

## Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática

Richard Rorty: from Philosophy of Language  
to a Political, Democratic Philosophy

---

Paulo GHIRALDELLI Jr  
Alberto TOSI RODRÍGUEZ

---

*Universidade Estadual Paulista (Unesp), campus de Marília, SP, Brasil*  
*Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Brasil*

---

### RESUMEN

En este estudio los autores trazan con extrema claridad, lo que podría entenderse como el ideario político y la filosofía del lenguaje de Richard Rorty, desde el punto de vista del compromiso que el pensador norteamericano ha asumido para las prácticas de la democracia pública. Su filosofía se establece en términos conversacionales y se vincula a una perspectiva contextualista. Cada vez más Rorty contrasta epistemología y filosofía para conocer lo que los políticos demócratas dicen, eso le ha permitido redescubrir su propia tarea filosófica. El análisis está orientado a explicar el encuentro de Rorty con Quine, a mostrar su forma de comprender a Davidson, a exponer el modo como Rorty ve el tema de la verdad a partir de la influencia que sobre él tienen Quine y Davidson y, por último, a establecer los enlaces de su pensamiento filosófico con el campo de la política.

**Palabras clave:** Política, lenguaje, filosofía, pragmatismo, democracia.

### ABSTRACT

In this study the authors follow with extreme clarity what could be understood as the political ideology and the philosophy of language of Richard Rorty, from the perspective of the understanding assumed by this North American philosopher as to public democratic practices. His philosophy is established in conversational terms and is related to a contextualist framework. Rorty continues contrasting epistemology and philosophy in order to understand what democratic politicians say, and this has permitted him to re-describe his own philosophical work. The analysis is oriented towards explaining the encounter between Rorty and Quine, in showing his manner of understanding Davidson, in exposing the way Rorty understands the theme of truth based on the influence that Quine and Davidson have on him, and finally by establishing the relationships between his philosophy and the field of politics.

**Key words:** Politics, language, philosophy, pragmatism, democracy.

**O HOLISMO DE WILLARD V.O. QUINE**

Há quem diga que Quine é o responsável pelo mais importante artigo de filosofia da segunda metade do século XX, o célebre “Two dogmas of Empiricism”, dos anos 50. Quine conclui tal texto distanciando-se de uma parte de sua herança filosófica, aquela deixada pelos “positivistas lógicos” ou “empiristas”, ou seja, o grupo de filósofos do Círculo de Viena que aportam nos Estados Unidos antes da II Guerra, fugidos do nazismo. E o que dizem esses filósofos?

Resumindo ao máximo<sup>1</sup>, podemos dizer que, *analisando* a linguagem, eles classificam as declarações ou sentenças em três grupos.

Primeiro, as declarações ou sentenças cuja avaliação sobre sua verdade não depende em nada da experiência. Sentenças como, por exemplo, “Todos os solteiros são não casados”. Seja lá o que for que aconteça no mundo empírico, a avaliação sobre a verdade dessa sentença não depende de tais vicissitudes. Esse tipo de sentença, em geral, é denominada analítica, e possui seu valor de verdade a partir de seu significado.

Segundo, as declarações ou sentenças cuja avaliação sobre sua verdade depende do mundo empírico ou que, de alguma forma, se forem complexas, podem ser traduzidas em formas mais simples, isto é, podem ser reduzidas a sentenças ou declarações cujo valor de verdade depende das vicissitudes empíricas. Por exemplo, uma sentença simples é “Há um gato preto na minha mesa”. Trata-se de uma declaração ou sentença cuja veracidade confirmo ou não olhando para a mesa ou pedindo a uma pessoa em que eu confio que olhe etc. Sentenças mais complexas, por exemplo sentenças que envolvem teorias, poderiam ser decompostas *analisadas* e então expressas por sentenças tão simples como a do exemplo do gato, de modo a serem verificadas empiricamente. Assim, os “positivistas lógicos” podem dizer que as sentenças que não são analíticas são redutíveis e traduzíveis em sentenças que, no fim, podem ter seu valor de verdade aferido pela empiria, diretamente. Uma teoria científica, formada em grande parte por sentenças não analíticas, pode então, sempre, ser reduzida a um conjunto de declarações ou sentenças que tem seus valores de verdade dependentes do mundo empírico.

Como o leitor já pode perceber, “o que é filosofia” a filosofia, aqui, tomada como metafísica deve receber dos “positivistas lógicos” ou “empiristas” uma atenção particular. Por definição, a metafísica contém um conjunto de frases a respeito do mundo físico (empírico, por assim dizer), mas que são construídas sem dependência dele. O nome está dizendo isso: *meta*-física. Mas ao mesmo tempo, ela, também por definição, não quer ser um conjunto tautológico, para o qual, nas frases, o que se diz do sujeito nada acrescenta ao sujeito. Ou seja, a metafísica tem a pretensão de dizer frases sobre o mundo empírico sem ter de submetê-las ao mundo empírico nem no ponto de partida nem no ponto de chegada e, ao mesmo tempo, dizer coisas verdadeiras e relevantes sobre o mundo, e não um conjunto de sentenças ou declarações analíticas. Sendo assim, a filosofia insisto: tomada aqui como metafísica estaria condenada a ser construída com um terceiro tipo de frase, nem analítica nem com conteúdo cujo valor de verdade depende do mundo empírico. Tais frases seriam

1 O leitor pode se informar sobre a história da filosofia analítica em vários livros. Citamos aqui dois que talvez interessem, mas que não são responsáveis diretos pela síntese que fazemos no texto acima sobre o “positivismo lógico”: Wedberg, A. *A History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1986; Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*. London: Penguin, 1994.

simplesmente um conjunto de frases sem sentido o puro *non sense*. Pareceriam querer dizer algo com valor de verdade ou falsidade, mas não diriam. Diriam...nada nada de relevante para o conhecimento, sendo que o conhecimento, aqui, é o conjunto de frases às quais podemos qualificar de verdadeiras (e, falando mais amplamente, qualificar como verdadeiras ou falsas).

Assim, os filósofos analíticos, até aqui tomados como “positivistas lógicos” ou “empiristas”, reformulam o conceito de filosofia. Para sobreviver, dizem eles, a filosofia deve deixar de ser metafísica e se tornar exatamente a atividade que eles então desenvolvem: a análise da linguagem a tarefa de tornar a linguagem clara, seja a ciência, seja a linguagem comum, de modo que as declarações ou sentenças desses corpos de linguagem possam ser aceitas nas duas primeiras categorias. Não sendo possível, são, como a metafísica, jogadas no baú da coleção de declarações sem sentido.

Há quem diga que tal procedimento dos “positivistas lógicos” ou “empiristas” corresponde a um período de retrocesso na filosofia, e há outros que acham que tudo isso é um avanço filosófico. Independentemente desses julgamentos, o que importa aqui, e talvez o que mais tenha relevância hoje em dia, não é o mérito do “positivismo lógico” ou “empirismo” como algo certo ou errado, mas sim o espírito e os instrumentos de tais filósofos. Quine ataca o “positivismo lógico” e o “empirismo”, mas permanece, é claro, um filósofo analítico, na medida em que permanece no interior do tipo de conversação dos analíticos.

O trabalho de Quine é o de colocar a filosofia analítica, como ela está em Carnap e outros “empiristas” ou “positivistas lógicos”, no eixo do pragmatismo, ainda que sem abandonar algo do empirismo. No artigo mencionado acima, ele provoca uma grave ferida no corpo do Círculo de Viena e seus adeptos.

Nos últimos parágrafos do *Two dogmas...*, após uma argumentação sofisticada e detalhada, Quine conclui exatamente algo distinto do que advogam os “positivistas lógicos” ou “empiristas”. Ele diz que a ciência não pode ser feita de declarações que se sustentam em seus valores de verdade empiricamente e de declarações que se sustentam em seus valores de verdade só por sua lógica interna, tomadas cada uma delas separadamente. Ele vê a ciência ou uma teoria como o que ele denomina de “campo de força”, que quando é atingido por mudanças na experiência não é atingido em seu todo diretamente; mas apenas a periferia desse campo é atingida. Então, Quine está pensando na idéia da teoria como uma espécie de rede de declarações ou sentenças, que só se alteram na medida em que a experiência, atingindo a periferia, nos obriga a reordenar e refazer algumas declarações ou sentenças até atingir novamente a harmonia interna do todo, tornando o “campo de força” novamente coerente. Segundo ele, “tendo reavaliado uma declaração, temos de reavaliar algumas outras, que podem estar logicamente conectadas com a primeira e podem ser, elas próprias, as declarações das conexões lógicas”<sup>2</sup>. Todavia, continua ele, “o campo total é tão indeterminado pelas suas condições de fronteira, a experiência, que há tanta amplitude de escolha quanto declarações para reavaliar à luz de alguma experiência singular contrária”. Sendo assim, “nenhuma experiência particular está ligada a qualquer declaração particular no interior do campo, exceto indiretamente por considerações de equilíbrio que afetam o campo como um todo”<sup>3</sup>.

2 Quine, W. V. *Two dogmas of Empiricism. From a logical point of view*. MA: Harvard University Press, 1961, tópico 6.

3 Idem, *ibidem*, tópico 6.

Com essas afirmações, Quine volta ao assunto central de *Two dogmas...*, a questão das diferenças entre declarações sintéticas e analíticas. Segundo ele, “é um erro falar de conteúdo empírico de uma declaração individual especialmente se ela é uma declaração absolutamente remota, considerando a distância em relação à periferia do campo”. Além disso, seria uma “tolice buscar uma fronteira entre declarações sintéticas, que se mantêm contingentemente pela experiência, e declarações analíticas, que se mantêm a despeito de qualquer coisa que aconteça”. “Qualquer declaração”, diz Quine, “pode ser mantida verdadeira a despeito de qualquer acontecimento se nós fazemos ajustamentos suficientemente drásticos em outros lugares do sistema”<sup>4</sup>.

A conclusão de Quine é ousada, e até mesmo alguns pragmatistas a vêem com reservas<sup>5</sup>. Ei-la:

Mesmo uma declaração bem próxima da periferia pode ser mantida verdadeira diante de experiências recalcitrantes por meio de solicitações alucinatórias ou por meio da reparação de certas declarações do tipo daquelas que são chamadas lógicas. Contrariamente, pelo mesmo motivo, nenhuma declaração está imune a ser revista. A revisão, mesmo da lei lógica do terceiro excluído, foi proposta pela mecânica quântica; e que diferença há em princípio entre uma tal mudança e a mudança pela qual Kepler superou Ptolomeu, ou Einstein superou Newton ou Darwin superou Aristóteles?<sup>6</sup>

Essa posição de Quine redefine o entendimento acerca de quando estamos diante do conhecimento ou não. Ou seja, não teríamos *conhecimento* um conjunto de crenças verdadeiras verificando que as declarações que temos são verdadeiras em função de seus conteúdos empíricos. Em vez disso, teríamos conhecimento em função do nosso trabalho de ajustamento, quando julgamos necessário, no todo de nossa rede de crenças e significados, de nossa linguagem, diante do que Quine chama de “estímulos sensoriais”. Assim, o conhecimento que afirmamos e as declarações que fazemos são efeitos comportamentais de eventos no mundo e em nossos sistemas nervosos. O proferimento de uma declaração ou a expressão de uma sentença dependem do que fez, enquanto causa, com que elas tenham sido emitidas ou escritas etc. Desse modo, a *verdade*, mas também o *bem* e a *beleza* de uma declaração, não dependem, segundo Quine, do quanto ela *represente exatamente* um objeto ou evento, e mesmo sua causa. O julgamento de uma declaração ou sentença, para Quine, depende do quão facilmente ela é adaptável a outras declarações ou sentenças do corpo ou “campo de força” a que pertence, na medida em que o nosso comprometimento com essas outras havia nos capacitado efetivamente a lidar com os eventos que as estimularam.

Devemos entender, com Quine, então, que enquanto a expressão de uma declaração ou sentença está fronteiriça ao estímulo antecedente a tal expressão, sua verdade, sua afirmação de conhecimento tanto quanto suas outras afirmações, como de beleza ou bem só

4 Idem, *ibidem*, tópico 6.

5 Como exemplo de um pragmatismo atual que combate o que chama de relativismo, enquadrando Quine nesta classe, o leitor pode consultar o capítulo nove de: Haack, S. *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

6 Quine, W.V. *op. cit.*, tópico 6.

pode ser avaliada em relação ao modo como o falante que profere, que expressa a declaração ou sentença, *usa a linguagem toda* à qual as declarações pertencem.

O leitor que se lembra um pouco de Kant, nesse momento, já sabe o que está ocorrendo. Com Quine, o neokantismo está dispensado. Não é mais necessário, como ocorre no neokantismo, falarmos em um “espaço lógico no qual existe explicações pela ordem das causas” e outro “espaço lógico no qual tudo se dá pela ordem das razões”. Também, então, não é mais necessário um sujeito transcendental que una e separe tais espaços. Pois o que Quine está pensando é um mundo completamente naturalizado, onde o que importa é o ato específico de mover a boca e as implicações potencialmente infinitas do que se está dizendo ao abrir a boca.

Assim, o que resta de empirismo em Quine precisa ser bem qualificado. Trata-se menos de um empirismo e mais de um naturalismo e, enfim, de um pragmatismo, no trabalho de revisão de uma teoria que está solicitando ser revisada<sup>7</sup>. Se prestarmos bem atenção em como Quine vê a ciência, ou conjuntos de sentenças, ou linguagens, ou seja, tudo o que ele chama de “campo de força”, podemos compreender perfeitamente seu naturalismo e pragmatismo.

No “campo de força” de que fala Quine as declarações ou sentenças podem estar mais próximas ou menos próximas da periferia. A distância de uma declaração ou sentença da periferia é, grosseiramente falando, uma função do quão provavelmente ela está por ser revisada quando da ocorrência de uma experiência anômala; revisão esta que nós faremos no sentido de acomodar à experiência o “campo de força” como um todo. Por exemplo, uma declaração como “água”, proferida por um membro de uma comunidade lingüística a nossa enquanto ele aponta para uma porção de água, e após ter tido a experiência sensível da água, é o tipo de declaração que provavelmente comanda o quase universal assentimento de uma tal comunidade lingüística. Se um membro dessa comunidade é confrontado com uma porção de água perturbada de modo não comum, ainda assim, muito provavelmente, ele manteria estável a declaração ostensiva “água”. Mas, crê-se, ele passaria pela experiência de revisão de outras declarações convencionais em sua linguagem, tal como “a água é perturbada só quando os deuses estão furiosos” declarações que, sendo menos diretamente atinentes à experiência sensível, são muito provavelmente menos sujeitas a assentimento universal. É nesse caso que o empirismo de Quine desliza para o pragmatismo. Vejamos.

O processo de revisão da declaração individual não está em função do que seria o conteúdo empírico da declaração individual, mas é claro que, para propósitos de predição e descrição científica, pode-se falar ainda utilmente de uma divisão, agora mais frouxa, entre declarações observacionais que são menos provavelmente revisadas porque suas causas estão mais próximas da fronteira da experiência científica e declarações teóricas que são mais provavelmente revisadas porque suas causas são mais distantes da periferia. Assim, aqui, a conclusão é extremamente importante e curiosa. Chamar nosso conhecimento de empírico e chamar alguém de “empirista”, como Quine faz, é afirmar que quando somos confrontados com a experiência anômala, nosso curso mais *pragmático* de ação é o de complexificar nossas declarações observacionais e simplificar nossas declarações teóricas. Ou

7 Quine, no início do artigo, diz que sua saída é em favor do pragmatismo. Há autores que levam bastante a sério essa afirmação e, como nós, a tomam em um sentido pelo qual podemos ver uma ponte entre o pragmatismo de Dewey e o de Rorty, como por exemplo: Murphy, J. *Pragmatism*. Westview Press, 1990.

seja, na prática optamos por reordenar o todo, o corpo de frases, a linguagem, fazendo com que as frases observacionais se tornem mais sofisticadas, enquanto que o corpo, digamos, central da teoria, em comparação, fique mais simples. Com isso Quine consegue explicar como a ciência avança, como optamos por uma teoria ou uma linguagem, deixando de lado a teoria mais velha, a linguagem que se tinha até então etc.

Eis então o ponto no qual Rorty necessita introduzir sua interpretação de Davidson para escapar dessa manutenção do empirismo, que ele não deseja, e que está embutida na conclusão de Quine.

O que Rorty deseja é manter a idéia de Quine de que o conhecimento é um conjunto de crenças cuja verdade é um qualificativo que depende de como se produzem justificações, mas sem ter de pagar qualquer tributo ao empirismo. A proposta de Quine de como escolher e/ou revisar uma teoria, usando para tal uma diretriz pragmática, agrada Rorty. Mas o que o desagrada é que Quine, para tal, *ainda* fala em “estímulos sensoriais”, ou seja, *ainda* mantém algo não lingüístico para acoplar ao lingüístico, o que reintroduz toda uma dicotomia herdada da metafísica, conseqüência esta que o naturalismo de Rorty, completamente holístico, contextualista, quer evitar. Como então solucionar o problema? Com Davidson, entende Rorty.

### **O HOLISMO RADICAL DE DONALD DAVIDSON**

O artigo no qual Davidson, como Rorty e outros observam<sup>8</sup>, desencadeia sua crítica básica a Quine, é “On the very idea of a conceptual scheme”, de meados dos anos 70.

Davidson ressalta e critica a seguinte frase de Quine, que está em *Two dogmas...*: “Eu continuo pensando o esquema conceptual que é a ciência como um instrumento, que, em última instância, prediz a experiência futura à luz da experiência passada”. O que temos aqui? Tudo indica que trata-se da idéia de que um esquema conceptual é algo que é usado para fazer algo com relação ao conteúdo da experiência. Sendo assim, nossas declarações ou sentenças, tanto as de caráter observacional como as teóricas seriam elementos de nosso esquema conceptual científico, diferindo no que se refere à distância do ponto no qual o esquema é afetado pelo conteúdo da experiência. Assim, segundo Davidson em sua leitura de Quine, a distinção entre declarações ou sentenças observacionais e sentenças ou declarações teóricas repousa em uma mais ampla distinção, a saber, a distinção entre conteúdo empírico e esquema conceptual. Ora, para Davidson, a idéia de um novo dualismo “algo que organiza algo”, de um lado, e “algo que é organizado por este”, de outro lado não se sustenta: não é inteligível nem defensável.

Uma das maneiras de Davidson fazer a crítica da posição de Quine é sua delicada observação a respeito da *teoria da evidência* que está embutida na conclusão de Quine.

Ou seja, no limite, para Quine, na leitura de Davidson, o que ocorre é que um conjunto de sentenças se responsabiliza ou lida, ou arca, com coisas, o que prepara ou ajusta nosso suporte sensorio, que pode ser comparado ou confrontado com a evidência. Para Quine, como Davidson o lê, uma trama de sentenças, ainda que articuladas uma teoria, uma linguagem, é

8 Para uma introdução ao pensamento de Davidson ver: Ramberg, B. *Donald Davidson's Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1987. Uma outra introdução, em uma perspectiva talvez menos interpretativa: Evnine, Simon. *Donald Davidson*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

que está diante do tribunal da experiência. Ou seja, como diz Davidson, a “posição geral [de Quine] é que a evidência sensoria fornece toda a *evidência* para a aceitação de sentenças”, e aqui, é claro, “sentenças podem incluir uma teoria toda”. Para Davidson, essa idéia pode ser expandida, transformando-se em uma *teoria da verdade*. Nessa teoria, o que é *ser* verdadeiro? Davidson responde: um conjunto de sentenças, ou uma só sentença, ou um conjunto de sentenças e declarações que chamamos de teoria científica (sobre a natureza, a sociedade ou sobre qualquer outra coisa), que se ajusta ou faz frente à totalidade da possível evidência sensoria, é isto que tal conjunto necessita para ser qualificado como verdadeiro<sup>9</sup>.

Davidson batiza essa teoria da verdade embutida na argumentação de Quine de “teoria da verdade do esquema-conteúdo”. E para ele, essa teoria da verdade não acrescenta nada, não explica coisa alguma. Nas suas palavras: “o problema é que a noção de adequação à totalidade da experiência, da mesma forma que adequação a fatos, ou de ser verdadeiro com relação a fatos, não acrescenta nada de inteligível ao conceito simples de ser verdadeiro”<sup>10</sup>. Ou seja, como teoria da verdade, a teoria de Quine é vazia, na opinião de Davidson.

Vale a pena aqui, nesse caso, citar a importante passagem de Davidson:

Falar de experiência sensoria antes do que de evidência, ou apenas de fatos, expressa uma visão sobre a fonte da evidência ou de sua natureza, mas isso não acrescenta uma nova entidade ao universo, contra a qual se possa testar esquemas conceptuais. A totalidade da evidência sensoria é o que nós procuramos na condição de toda a evidência que há; e toda a evidência que há é simplesmente o que torna nossas teorias e sentenças verdadeiras. Contudo, nada, nenhuma *coisa*, torna as sentenças e teorias verdadeiras: nem a experiência, nem irritações de superfície, nem o mundo podem fazer uma sentença verdadeira. *Que* a experiência toma um certo curso, que nossa pele está queimada ou perfurada, que o universo é finito, esses fatos, se queremos falar desse modo, tornam as sentenças e teorias verdadeiras. Mas isso é melhor colocado sem menção a fatos. A sentença “Minha pele está quente” é verdadeira se e somente se minha pele está quente. Aqui não há referência a um fato, um mundo, uma experiência, ou uma peça de evidência<sup>11</sup>.

Essa passagem, que o leitor deve percorrer várias vezes, é uma das preferidas de Rorty. E, sem dúvida, Rorty está certo em admirá-la. Aqui, todos os lances mais ousados de Davidson estão postos, ao mesmo tempo em que tudo parece uma simples tautologia. Mas não é. A passagem é fiel aos princípios de rigor filosófico extremo no âmbito da filosofia da linguagem, e onde definitivamente Davidson se põe, porque ele acredita que o tema da verdade, diferentemente de Quine, tem caminho pela semântica e pela lógica e não pela epistemologia. Vejamos então onde Davidson quer chegar com isso.

Começamos pelo que parece mais estranho, em geral, para quem não está acostumado às partes mais técnicas da filosofia da linguagem.

9 Essas argumentações estão em: Davidson, D. “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford; Clarendon Press, 1984, pp. 192-94.

10 Idem, *ibidem*.

11 Idem, *ibidem*, p. 189.

Davidson diz que a sentença “Minha pele está quente” é verdadeira se e somente se minha pele está quente. O que é isso? Uma mera tautologia? Não. O que se apresenta aqui é uma teoria da verdade alternativa à teoria empirista, e em geral podemos dizer que trata-se de uma teoria do tipo *teoria descitacional da verdade*<sup>12</sup>. Como funciona essa teoria?

Trata-se do seguinte. Davidson, aproveitando-se dos trabalhos do lógico Alfred Tarski, chama a sentença acima, “‘Minha pele está quente’ se e somente se minha pele está quente” de uma sentença-T. O papel da sentença-T é o de articular duas linguagens, uma *linguagem objeto* e uma *metalinguagem dessa linguagem objeto*. Da seguinte maneira: vamos supor que a linguagem objeto é o português e a metalinguagem é o inglês, então, a sentença-T é a seguinte:

( T ) “My skin is warm” é verdadeira se e somente se minha pele está quente.

O papel da sentença-T é o de articular, em uma equação lógica, como acima, o que deve ser verdadeiro na metalinguagem (no caso, aqui, o inglês) se uma particular sentença na linguagem objeto dessa metalinguagem (no caso, aqui, o português) é verdadeira. Nós podemos gerar uma tal equação traduzindo uma sentença citada (aspada) na linguagem objeto em sua sentença correspondente naquela metalinguagem. Se a linguagem objeto e a metalinguagem são as mesmas, então basta apenas tirarmos as aspas, ou seja, *descitar*, por assim dizer. Ou seja:

( T ) “Minha pele está quente” é verdadeira se e somente se minha pele está quente.

Se chamarmos “Minha pele está quente” de S e *minha pele está quente* de P, e se trocarmos o *se e somente se* pelo símbolo lógico sse, temos:

( T ) S é verdadeira sse P

P nada mais é que S, mas sem ser uma citação, pois é igual a S mas não é uma citação, não está entre aspas.

Mesmo correndo o risco de sermos enfadonhos, repetitivos, explicamos isso em detalhes. Suponha que você está diante de alguém que diz: “a neve é branca”. Este alguém, que não é você, fala português, e você determina que ele está falando a linguagem objeto, uma vez que você está como o observador de sua fala, o observador da linguagem dessa pessoa que, no exemplo aqui, fala português. Para cada frase que ele emite, você procura então estabelecer alguma conexão, nos termos de sua linguagem, e a sua linguagem é a mesma que ele fala, o português, mas como você é o observador e não o falante você determina essa sua linguagem como metalinguagem daquela linguagem dele, a linguagem objeto. Bem, mas que tipo de conexão pode ser estabelecida? Uma conexão que pode ser feita entre o que ele fala e o que você entende é a conexão na qual estão implicadas as “condições de verdade”, ou, mais simplesmente, as palavras verdade ou verdadeiro. Você pode, quando ele fala, escrever tudo como uma citação, pois afinal não é você quem fala, é ele, e quando você reproduz isso é correto que você reproduza como uma citação, isto é, como uma

12 Em inglês, o termo é “diquotational”, sendo que “quote” é citação, ou seja, o que está entre aspas. Em um texto com mais detalhes, teríamos que dizer que Davidson não é um adepto da teoria descitacional da verdade, pois ele polemiza com os adeptos de tal teoria. Mas aqui, em termos mais amplos, veremos que Davidson utiliza os instrumentos técnicos de conversação filosófica que são os mesmos dos adeptos da teoria descitacional, e se aproxima bastante deles. O leitor que quiser saber mais sobre tal teoria pode consultar um de seus defensores principais, Paul Horwich, em um livro reatualizado: Horwich, P. *Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1998.



frase entre aspas. Agora, quando você vai escrever o que você mesmo fala, não tem porque escrever como citação, como estando entre aspas, pois você não vai citar a sua própria fala. O que você fala, você obviamente escreve sem aspas, pois você não está citando alguém. Uma conexão existente que liga a sua fala, que é a metalinguagem, à fala dele, que é a linguagem objeto, pode ser descrita do seguinte modo. Ele diz “a neve é branca”. Então a sentença-T que liga a metalinguagem à linguagem objeto dele é a seguinte:

( T ) “A neve é branca” é verdadeira se e somente se a neve é branca

Sendo “A neve é braca” = S, e a neve é branca = p, temos

( T ) S é verdadeira sse p

Procedendo dessa forma, ou seja, usando a equação lógica que é a sentença-T, Davidson raciocina que a totalidade das sentenças-T em uma determinada linguagem L (por exemplo, o português), unicamente determina a extensão do conceito de verdade para essa linguagem L (o português). Porém, aqui temos uma dificuldade evidente: a totalidade das sentenças-T é infinita. Para determinar o que significa para uma sentença ela ser verdadeira em uma linguagem L, precisamos de uma teoria *finita* sobre como gerar um conjunto *infinito* de sentenças-T. Davidson chama essa condição, que ele vê como necessária para qualquer teoria da verdade de tipo descitacional, de convenção-T.

De acordo com a convenção-T, uma teoria da verdade satisfatória para uma linguagem L deve implicar, para todas as sentenças S de L, um teorema da forma *S é verdadeiro sse P*, onde S é substituído por uma descrição de S e P por ele mesmo se L é o português, e por meio de uma tradução de S em português se L não é o português<sup>13</sup>.

Uma teoria da verdade para L que encontra os requerimentos da convenção-T seria capaz de gerar e provar todos os teoremas de sentenças-T em L. Uma tal teoria também fixaria o significado de cada palavra em uma sentença na medida em que ela pode construir qualquer número de sentenças em L que usa uma palavra particular sem contradição lógica. Assim, Davidson considera essa teoria da verdade uma teoria do significado uma *teoria semântica da verdade*.

Com isso, resolvemos a pergunta posta por Davidson, a pergunta que deve ser respondida por uma teoria da verdade de caráter semântico: o que é para uma sentença ou teoria ser verdadeira? Ou: o que torna verdadeira sentenças ou teorias? Pelo que Davidson formula, a resposta é a seguinte: a teoria descitacional da verdade de acordo com a convenção-T articulará, para cada sentença ou teoria, uma sentença-T que explica o que torna uma sentença ou teoria verdadeira. Mais exatamente, o que ocorre é que a sentença-T, antes de tudo, estipula o que *outra sentença* em nossa linguagem, que é a metalinguagem de uma determinada linguagem objeto, deve logicamente manter como verdadeiro se asseguramos como verdadeira uma sentença dessa determinada linguagem objeto.

Tal saída é uma saída para uma abordagem holística, contextualista, que é estranha às abordagens que dividem o trabalho filosófico em duas partes: a epistemologia, que cuidaria de *como sabemos*, e a ontologia, que cuidaria da *essência existente sobre a qual sabemos*. Isto é, escapamos de ter de procurar algo não-lingüístico “no mundo” ao qual o lingüístico se acoplará. O holismo que está acima se insere em um campo não epistemológico, mas ló-

13 Cf. Davidson, op. cit, p. 194.

gico e semântico, graças à convenção-T. Atenção: o que a convenção-T permite é dizermos: é só quando podemos estar confiantes em nossa capacidade de gerar todas as possíveis sentenças-T, de modo a traduzir uma outra linguagem para a nossa, que seremos capazes de saber, metalingüisticamente, o que mais podemos dizer que é verdadeiro, se dizemos que uma sentença particular é verdadeira.

É claro que, uma vez acostumados à abordagem epistemológica, podemos querer retornar com a pergunta de caráter epistemológico-ontológico: mas o que *torna* a sentença da linguagem objeto verdadeira? E, a partir daí, tenderíamos a voltar ao problema de Quine de ter de buscar na evidência sensoria o primeiro elo da cadeia. Mas isso está descartado, entende Davidson, se levarmos a sério mais que o próprio Quine uma parte da conclusão de *Two dogmas*, já citada. Que é: “qualquer declaração pode ser mantida verdadeira se fazemos ajustamentos suficientemente drásticos em outros lugares do sistema”. Disso segue que “nada torna sentenças ou teorias verdadeiras”, *que a verdade de uma sentença particular depende de se decidimos mantê-la verdadeira e ajustamos nossas outras sentenças*.

Isso nos leva a uma outra pergunta: que critério usamos para o ajustamento? A resposta a essa pergunta pode ser posta em forma de uma outra pergunta, que nos deixa com uma única saída, a saber: que modo melhor existe para calcular quão drástico seria o ajustamento requerido para assegurar uma sentença particular verdadeira do que, primeiro, ordenar sistematicamente um conjunto de sentenças-T apropriada a uma específica situação e, segundo, determinar se, quando resolvemos manter certas sentenças-T verdadeiras e outras falsas, alguma contradição lógica emerge na sentença correspondentemente determinada da metalinguagem ou no conjunto da metalinguagem como um todo? É claro que pode não ser possível, na prática, manter verdadeiro um conjunto de sentenças-T relevantes que não impliquem qualquer contradição em algum lugar, mas, note-se bem, obviamente há todas as condições para que se diga quais contradições foram aceitas e porque foram aceitas<sup>14</sup>.

Davidson, a partir da convenção-T e das disposições de critério de ajustamento lógico que ela requer, fornece uma teoria da verdade em que a verdade de uma sentença particular depende de nossa *disposição* em manter outras sentenças como verdadeiras, dentro de uma linguagem que sistematicamente sujeita cada sentença, e sua palavras componentes, a condições de verdade e significado que podem ser articuladas em uma metalinguagem de sentenças-T. Torna-se desnecessário, então, a distinção entre um esquema conceptual e um conteúdo empírico, entre declarações teóricas e declarações observacionais, entre resultados e dados, ou, enfim, entre crenças subjetivas e evidências objetivas. *Quando deliberamos manter uma determinada crença como verdadeira, isto é, quando a mantemos em face da pressão para abandoná-la, nós somente temos nas mãos, para deliberar, o cálculo de custos e benefícios de tal crença em relação à lógica de nossa linguagem (ou vocabulário, como Rorty gosta de dizer) como um todo*. É neste ponto que Rorty coloca sua cunha. Rorty lê essa frase não como uma teoria coerentista da verdade, mas como uma explicação pragmatista (ou melhor, neopragmatista) da verdade<sup>15</sup>.

14 O modo como explicamos essas passagens de Davidson deve-se a conclusões a que chegamos a partir de nossa leitura de Davidson e, em parte, ao caminho proposto por René Arcilla, ainda que, em termos de conclusões gerais sobre Rorty tenhamos discordâncias para com o livro de Arcilla. Cf. ARCILLA, R. *For the Love of Perfection – Richard Rorty and Liberal Education*. Nova Iorque: Routledge, 1995.

15 Em livros e artigos escritos por Ghiraldelli Jr. sobre Rorty, não se menciona o longo debate, de quase duas décadas, entre este pensador e Davidson, a respeito das conclusões deste último. O próprio Davidson, durante

O que Rorty faz, e que será visto adiante, é qualificar melhor de uma maneira pragmatista o que significa essa idéia de Davidson de julgar a partir de “custos e benefícios”.

### **RICHARD RORTY E O TEMA DA VERDADE**

Rorty está convencido de que Davidson está certo quando diz que o que temos em mãos para deliberarmos manter uma frase ou uma teoria como verdadeira, diante de alguma pressão em contrário, é o cálculo de custos e benefícios levando em conta a lógica, no caso, através de tudo que explicamos sobre a convenção-T. Todavia, para Rorty, isso não é tudo é um mínimo.

Ou seja, para Rorty, não temos a que recorrer, em um patamar mínimo de possibilidades de justificação, senão à nossa capacidade de dizer: convém manter essa declaração e/ou teoria porque no jogo de prós e contras me sinto confortável na medida em que a manutenção dela(s) não me afoga em contradições insuportáveis mais do que se eu assumisse abandoná-la(s). Mas isso em um *patamar mínimo*, e isso não é, ao contrário do que à primeira vista possa parecer, uma teoria coerentista da verdade, mas sim o aperfeiçoamento pragmatista de uma tal postura coerentista. Por que?

Porque Rorty vê o cálculo de custos e benefícios como tendo de ser ponderado *a partir do que ele nos capacita fazer*. Essa linha de argumentação está naquele que talvez seja o principal texto de Rorty, “The contingency of language”, de meados dos anos 80, publicado em periódicos e depois incorporado ao *Contingency, Irony, and Solidarity*. Inspirado em Dewey e em alguns aforismos de Wittgenstein, Rorty argumenta que devemos tratar os vocabulários alternativos (ou seja, as novas teorias, os vocabulários não oficiais, as linguagens emergentes, as sentenças que muitos falam e repetem mas parecem não ter sentido etc.) como instrumentos alternativos, e não como peças de um grande quebra-cabeça. Se nos fixamos nessa segunda posição, diz Rorty, a de que existe a Linguagem, isto é, um grande quebra-cabeça, e que tudo que for novo, sem sentido, não oficial etc., é apenas uma peça desse grande quebra-cabeça, então estamos pensando na linguagem como Linguagem mesmo (com “L” e não com “l”), ou seja, como um todo fixo que abriga, em algum lugar de seu corpo, um espaço já dado *a priori*, o qual espera aquela peça que falta. Assim, a linguagem seria Linguagem: um espaço lógico pré-determinado (ainda que pré-determinado por...ninguém!) na espera da peça certa para o lugar certo a Linguagem, ao contrário da linguagem, não admitiria, no limite, a contingência. A Linguagem seria uma super linguagem que *a priori* condenaria o que é novo apenas a uma situação de “novo porque não vimos o seu lugar no quebra-cabeça, mas realmente não novo porque logo acharemos onde ele se encaixa”. Assim sendo, teríamos história de um lado como o reino do contingente e linguagem de outro como o reino lógico-imutável<sup>16</sup>.

algum tempo, viu sua teoria da verdade como uma teoria coerentista que favorecia, em outros termos, um certo aspecto da teoria da correspondência. Mais tarde, Davidson foi convencido por vários artigos de Rorty de que, se ele, Davidson, não era de todo um pragmatista, ele certamente não seria nem um coerentista nem um correspondentista. O leitor pode ver uma das últimas réplicas de Davidson a Rorty em: Hahn, L. E. (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Southern Illinois University at Carbonalle, 1999. O leitor pode ver mais sobre teoria da verdade, de um modo simples, em: Ghirdelli Jr., P. *Richard Rorty – a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999; Ghirdelli Jr., P. *O que é Filosofia da Educação?* Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

16 Cf. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Pres, 1989.

Rorty diz que tratar os vocabulários alternativos como peças de um quebra-cabeça é assumir que todos os vocabulários são dispensáveis, ou seja, que podem ser reduzidos a outros vocabulários, ou que são capazes de serem unidos com todos os outros vocabulários em um grande e unificado super vocabulário. O inconveniente de assumirmos tal posição é que ela nos leva de volta à situação pré-Davidson e mesmo pré-Quine. Ela coloca de volta os dualismos com os quais estávamos em dificuldades quando assumíamos as posições da metafísica ou mesmo as posições dos inimigos da metafísica como os filósofos do Círculo de Viena. Se pensarmos nos termos do dualismo metafísico, ou nos termos dos “empiristas” ou “positivistas lógicos”, estamos diante de perguntas que, para Rorty, são péssimas, pois irrespondíveis e... inúteis. Perguntas do tipo: “qual o lugar da consciência em um mundo de moléculas?”; “as cores são mais dependentes da mente do que os pesos?”. Essas perguntas, como sabemos e como Rorty nos força lembrar, são perguntas de ordem epistemológica que, uma vez respondidas pela metafísica ou pelos “positivistas lógicos”, seja a resposta aceita ou não por nós, nos leva a uma consequência que, para Rorty, não é só insustentável, é também nociva na medida em que favorece a hierarquização do conhecimento, a hierarquização das frases. Ou seja, o conhecimento, as frases, teriam sua importância segundo uma classificação epistemológica desse tipo: as mais importantes seriam as que estivessem mais próximas da “Realidade Como Ela É”. Isso nos leva de volta ao problema de esquema e conteúdo, diz Rorty, e isso acaba por nublar uma solução melhor e sustentável a solução pragmatista ampliada, como veremos a seguir.

Três artigos de Rorty, aqui, são os mais importantes para esse assunto. Eles preenchem uma década, de meados dos anos 80 a meados dos anos 90. Eles estão agora nos *Philosophical Papers I e III* de Rorty. São eles: “Pragmatism, Davidson and truth” (1986), “Charles Taylor on truth” (1984) e “Is truth a goal or inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright” (1995).

Para Rorty, calcular os custos e benefícios para mantermos uma sentença ou uma teoria como verdadeiras, diante da pressão por abandoná-la, é uma questão semântica, mas não só, é uma questão pragmática na medida em que resolvemos isso tomando o *uso* das sentenças e teorias. Esse uso pode ser posto em uma tipologia não exaustiva do comportamento do “bípede sem penas”, que é, em boa medida, um comportamento lingüístico. Não se trata de termos uma nova teoria da verdade, no sentido tradicional do termo, nem mesmo em um sentido pragmatista tradicional. É sim, uma tipologia de caráter contingente, com a qual podemos melhorar nossa previsibilidade com respeito aos acontecimentos, sabendo mais ou menos o que ocorre quando estamos usando a palavra verdadeiro. Para Rorty, isso é saber *que é a verdade*. Ou melhor dizendo: isso é trocar uma má pergunta “o que é a verdade?” por uma boa pergunta: “que usos fazemos das palavras verdade e verdadeiro?”.<sup>17</sup> A tipologia está abaixo<sup>18</sup>.

17 Rorty vê a teoria de Davidson sobre a verdade como sendo apenas isso, uma mudança de paradigma que faz com que o filósofo atue como o lingüista de campo em um trabalho empírico de elaboração de um dicionário para uma conjunto de ruídos e sinais (que ele batiza como língua) emitidos por um nativo.

18 Cf. Rorty, R. *Pragmatism, Davidson and Truth. Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 127-8.

1. Podemos usar o termo verdadeiro como um termo de endosso, de elogio. Quando aprovamos algo podemos dizer “certo!”, “correto!”, “vá em frente”, “verdade”, “sim, isso é verdadeiro”, “é verdadeiro, eu endosso” e assim por diante.
2. Podemos usar o termo verdadeiro em situações descitacionais. Usando aspas, portanto indicando uma citação, proferimos a seguinte frase: “a úlcera é provocada por um vírus”. Isto porque queremos expressar a teoria que diz que a úlcera estomacal não é só provocada por causas nervosas, mas ela teria como causa real um agente físico. Se queremos proferir tal sentença sem no entanto endossá-la, mas ao mesmo tempo não usá-la como uma citação, então podemos descitar e ao mesmo tempo utilizar a palavra verdadeiro ou verdade. Assim: é verdadeiro para certos médicos que a úlcera tem causa virótica. Descitamos, mas para para tal tivemos de fazer uso do termo “verdadeiro”; o mesmo ocorreria para a palavra “verdade”, se a formulação fosse um pouco diferente: novos médicos dizem que é verdade que a úlcera é completamente um caso provocado pelos vírus Z.
3. Usamos “verdadeiro ou ”não-verdadeiro” para atrair cuidados, dúvidas, precaução. Quando dizemos coisas do tipo: “sua tese de que o Presidente da República não rouba é justificável, mas não é verdadeira”. Ou ainda, a “justificação de tal tese está completamente falha, no entanto a tese é verdadeira”. E mais: “isto está completamente justificado, porém não contém a verdade”.

O primeiro tipo de uso do termo “verdadeiro” é completamente percebido por William James, no início da literatura filosófica pragmatista. O segundo uso está, entre outros, nos trabalhos de Davidson. O terceiro uso carrega um complicador, que veremos em seguida. Tal complicador motiva soluções pragmatistas que fazem John Dewey, Hilary Putnam e Jurgen Habermas se tornarem parecidos. Mas não é a solução de nenhum desses três filósofos que Rorty adota para escapar do complicador. Pelo contrário, é exatamente aqui que surge sua divergência com o velho pragmatismo (de Peirce, mas mesmo de Dewey, de quem ele se diz discípulo) e o novo pragmatismo (de Putnam e Habermas, por exemplo).

Para entendermos melhor essas divergências no interior do campo pragmatista, ou neopragmatista, tomaremos como exemplo a polêmica entre Rorty e Habermas a respeito do deflacionismo.

Deflacionismo é uma palavra usada para qualificar, em geral, o trabalho executado pela teorias da verdade minimalistas. Ou seja, teorias entre as quais nós, de certo modo, poderíamos dizer que se encaixa a tipologia acima posta por Rorty do uso dos termos “verdade” e “verdadeiro”. Essa tipologia ou, se quisermos falar de modo convencional, essa teoria da verdade, provoca uma desinflação em relação a que? Em relação às teorias de caráter epistemológico e/ou metafísico (ou mesmo algumas de caráter semântico) que procuram responder a pergunta “o que é a verdade?” com respostas substantivas, isto é, respostas que explicariam a natureza da verdade, a essência da verdade e, com isso em mãos, estabeleceriam o tipo de trabalho filosófico fundacionista. Ou seja, o trabalho filosófico em que, encontrando um porto seguro a natureza *final* da verdade, dispõe toda a cultura sobre esse pilar básico sob o qual não existiria qualquer outro pilar. Essas teorias, então, inflacionam a verdade; elas preenchem as respostas à pergunta “o que é a verdade?” e estão acopladas a critérios de verdade únicos e, finalmente, imutáveis. Sendo assim, elas acreditam que explicam substantivamente a verdade. Tipologias como as de Rorty, ao deixarem de lado a pergunta “o que é a verdade?”, substituindo-a pela pergunta “quais são os usos de verdadeiro que conhecemos no momento e dentro dessa linguagem L determinada?”, apenas forne-

cem uma maneira de lidarmos com o comportamento do “bípede sem penas”, o comportamento lingüístico, talvez um de seus comportamentos mais interessantes. Nesse sentido, uma tal *teoria* é deflacionista.

A crítica de Habermas a Rorty<sup>19</sup> é que o terceiro uso exibido na tipologia de Rorty mostraria a impossibilidade da desinflação, pois o terceiro uso revelaria uma impossibilidade, no nosso cotidiano, na linguagem comum, de sairmos de dentro de um campo inflacionado epistemologicamente. Vejamos.

Usamos “verdadeiro” ou “não-verdadeiro” para atrair cuidados, dúvidas, precaução, diz Rorty. Isso ocorre - não custa repetir o item 3 acima - quando dizemos coisas do tipo: “sua tese de que o Presidente da República não rouba é justificável, mas não é verdadeira”. Ou ainda, a “justificação de tal tese está completamente falha, no entanto a tese é verdadeira”. E mais: “isto está completamente justificado, porém não contém a verdade”. Diante disso, Habermas objeta: esse terceiro uso da palavra verdadeiro, é fácil ver, tem um complicador. O uso de “verdadeiro” para prevenir, que é este terceiro uso, parece reinflacionar a verdade, e não deflacioná-la. Pois alguém sempre pode dizer: “você conseguiu avisar a pessoa do que você quis avisar porque tal pessoa sabe que, substancialmente, ‘verdadeiro’ é completamente diferente de ‘bem justificado’, ou seja, ‘bem justificado’ é ‘bem justificado’ e ‘verdadeiro’ é ‘correspondente à realidade’”.

Reapareceria aí, então, o sentido realista e correspondentista da noção de verdade (o sentido que se encaixaria na epistemologia, na metafísica ou em uma semântica de caráter fundacionista). Esta é, exatamente, a tese de Jürgen Habermas contra todo e qualquer deflacionismo sem limites.

Ele diz: há um limite de separação entre justificado e verdadeiro; e essa separação não é uma separação meramente utilitária, como o neopragmatismo quer. Justificado é justificado, verdadeiro é verdadeiro, diz Habermas. Verdadeiro e justificado não seriam fases de um mesmo espectro.

Habermas está convencido de que toda e qualquer prática lingüística, todo e qualquer comportamento de falantes, institui por si mesmo um campo de entendimento *antes* de estabelecer qualquer outro tipo de campo, seja ele de poder, de persuasão etc. Este campo *prévio* de entendimento foi vislumbrado pela velha Escola de Frankfurt, de Adorno e Horkheimer, ainda que, em seus escritos, isto tudo estivesse bastante confuso. Mas em Habermas a idéia se torna clara. A idéia principal é basicamente esta: se digo para você “feche a porta!”, e esta é uma frase de mando, *antes* dela se exercer como frase de mando ela precisa ser entendida, para que *depois* ela possa realmente ser uma frase de mando. Assim, o que Habermas diz é: existindo uma comunidade lingüística qualquer, também existe filosoficamente, ao seu lado, uma comunidade lingüística ideal. Nela não há restrições de qualquer ordem ao entendimento da linguagem; todos dessa comunidade ideal se entendem intelectualmente e só fazem isto. Assim, ao lado do campo empírico e histórico, há um campo -pragmático universal?, pragmático ideal?-, que funcionaria como ponto arquimediano e, sendo assim, como um lugar que, pela sua própria existência, que é a condição da existência de uma linguagem (um campo efetivamente e intelectualmente comunicativo), “verdadeiro” se distinguiria claramente do que é “bem justificado”. Este campo pode ser visto através

19 Cf. Ghiraldelli Jr., P. *Richard Rorty - a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999.

de abstrações conscientes das condições naturais e históricas de uma comunidade de falantes, e nesse sentido seria um campo genuinamente filosófico. Assim, uma vez elaborado dentro dos parâmetros de uma teoria filosófica, ele seria um tribunal possível para a garantia de toda e qualquer assertiva.

Rorty, por sua vez, acredita que o verdadeiro, ao opor-se ao justificado, o faz em um sentido de aviso somente, nada mais. Justificado não é completamente diferente de verdadeiro, para Rorty. Justificação, diz ele, é uma prática histórica e mundana; é pouco plausível que o termo “verdadeiro”, ao contrário de qualquer prática de justificação, possa se distinguir utilmente de uma sentença por obra de sua existência ou garantia em um campo universal, de caráter pragmático (o que seria, digamos, a tese Apel-Habermas). *Aprova* que Rorty oferece da não diferença em espécie entre “justificado” e “verdadeiro” caminha em um sentido específico do raciocínio pragmático. Ele pergunta: quando queremos saber a verdade de uma proposição, sentença, frase ou idéia ou teoria, temos outra coisa a fazer do que procurarmos justificações, ouvirmos justificações? E ele continua: se a resposta para esta minha pergunta é um sonoro “não!”, então porque diríamos que verdade e justificação diferem não por graus, mas por qualquer outra coisa? Por que insistiríamos em enxergar um campo universal, ainda que pragmático universal? E Rorty continua, agora em um tom nietzschiano: fazemos isso (ou seja, o que Habermas faz) porque temos saudades do tempo que vivíamos tranquilos com a noção religiosa de verdade, antes do Iluminismo, ou então com a noção metafísica posta pelo próprio Iluminismo. Gostaríamos mesmo não da verdade, como a semântica utilitarista nos apresenta, mas da Verdade, como a religião e a metafísica nos prometeram.

Se Rorty assume que não podemos levar a sério uma distinção rígida, em espécie, entre “justificado” e “verdadeiro”, significa então que, no limite, temos vários graus, *apenas*, de “justificado”. “Verdadeiro”, então, deixa de ter uma conotação representacional e correspondentista. Isto é, nos termos filosóficos neopragmatistas, Rorty está dizendo que é desnecessário, e mesmo nocivo pois nos leva a posições insustentáveis considerar que “verdadeiro” é algo lingüístico que está ligando representacionalmente um X, também lingüístico, a um Y não lingüístico. O que Rorty entende por “mundo”, então, se resume única e exclusivamente a justificações e causas, sendo que justificações são perfeitamente cabíveis dentro do item causas, dado que uma declaração ou sentença é mais uma causa em um encadeamento causal. Assim, o mundo natural e histórico de Rorty é holisticamente construído. Ele explica claramente isso no exemplo abaixo. Ele diz:

Tomemos dinossauros. A partir do momento que você descreve alguma coisa como um dinossauro, sua cor de pele e sua vida sexual são causalmente independentes da sua descrição. Mas antes de você descrever esse algo como um dinossauro, ou como qualquer outra coisa, não há nenhum sentido na afirmação de que “ele está lá fora”, tendo propriedades. *O que está lá fora?* A coisa-em-si? O mundo? Conte-nos mais. Descreva-o em mais detalhes. Uma vez que você assim o faz, então nós podemos dizer que as características de ser ovíparo é causalmente independente de nossa descrição dela, enquanto que a característica de ser um animal cuja existência foi aceita não faz muito tempo, não é independente da descrição. Isso não é uma distinção entre características “intrínsecas” e características “meramente relacionais” de dinossauros. É apenas uma distinção entre suas relações-

causais-sob-uma-descrição considerando uma coisa (oyos) e suas relações-causais-sob-uma-descrição considerando outra coisa (nós)<sup>20</sup>

O trecho acima é extremamente importante. Valeria a pena lê-lo várias vezes. Ele articula a concepção de verdade do neopragmatismo de Rorty ao seu holismo, ao seu naturalismo historicista. Ou seja: ele dispensa a dualidade extrínseco-relacional *versus* intrínseco-não relacional; dualidade esta que permanece nas abordagens metafísicas e, de certo modo, na dos positivistas lógicos e, como vimos, até mesmo, de uma forma mais branda, em Quine. O naturalismo, ou holismo, ou ainda, o contextualismo de Rorty, como em Davidson, elimina relações representacionais e fica só com relações causais, de modo que, digamos, o *universo* pode ser compreendido sem que tenhamos o problema insolúvel, para Rorty de termos de encontrar o velho elo de ligação entre o lingüístico e o não lingüístico; o velho problema de termos de encontrar o que engata as “palavras” no “mundo”.

### A FILOSOFIA POLÍTICA DE RORTY

Política se faz, no contexto desta perspectiva filosófica, recontando histórias, redescovendo a vida de acordo com os moldes que emergem de uma utopia. No caso de Rorty, trata-se da utopia (vaga) segundo a qual o sofrimento pode e deve ser combatido pelo aprofundamento da democracia liberal.

Em diversos artigos de polêmica política e, de modo especial, no recente *Para realizar a América*<sup>21</sup>, a dimensão conversacional em que Rorty centra sua filosofia política só ganha sentido contra o pano de fundo da filosofia da linguagem que nos esforçamos para pintar nas seções acima.

Nesta polêmica que reitera o *contingente* como elemento primordial da ação política, em detrimento de toda tentativa de domar o futuro a partir das certezas que a teoria supostamente escavaria no passado, um dos contrapontos mais freqüentemente traçados por Rorty é com relação a Marx. E talvez possamos aqui, até pela insistência com que Marx aparece nos comentários de Rorty, tomar o marxismo como pólo de comparação para apresentar alguns traços da filosofia e da utopia política de Rorty, a partir de seu antifundacionismo.

Diferentemente do liberalismo derivado do jus naturalismo iluminista, o holismo de Rorty dispensa o fundacionismo. Assim, ele liberta as posições liberais e de esquerda de qualquer *philosophical foundation*, isto é, de qualquer teoria que venha dizer que devemos ser liberais (liberais aqui no sentido norte-americano da palavra, isto é, não conservadores) porque esta é a Verdade de nossa constituição como humanos ou esta é a Verdade da nossa constituição como seres comunitários, a Verdade da sociedade que nos faz humanos.

Em outras palavras: não *temos* de ser liberais; não *temos* de ser conservadores. Sermos apenas aquilo que conseguirmos ser a partir das nossas descrições do mundo e de nós mesmos. Dispensamos a noção de Verdade e de “A Realidade Como Ela É”, e adotamos a idéia de que o que temos na mão é a nossa linguagem para contar histórias capazes de, com

20 Rorty, R. “Charles Taylor on Truth”. *Truth and Progress*. Philosophical Papers III. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

21 Rorty, R. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Hening. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.



sorte, convencer as pessoas de que ser liberal é melhor mais útil para elas do que ser conservador ou reacionário. Isso não é pouco. Aliás, filosoficamente falando, é muito. Rorty quer nos deixar imunes diante de teorias que, contra a idéia de que devemos ser liberais porque isso satisfaz nossa *real condição humana* a Verdade sobre nós, colocam que devemos ser conservadores porque assim estaremos de acordo com a *real condição humana*, e vice versa. Ou seja, Rorty acredita, então, que escapamos da condição rousseauista, de que somos bons “por natureza”, e escapamos também da condição atribuída por Sade, de que a própria “natureza” é destruidora. Não tendo mais nenhuma noção de natureza de caráter essencialista, finalmente podemos usar nosso comportamento lingüístico livremente. O filósofo político liberal está livre para argumentar pelo liberalismo sem pagar o preço de ter de encontrar *philosophical foundation* que garanta que ele está certo, e Hitler e Stalin estão errados. Ele pode, simplesmente, começar a contar histórias capazes de mostrar o quanto nós mesmos nos prejudicamos quando optamos por seguir gente como Hitler ou Stalin.

Ao deflacionar a verdade (adotando não uma teoria da verdade, mas simplesmente uma tipologia de usos da “verdade” e de “verdadeiro”) e ao tratar o universo como um conjunto de relações sem hierarquias prévias (um universo onde só há relações do tipo das relações causais, sem a dualidade entre relações que *representam o mundo* e relações que *causam coisas no mundo*), o filósofo *finalmente* permite ao filósofo político deixar de lado o cansativo trabalho de fundamentar metafísica ou epistemologicamente sua crença, permitindo que ele venha a gastar sua energia na busca de mudar seu comportamento lingüístico, contagiando outros de modo que eles também mudem seu comportamento lingüístico. Assim, se Marx quer que os filósofos deixem de interpretar o mundo para mudá-lo, Rorty entende que devemos mudar o mundo interpretando-o constante e renovadamente.

Marx, sobretudo pelas conseqüências políticas de seu pensamento, é a mais importante referência moderna quando se pensa no estabelecimento de correlações entre a filosofia social e a prática política. Como se sabe, é a teoria da história marxiana que fundamenta a teoria da revolução proletária e serve de fonte de legitimação intelectual e moral da utopia comunista. De outra parte, o antiteoricismo de Rorty, tal como expresso em seus textos de intervenção política, não poderia poupar o marxismo da crítica a esta precedência lógica da teoria sobre a ação política. Pois Rorty vê neste tipo de invocação da “teoria”, como assinalamos acima, a ação intelectual pela qual o filósofo se coloca em posição de ter acesso à essência do real. Algo como a Teoria, “com T maiúsculo”, de que fala Althusser. Critica o teorismo, portanto, em sua faceta metafísica, que pressupõe, *grosso modo*, que “verdadeiro” é sinônimo de “correspondente ao real” etc, e que o real (e portanto a verdade) não é acessível senão pela mediação da teoria (e portanto da filosofia).

De um ponto de vista logocêntrico, uma vez que o real é posto sob o controle da teoria, esta se torna o fundamento e a chave da prática política, na medida em que só através dela é possível detectar a natureza última do processo social presente, prever os desdobramentos do conflito político e saber, afinal, a que destino ele está fadado. Assim procede Marx, aos olhos de Rorty.

No procedimento de Rorty, tal como ele próprio o descreve, não faz sentido crer que as instituições políticas de uma dada ordem social ou que o cimento moral responsável pela adesão da *demos* a esta institucionalidade – tanto a presentemente existente quanto a desejada para o futuro – devam pressupor uma teoria que as fundamente e justifique. Não é, por exemplo, a teoria democrática que fundamenta a democracia, e portanto a teoria democrática não é o caminho para a utopia da ampliação e do aprofundamento da democracia liberal. Este caminho, para Rorty, é diretamente acessível aos atores socio-políticos, à sua prática

interativa, à sua interação lingüística. E, sobretudo, não se prende a relações de determinação necessárias. Ele é basicamente *contingente*. A democracia liberal não necessita, pois, de uma justificativa filosófica.

Aqueles que compartilham do pragmatismo de Dewey”, escreve Rorty, “dirão que embora ela [a democracia] possa necessitar de articulação filosófica, ela não necessita de suporte filosófico. Segundo esse ponto de vista, os filósofos da democracia liberal podem desejar desenvolver uma teoria acerca do si próprio humano conveniente com as instituições que ele ou ela admira. Mas um tal filósofo não está com isso justificando essas instituições por referência a premissas mais fundamentais, mas o inverso: ele ou ela estão fixando primeiramente a política e costurando uma filosofia a seguir<sup>22</sup>.”

Deste ponto de vista, quando Rorty olha para o marxismo ele vê uma teoria do si próprio humano e da história, construída de modo *ad hoc* com a intenção de fundamentar uma utopia política. Para ele, Marx confunde dois objetos de naturezas distintas – o movimento social e político e o movimento filosófico – construindo entre eles uma relação de determinação arbitrária. Dois objetos, aliás, não apenas diferentes, mas assimétricos em importância. Rorty sustenta que há uma relativa insignificância dos movimentos filosóficos em comparação com os movimentos sociais e políticos. Para ele, misturar socialismo com materialismo dialético é misturar “algo grande” e que envolve esperanças para milhões de pessoas, como o socialismo, com “algo relativamente pequeno e restrito”, algo que não passa de um conjunto de respostas filosóficas a perguntas filosóficas, como o materialismo dialético.

Para o pragmatismo de Rorty, o equívoco teoricista, logocêntrico, deriva por sua vez de outro equívoco: o racionalismo. Salienta que a mistificação da vida cotidiana não terminou com a denúncia da mistificação teológica feita pela razão iluminista. Pelo contrário, ao substituir Deus pela Razão, o Iluminismo deu margem a um novo tipo de mistificação, o racionalismo, que iniciou então o processo de construção das leis naturais, sociais ou históricas que deveriam substituir as leis divinas. Homem preso à tradição cientificista derivada do Iluminismo, Marx estaria perpassado por este viés. A título de ilustração, basta lembrar aqui a passagem de *O Capital*, em que ele afirma que a diferença entre a melhor abelha e o pior arquiteto é a capacidade deste último de construir um objeto em sua própria mente, antes de torná-lo realidade, isto é, é a capacidade de raciocinar a respeito do que faz e do que fará. A desvinculação, que Rorty propõe-se a operar, entre a prática política e qualquer tentativa de fundamentá-la filosoficamente, de legitimá-la teoricamente, é para ele um esforço de continuidade do *desencantamento do mundo* iniciado com o advento da modernidade.

Em suma, pode-se dizer que, na cabeça de Rorty, a política de Marx é derivada de sua tentativa filosófica de demonstrar a necessidade objetiva de transformação da realidade social presente, algo acessível apenas pela “descoberta” das leis da história. Só daí resultaria uma comunidade moral superior àquela possível sob o capitalismo. Enquanto que, por outro lado, a política de Rorty, do modo como ele próprio a apresenta, é *pragmática*, prescindindo de fundamentação teórica, e é uma tentativa de estabelecer, comunicativamente, uma

comunidade moral melhor sob o próprio capitalismo. Ele propõe um aprofundamento da democracia e da justiça através da reinvenção institucional e da redescrição dos atores sociais e políticos.

Os fenômenos políticos contemporâneos que nos preocupam – a globalização, o aumento do *apartheid* social etc –, argumenta Rorty, para serem intelectualmente equacionados e politicamente enfrentados, não precisam ser olhados do ponto de vista de um determinado contexto teórico, não precisam de uma teoria dentro de cujo contexto se tornem inteligíveis.

Os contextos propiciados pelas teorias são ferramentas para efetuar mudança. As teorias que propiciam novos contextos vão ser avaliadas por sua eficiência em efetuar mudanças, não (como acreditam os logocentristas) por sua adequação a um objeto. Qualquer ferramenta é substituível tão logo uma ferramenta manejável, menos desajeitada e mais facilmente portátil é inventada<sup>23</sup>.

Justamente porque não há uma “essência humana” que faça todos os homens iguais (todos filhos de Deus, ou todos portadores de “razão”) é que uma sociedade democrática deve amparar-se no *pluralismo*, isto é, na convivência com a *diferença*. Os metafísicos, diz Rorty, perguntavam-se “*o que somos nós?*”, buscando saber o que é *intrinsecamente* humano e o que nos diferencia dos outros animais, ou seja, faziam uma questão meramente filosófica. Se desejamos, porém, criar uma comunidade melhor (mais democrática), devemos, segundo ele, nos perguntar “*quem somos nós?*”, buscando forjar identidades morais mais coerentes, ou seja, estamos formulando uma questão política.

Os atores políticos precisam, pois, ser redescritos no contexto da vida de um determinado país, num determinado tempo histórico. E é nesse sentido que Rorty critica o “multiculturalismo” norte-americano, que pretende enaltecer a cultura negra para impingir no negro um orgulho de sua raça que lhe permita enfrentar o preconceito. Para Rorty, o negro precisa antes sentir-se membro da comunidade nacional norte-americana, sentir-se tão importante quanto o branco na construção da nação. No mesmo sentido, prega que a memória da classe operária americana deve ser resgatada, para que os filhos e netos dos operários de outros tempos conheçam as lutas e privações pelas quais passaram seus ancestrais, e com isso sintam-se também participantes da construção da nação. O indivíduo, aqui, é observado sempre a partir de seu comportamento social, de seu agir, e não por *pura introspecção*. Desse modo, o sujeito político, na perspectiva de Rorty, pode ser visto como uma *rede de crenças e desejos*, como uma encruzilhada de inúmeras interações sociais, que são, elas próprias, as motivações das condutas individuais.

A redescrição do sujeito passa por dois movimentos. O primeiro, como vimos, é o de recontar as histórias nas quais os indivíduos estão inseridos, de modo que estes, percebendo-se como partícipes da construção de uma história coletiva pregressa, qualifiquem a si próprios como membros da comunidade moral presente, resultante dessa história. O segundo movimento, é a mudança do próprio vocabulário pelo qual são expressas as experiências vividas, individuais e coletivas, passadas e presentes. Já que as mudanças se dão por re-

23 Rorty, R. “A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx”, In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999, pp. 220-21.

lações conversacionais, isto é, por interação lingüística, mudar o modo pelo qual certas pessoas e situações são rotineiramente descritas - usando palavras com sentido diferenciado ou mesmo criando novas - pode ajudar a despir as diferenças sociais das cargas opressivas atuais, tais como preconceitos de raça e sexo, ou relações de opressão política e exploração econômica.

Em suma, esses dois movimentos - *recontar a própria história* (como indivíduo ou como coletividade) e *redescrever a si próprio* (também como indivíduo ou como coletividade), seja através de novas palavras ou da mudança de sentido das antigas -, movimentos que aliás confundem-se um com o outro, são cruciais na busca da utopia democrática. Cruciais porque, na perspectiva de Rorty, eles podem *ampliar o espaço lógico* (ou seja, ampliar o contexto no qual as perguntas e respostas às questões morais ocorrem) no seio do qual se dá o conflito entre opressor e oprimido e, assim, dotar o oprimido de novas possibilidades de superação da opressão, através da ampliação dos termos nos quais cada qual percebe a si próprio e aos outros como membros de uma mesma comunidade moral.

Isso seria, para Rorty, muito mais eficaz do que a revolução proletária. Vejamos dois exemplos.

Quando os movimento dos direitos civis e o movimento negro disseram “black is beautiful!”, eles não conseguiam explicar o que aquilo significava. Era impossível parafrasear aquilo. Qualquer tentativa de explicar a declaração se tornaria ridícula, soaria didatismo de péssimo gosto, e terminaria em nada. Mas a declaração era forte. Os conservadores tremiam diante dela. Outros conservadores tremiam menos e refletiam mais. Nem no passado, nem no presente, se sabe direito o que é “black is beautiful!”. O máximo que se pode fazer, diante de tal declaração, hoje, é contar a história de como ela mudou o mundo. Mas parafraseá-la, de modo que possamos dizer que ela é uma metáfora que tem tal e tal correspondente literal, seria ridículo, e, no fundo, impossível. “Black is beautiful!” é “black is beautiful!”, nada mais. Mas mudou o mundo. Ampliou direitos. Criou novos direitos jamais pensados antes em várias partes do mundo.

Hoje temos, por exemplo, “gay is good!”. O que é “gay is good!”? De novo, se alguém tentar parafrasear, não vai conseguir. “Gay is good!” faz tremer os conservadores. Mas alguns, diante desse ruído, desse som, começam a refletir. Nunca vamos saber o que é “gay is good!”, nem os gays nem os que não são gays saberão. Mas há direitos jamais sonhados antes que estamos criando a partir dessa metáfora que empurra uma mudança geral no comportamento lingüístico e, portanto, no comportamento sentimental e de deliberação moral. Tanto é que, em vários lugares, torna-se normal ter como símbolo do verdadeiro amor o amor gay, e ter como direito legal o casamento entre pessoas do mesmo sexo. E isto, em grande parte, porque “gay is good!”, embora jamais saibamos o que quer dizer “gay is good!”<sup>24</sup>. Para perceber a força disso, basta lembrar o filme *Philadelphia*, ou o mais recente *Boys don't cry*, nos quais nos vemos tomando o amor gay como o mais autêntico amor, que deveria ser selado por Deus.

Nem “método” nem “teoria”. As armas da filosofia política de Rorty são lingüísticas.

24 Cf. Ghiraldelli Jr., P. *O que você precisa saber em Filosofia da Educação e Teorias Educacionais*. Rio de Janeiro: DPA, 2000.