty entre a epistemologia hilomórfica aristotélica e a epistemologia representacionista cartesiana temos a ideia, segundo a qual, na concepção de Aristóteles, a mente não é um espelho examinado internamente por um olho, mas ambos, espelho e olho integrados. A imagem captada torna-se modelo da própria mente que, por sua vez, torna-se as próprias coisas. Já na concepção de Descartes, são as representações que figuram na mente, examinadas pelo Olho Interno – o substrato universal ou sujeito – que pode lhes conferir ou não, autenticidade. Desta maneira, a novidade foi a introdução cartesiana da noção de mente como um espaço interno único onde ocorriam processos até então divididos como os sensíveis, os intelectuais, além de “regras morais”, “verdades matemáticas” e outras disposições como crenças e desejos. Este recurso viabilizou a

instauração, por parte de Descartes, do “problema do véu das ideias” – a suspeita de que alguma coisa turve ou nuble a nitidez das imagens das ideias – e também conseguiu “tornar a epistemologia central à filosofia” na medida em que a busca da verdade, e não a busca pela sabedoria, passou a ser a principal atividade filosófica (RORTY, 1990, p.50-51).

A argumentação de Rorty, na segunda parte de *Philosophy and the Mirror of Nature*, apresenta a “noção de conhecimento como a reunião de representações acuradas” antes como opcional do que como determinante e, por isso, passível de “ser substituída pela concepção pragmatista de conhecimento”. Para ele, a vantagem da posição pragmatista – onde não há nenhuma proposta de epistemologia – sobre a posição fundada em ideias cartesianas, lockeanas e kantianas é que a mesma “elimina o contraste grego entre contemplação e ação” e também “entre representar o mundo e lidar com ele [*coping with it*]” (RORTY, 1990, p.11). Na visão de Rorty, a tradição epistemológica cartesiano-kantiana pode ser descrita como uma tentativa de busca por fundamentos do conhecimento. Então, para livrar-se do domínio que esta imagem exerce sobre o nosso pensamento ele ataca a ideia de centralidade atribuída à epistemologia – tradicional ou linguística – em relação à filosofia. Para tanto, ele sustenta que se concebermos “o conhecimento antes como uma questão de conversação e prática social do que uma tentativa de espelhar a natureza”, provavelmente não seremos tentados a imaginar “uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social”. O *holismo* expresso nesta perspectiva – onde a justificação (ou a não justificação) de uma crença ocorre mediante relações com outras crenças – produz “uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca de certeza” (RORTY, 1990, p.171). Isto porque se as “asserções são antes justificadas pela sociedade do que pelo caráter das representações internas que expressam, então não há razão em tentar isolar representações *privilegiadas*” (RORTY, 1990, p.174).

No início da terceira parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty (1990, p. 315) argumenta que a lacuna deixada pela epistemologia não necessita ser preenchida por qualquer outra disciplina com propósitos fundacionistas similares porque o “desejo por uma teoria do conhecimento é um desejo de limitação [*constraint*]”. Esta limitação pode ser constatada no modo como a epistemologia, ao eleger o método objetivo científico, faz com que as demais áreas da cultura tenham que se conformar à ciência, restringindo-as; ou seja, para que suas investigações e contribuições sejam consideradas seriamente, as mesmas devem aproximar-se o máximo possível do modelo de investigação científico. Susan Haack (1995; 1997), interlocutora e opositora de Rorty, destaca a visão rortyana sobre a relação entre filosofia e ciência, a partir de uma citação construída com trechos extraídos de várias partes de *Consequences of Pragmatism* (1982):

A ciência como fonte de “verdade” [...] é uma das noções cartesianas que desaparecem quando o ideal de “filosofia como ciência estrita” desaparece (p.34). O pragmatismo [...] vê a ciência como um gênero de literatura – ou, ao contrário, a literatura e as artes como investigações, na mesma base como as investigações científicas (p.xliii). A filosofia é vista melhor como um tipo de escritura. Ela é delimitada, como qualquer gênero literário, não pela forma ou conteúdo, mas pela tradição. A filosofia como algo mais do que um tipo de escritura – é uma ilusão [...]. [Uma] tradição compreende a verdade científica como o centro do interesse filosófico (e despreza a noção de representações científicas do mundo incomensuráveis). Ela pergunta como os outros campos de investigação conformam satisfatoriamente ao modelo da ciência. A segunda tradição [a pragmatista] compreende a ciência como um (não especialmente privilegiado nem interessante) setor de cultura, um setor que... só faz sentido quando visto historicamente (p.92-3). A literatura substituiu agora a religião, a ciência e a filosofia como a disciplina que preside a nossa cultura [...] (p.155). (HAACK, 1997, p. 99-100).

Desde a publicação da referida obra criticada, Rorty tem admoestado seus interlocutores que sua argumentação foi depurada em obras, artigos e ensaios posteriores. Em tais textos, ele acredita que devemos renunciar ao desejo de confrontação e restrição em prol do aprimoramento da conversação entre as várias áreas da cultura (RORTY, 2000; 2006b; 2007). Para tanto, ele apresenta como alternativa ao método científico o método de interpretação – subjetivista – da hermenêutica. Ele afirma que *aproximadamente* a diferença entre a hermenêutica e a epistemologia pode ser traçada nos seguintes termos: enquanto que a primeira é “uma descrição de nosso estudo do não-familiar”, a última é “uma descrição de nosso estudo do familiar” (RORTY, 1990, p. 353). Neste caso podemos afirmar que a oposição entre *familiar* e *não-familiar* pode ser entendida, numa acepção genérica, como uma denominação abrangente o suficiente para abarcar, inclusive, outras oposições tais como: a distinção entre o literal e o metafórico, o necessário e o contingente, a teoria e a narrativa. Por conseguinte, na primeira parte de *Contingência, Ironia e Solidariedade* ele revela que pensar dessa maneira implica ver a si próprio, na condição de filósofo, como um “auxiliar do poeta e não do físico” (RORTY, 1994, p. 29).

Assim, ao repudiar a restrita e hierarquizada noção de conhecimento em prol da conversação livre e aberta, Rorty (1990, p. 359) sustenta que “o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades”. Ele continua:

[...] usarei ‘edificação’ para significar este projeto de encontrar novos, melhores, mais interessantes e mais fecundos modos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de fazer conexões entre nossa própria cultura e alguma cultura exótica ou período histórico, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir objetivos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, ao invés disso, consistir na atividade ‘poética’ de inventar novos objetivos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar nosso ambiente familiar nos termos não-familiares de nossas novas invenções. Em qualquer caso, a atividade é (apesar da relação etmológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva – pelo menos se ‘construtivo’ significa o tipo de cooperação na realização de programas de pesquisa que tem lugar no discurso normal. Pois o discurso edificante é *suposto* ser anormal, tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres (RORTY, 1990, p. 360).

Desta vez, o contraste entre a tendência epistemológica e a hermenêutica é apresentada por Rorty através do dístico filósofos sistemáticos / filósofos edificantes. Para ele, os sistemáticos como Descartes, Kant, Husserl e Russell são “construtivos e oferecem argumentos” na tentativa de atingir a verdade – um relato genuíno da realidade e do conhecimento humano –, um benefício que sirva indistintamente para todas as gerações através dos tempos e lugares; eles “constroem para a eternidade”. Por sua vez, os edificantes como Wittgenstein, Heidegger e Dewey são “reativos e oferecem sátiras, paródias e aforismos” sem a pretensão de desvendar a verdade, mas apenas propor questões e ideias inéditas, muitas vezes expressas em vocabulários novos, o tempo suficiente para manter o interesse por coisas que “ainda não podem ser explicadas” ou que “são descritas insuficientemente”. Tais coisas – ideias, crenças e linguagens –, podem vir a ser promissoras para determinados grupos (sem serem prejudiciais a outros) se não forem abandonadas; os edificantes “destroem pela causa de sua própria geração” (RORTY, 1990, p. 369-370). Assim, em conformidade com a distinção traçada pelo próprio Rorty, sua atitude filosófica pode ser *inicialmente* descrita como não-sistemática e edificante.

Considerações finais

Em conformidade com seus propósitos expansionistas para a filosofia, Rorty, não manteve durante muito tempo as nomenclaturas “edificantes” e “sistemáticos” – ainda que, por exemplo, em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, ele também sustente uma divisão entre dois tipos de filósofos que contribuem para causas distintas. Ao contrário do que faz com James e Dewey, o neopragmatista abstêm-se da tarefa de situar o pragmatista original Peirce seja como um *edificante* ou como um *sistemático*.

Tal atitude pode ser interpretada como um prenúncio das dificuldades que o teriam feito abdicar posteriormente da referida *classificação*. Por outro lado, também podemos aventar a possibilidade de que ele tenha preferido abster-se de tal ênfase distintiva em prol de uma narrativa que evidenciasse a continuidade da tradição pragmatista norte-americana. Nessa narrativa, o legado moderno representacionista é fustigado teoricamente tanto pelos pragmatistas clássicos quanto pelos contemporâneos. A diferença conceitual e metodológica fica por conta, respectivamente, na centralidade das noções de experiência e linguagem.

Nos seus derradeiros ensaios, Rorty usa com menor frequência os termos sistemático e edificante, embora mantenha suas conotações – sob novas variações terminológicas ou redescritões – para designar as distintas vertentes filosóficas que privilegiam, respectivamente, a argumentação teórica e a narrativa.

Referências

- BORRADORI, Giovanna. *The American Philosopher – Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.
- BRANDOM, Robert, B. (ed.). *Rorty and his critics*. Oxford/New York: Blackwell, 2000.
- DESCARTES, R. Meditações. In: *Discurso do método e outros textos*. 3. ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 73-142.
- ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1997. p. 163-177.
- HAACK, Susan. Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995. p. 126-147.
- HAACK, Susan. “We, pragmatists...”: Peirce and Rorty in Conversation. In: *Partisan Review*, Boston: Boston University, vol. LXIV, n. 1, p. 91-107, 1997.
- JAMES, William. Pragmatismo. In: *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 1-109.
- MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2002.
- RAMBERG, Bjorn, T. Rorty e os instrumentos da filosofia. Trad. Antonio M. Pereira. In: PINTO, Paulo R. M. (org.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 81-119.
- PINTO, Paulo R. M. Richard Rorty. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/info.html#c>>. Acesso em: abr. 2018.
- RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1990.
- RORTY, Richard. Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy. *Critical Inquiry* (16): 633-643, 1990b.
- RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.
- RORTY, Richard. Philosophy and the future. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995. p. 197-205.
- RORTY, Richard. A trajetória do pragmatista. In: ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1997. p. 105-127.
- RORTY, Richard. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. Trad. Antonio M. Pereira. In: PINTO, P. R. M. (org.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 15-29.
- RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 2000.
- RORTY, Richard. Trotsky and the Wild Orchids. In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 2000a. p. 3-20.
- RORTY, Richard. Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: *Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a. p. 105-125.
- RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: *Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006b. p. 49-73.

RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: *Ensaaios Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006c. p. 77-103.

RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics – philosophical papers 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Autor(a) para correspondência: Heraldo Aparecido Silva, Campus Universitário “Ministro Petrônio Portella”, Ininga, s/nº, 64049-550, Teresina – PI, Brasil. heraldokf@yahoo.com.br