

# Richard Rorty e o mundo sem espelhos

Richard Rorty and the world without mirrors

Richard Rorty y el mundo sin espejos

Clóvis Da Rolt\*

Elbio Gerardo Silveira Ramos\*\*

## Resumo

Com este artigo, pretende-se abordar alguns aspectos da crítica epistemológica do filósofo norte-americano Richard Rorty. O foco exploratório desta breve reflexão pauta-se numa relação entre o conhecimento histórico e a criação de imagens universais de teor metafísico. Mediante alguns conceitos centrais do pensamento de Rorty, busca-se localizar zonas de tensão que propiciem a suspeita em torno de uma postura intelectual historicista para, a partir daí, comentar algumas contribuições da atitude hermenêutica frente à ciência e ao conhecimento contemporâneo.

*Palavras-chave:* Conhecimento. Epistemologia. Hermenêutica. Richard Rorty.

Um dos problemas centrais nas investigações de Richard Rorty surge da dependência do conhecimento à validação epistemológica. Desse modo, voltado para uma crítica à influência da epistemologia como veículo de fundamentação de todo o campo do conhecimento humano e também ao seu suposto triunfo sobre a cultura ocidental, Rorty tece uma profunda reflexão sobre o surgimento e a manutenção da epistemolo-

\* Licenciado em Artes Plásticas (UCS), mestre e doutor em Ciências Sociais (Unisinos). Professor Adjunto da Universidade Federal do Pampa – Campus Jaguarão.

\*\* Licenciado em Filosofia (Instituto de Professores Artigas – Uruguai), Especialista em Filosofia Política (UFPel) e Mestre em Educação (UFPel). Professor substituto da Universidade Federal do Pampa – Campus Jaguarão, professor do Instituto de Formação Docente de Melo (Uruguai) e professor do Liceu de Rio Branco (Uruguai).

Recebido em 25/06/2014 - Aprovado em 25/06/2014

<http://dx.doi.org/10.5335/hdtv.14n.2.4583>

gia como correlata às noções de “verificabilidade” e de “comensuração”, inscrevendo-a num quadro problematizador, por meio do qual o autor tenta propor alternativas para a concepção e o tratamento teórico relativo ao conhecimento contemporâneo.

De modo a situar algumas inquietações iniciais, convém lembrar que, no âmbito da concepção epistemológica moderna indutivista, toda ciência é objetiva e o conhecimento científico é confiável porque é o produto de uma prova experimental (CHALMERS, 1993, p. 23). Essa visão da ciência se populariza e passa a ter uma grande acolhida a partir de fins do Século 19 com o chamado movimento Neopositivista ou Filosofia Analítica. O epistemólogo Mario Bunge (1980, p. 165-167) pondera que esse caminho traçado pela epistemologia moderna acarreta sérias ameaças às ciências sociais por revelar ideologias sociopolíticas que apontam “o que é bom e o que é mal para a sociedade”. Isso significa que o marco ideológico do valor conduziria ao erro na investigação e na descrição dos fatos que devem submeter-se à rigorosidade da ciência, isso é, ao controle da teoria científica e às pautas do método científico. Sob essa perspectiva, fica evidente que existe uma comunidade científica que, a partir de um sistema epistemológico, determina a concepção e a atividade “correta” a ser seguida por qualquer investigador “realista” no campo da natureza ou da sociedade.

Vinculado à corrente neopragmática e influenciado pelas ideias de James, Peirce e, sobretudo Dewey, Rorty produz uma abordagem filosófica centrada especialmente numa crítica à formação de dualismos

(matéria/espírito, natural/cultural, real/aparente) manejados por uma relação entre as filosofias de Platão e Kant. Um movimento contrário às teses kantianas, segundo as quais o conhecimento deve, necessariamente, demandar uma teoria, é elaborado por Rorty com base na recusa de que a suposta racionalidade<sup>1</sup> do conhecimento é capaz de retirar “capas” cada vez mais profundas da realidade, revelando algo que estaria sempre numa relação de ocultamento em relação ao sujeito cognoscente. Para isso, convém ressaltar que Kant reclama em seu giro copernicano o papel ativo do sujeito na relação com o conhecimento. No pensamento gnoseológico anterior, seja pela via racionalista, pela via empirista, a atividade na relação sujeito-objeto esteve centrada no objeto e em suas qualidades ou características. Conforme sustentou Kant, todo o conhecimento se dá sobre a base da experiência, porém nem todo o processo de formação do conhecimento provém dela. A *matéria* do conhecimento provém das sensações; porém, as sensações constituem um caos sem as formas elaboradas pelo sujeito mediante suas funções ordenadoras ou sistematizadoras. Ainda que a realidade em si mesma – a realidade que Kant denomina “coisa em si” ou “númeno” – permaneça incognoscível tendo em vista que somente os fenômenos nos são acessíveis (ou seja, o real transformado pela intervenção do sujeito), o idealismo kantiano reconhece a independência do mundo exterior e, por conseguinte, a objetividade do conhecimento (KANT, 1934).

Ao abordar alguns aspectos do pensamento de Rorty, pretende-se trazer ao debate sobre a História alguns elementos epistemo-

lógicos, ou seja, elementos que configuram a História como produtora de um conhecimento respaldado por teorias. Assim, com Rorty, expõe-se um pouco da fragilidade que nor-teia o conhecimento (obviamente, o conhecimento histórico está aqui incluído) sempre que ele se propõe a criar imagens “exatas” acerca do objeto para o qual está voltado. O vínculo estável – ilusório, segundo Rorty – criado pela exatidão entre o conhecimento produzido pela mente humana e a “realidade” externa a ele, é representado, para os fins investigativos do autor, por um espelho, no qual o homem reflete a natureza à sua volta.

A tríade conhecimento-linguagem-filosofia é equacionada por Rorty de modo a buscar novas referências para o tratamento de problemas surgidos a partir daquilo que o autor considera um esgotamento do seu modo de operação moderno, ou seja, do seu modo de operação vinculado às filosofias de Descartes, Locke e Kant. Desse modo, reverenciando aqueles que consideram os três maiores filósofos do Século XX – Wittgenstein, Heidegger e Dewey<sup>2</sup> – Rorty chama a atenção para as três questões fundamentais que dão estrutura às suas concepções teóricas. Assim, em Dewey, mais do que uma transação entre sujeito e objeto, a justificação do conhecimento considerado válido é uma questão social, de fundo político, imersa em constrangimentos. Em Wittgenstein, a noção de que a linguagem é um instrumento e não um espelho informando-nos a não buscar condições “necessárias” para a representação linguística. E, por fim, em Heidegger, a filosofia convida-nos a uma abertura à estranheza, sem fazer do sujeito cognoscente uma fonte de verdades objetivamente necessárias (Rorty, 1988, p. 19).

O que tem a ver, afinal, a História e o conhecimento que dela resulta, com essa discussão? Ora, a História, sob vários aspectos, está profundamente relacionada à tríade analítica abordada por Rorty, e isso pode ser verificado por meio da forma discursiva com que os três conceitos foram manejados ao longo da modernidade: conhecimento como dissecação exaustiva, linguagem como representação fiel e filosofia como elevação valorativa. Rorty (1998, p. 104) busca minar as bases “tradicionais” em torno do pensamento moderno ao mostrar que sua intenção é dissolver a versão moderna do problema da razão, ou seja, “a noção de que existe um problema respeitante à possibilidade ou à extensão da representação exata que é objeto de cuidado por parte de uma disciplina chamada ‘epistemologia’”. Na medida em que julga obter sucesso, a proposta do autor consiste em “libertar-nos da noção do conhecimento humano como uma montagem de representações num Espelho da Natureza”.

Vinculada ao campo da prática historiográfica, a abordagem de Rorty pode ser uma ferramenta capaz de questionar o valor do relato histórico quando ele se apresenta com pretensões universais. A crise em relação à validade do discurso universalista da História abre caminhos para que se pense em diversos elementos que se mantiveram amordaçados sob sua custódia, sem que pudessem revelar possibilidades de leitura também válidas. Na sua esteira, a História, no âmbito da modernidade, levou consigo o desprezo pelas diferenças, a inabilidade em teorizar sobre a diversidade humana em todas as suas dimensões, a carência de alternativas teóricas em relação à suposta unidade do relato histórico-social (meta-histórico)

e, de forma especial, o poder de legitimar a “verdade” mediante “fatos” neutralizados pela ação da autoridade e de diversas formas de elitismo. Essa compreensão da História vem perdendo seu domínio no mundo atual. No seu lugar, o clarão aberto pelas infundáveis formas de narração do mundo lança-se como um novo desafio.<sup>3</sup>

No âmbito da modernidade, a cultura ocidental alimentou continuamente a premissa de que a História estava presente tanto nos mínimos fragmentos de inteligibilidade como também nas grandes epopeias culturais. Buscava-se, por meio da História, a construção de uma unidade sociotemporal que pudesse ser acessada como herança legítima, organizada a partir dos dados objetivos<sup>4</sup> do mundo vivido sob a ótica da evolução e do progresso. Nesse contexto, a objetividade da História foi sendo abordada como um atributo intrínseco à prática do historiador, sem maiores considerações sobre a sua real possibilidade de aplicação ou mesmo de verificação. Porém, essa situação não foi sempre unânime, já que o pensamento filosófico em torno da objetividade da História avolumou-se paralelamente à própria evolução da História como campo do saber.

Um pensador como Charles Beard (apud DRAY, 1964, p. 37), em princípios do Século 20, dirá que a História não é objetiva porque um historiador não pode “observar” um objeto como o químico pode observar o dele; porque a documentação acerca do passado é fragmentária; porque, a partir deste “registro parcial” ele deve ainda selecionar; porque ele deve “acomodar” o material ao relatar os resultados; porque, ao utilizar conceitos de organização, ele impõe ao passado uma “estrutura” que esse realmente nunca

teve; porque os acontecimentos que o interessam envolvem “considerações éticas e estéticas”; porque nenhum historiador, em caso algum, pode desempenhar sua tarefa com espírito neutro.

A ideia de uma História absoluta, constituída à margem de um exame profundo acerca da diversidade humana – presente nas suas muitas expressões e manifestações simbólicas e materiais –, atuou de forma incisiva na constituição da modernidade.<sup>5</sup> Esse aspecto tem sido, talvez, um dos mais explorados por parte das teorias alinhadas à pós-modernidade, já que a desconfiança em relação ao poder aglutinador da História abriu caminho para se pensar de que forma a relatividade das posições (geográficas, culturais, identitárias) ocupadas por diversos grupos sociais interagem com o sistema mundial. Wesseling (1992, p. 109) pondera que, no século 19, a abordagem europeia da História estava impregnada de sentimentos de superioridade, sobretudo em relação à África, considerada, então, um continente a-histórico. Segundo explica o autor, a mais famosa formulação dessa visão unidimensional pode ser encontrada nos escritos de Hegel, reunidos sob o título de *Filosofia da História*. Nessa obra, Hegel escreve:

Neste ponto deixemos a África, para não mais a mencionarmos. Pois ela não é parte histórica do Mundo; não tem movimento ou desenvolvimento para mostrar... O que compreendemos apropriadamente por África é o Espírito Não-Histórico, Subdesenvolvido, ainda envolvido nas condições da simples natureza, que só tem de ser apresentada aqui como situada no limiar da história do Mundo (HEGEL apud WESSELING, 1992, p. 109).

A centralidade dos valores ligados à História como espaço de materialização da verdade e recurso à criação de modelos; à tradição como garantia da continuidade dos discursos referentes a processos culturais estáveis; e à razão como fonte de distinção humana e principal mecanismo de articulação de poderes, constituirá a principal fonte de onde emergirão novas posições teóricas e combativas em relação à modernidade, como no caso de Rorty.<sup>6</sup> A modernidade, fortemente conduzida pelos imperativos da razão e da objetividade, construiu-se com base na ideia de que a evidência que se podia extrair de um fenômeno mediante provas e corroborações metodologicamente conduzidas, era a certeza de seu caráter acabado, livre de contradições e impermeável às impurezas de qualquer outra forma de leitura que ousasse profanar os templos da ciência, nos quais a História ocupava o púlpito. Esse contexto não esteve livre de contradições e combates, manejados por diversos pensadores e por suas concepções sobre a potência da História – como veículo centralizador da própria inteligibilidade do mundo e como condição *sine qua non* para acessar o real mediante uma consciência receptora do grande relato que comportava um sentido coeso para a existência social. Sobre esse aspecto, com a devida atenção aos contrastes que a temática demanda, pode-se citar as figuras de Hegel, Comte e Marx, cujas formulações teóricas concedem grande credibilidade à História, no sentido de descrevê-la como a área de confronto e o eixo aglutinador de outras temáticas, ou mesmo como instância de validação de “argumentos e teses fundamentais”, expressão com a qual se sugere a

íntima relação entre História e Metafísica, relação evidentemente detentora de um sentido metassocial.

Rorty não está sozinho na sua tarefa de propor uma revisão em conceitos que, ao longo da modernidade, foram centrais para a garantia do triunfo da ciência – e mesmo da filosofia – como saberes desacoplados de uma totalidade de fenômenos e relações por elas julgados em sua pertinência, validade, relevância cultural e influência histórica. Uma suposta “prepotência” na ocupação de um terreno com maiores dimensões no campo da evolução das ideias é o que Rorty pretende delatar em relação ao modo de operação da epistemologia baseada em valores tradicionais e, com ele, pensadores vinculados a outras filiações intelectuais poderiam agregar pontos de vista bastante semelhantes, como Feyerabend, Gadamer e Morin.

Em diversos momentos de seus textos, mediante distintos graus de ênfase, rigor descritivo e teor exploratório, Rorty refere-se à epistemologia como uma incansável busca pela certeza, uma obcecada perseguição rumo ao rigor e uma tentativa de constituí-la como uma espécie de tribunal da razão. É contra essas caracterizações que o filósofo norte-americano desenvolve seu projeto filosófico, especialmente tendo como referência central de sua proposta uma profunda crítica à “verdade como correspondência” e ao conhecimento como “exatidão das representações”.

Rorty propõe o abandono da epistemologia como elemento integrador entre ciência e vida, ou seja, como instância de ligação entre conhecimento teórica e metodologicamente orientado e experiência prática sobre

o mundo. Uma das críticas principais do autor também se vincula à noção de “conhecimento como fundamento”, isso é, o autor revisita alguns aspectos da construção filosófica moderna para contestar a instituição da “mente” por Descartes, da “experiência” por Locke e da “fundamentação teórica” por Kant. Para Rorty, tais aspectos são profundamente responsáveis pela instituição da epistemologia como uma esfera da justificação e da certeza, a qual tocaria metafisicamente os objetos científicos dotando-lhes de uma condição privilegiada em relação ao restante do mundo dos fenômenos não validados por ela. “A noção dominante de epistemologia”, declara Rorty (1988, p. 248),

[...] é que para sermos racionais, para sermos completamente humanos, para fazermos o que devemos, precisamos ser capazes de arranjar um acordo com outros seres humanos. Construir uma epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros. A assunção de que se pode construir uma epistemologia é a assunção de que um tal terreno comum existe.

Parece haver, na concepção de Rorty, uma proximidade com o pensamento “insular” de Foucault, notadamente marcado por uma ideia de que os acordos “epistemológicos” não são macroabrangentes visto que sua extensão está condicionada por potências linguísticas que variam conforme variam as ambiências culturais da linguagem. E, pelo menos desde Lévi-Strauss, sabe-se que a linguagem serve tanto à ampliação da extensão de significados possíveis sobre o mundo, como também à sua redução. Os impactos das concepções de Rorty sobre noções como História, sociedade e cultura pas-

sam a ser desestabilizadores se entendermos que tais noções não estão ligadas temporalmente por conexões epistemologicamente racionais, que nos afirmem que o conhecimento humano que elas ajudam a moldar (e que é moldado por elas) deve sempre voltar-se à busca por um quadro neutro, à formulação de uma matriz disciplinar comum a qualquer discurso e, por fim, à constituição de regras que nos digam como é que se pode alcançar acordos racionais que legitimem o conhecimento.

Ao avaliar os impactos da ênfase na noção de que o conhecimento depende, necessariamente, de uma teoria que contemple a relação corpo-mente – mediante um quadro epistemológico construído à margem dos processos histórico-evolutivos e das modificações estruturais operadas pela dinâmica da cultura – Rorty tenta promover um amplo debate sobre duas das questões centrais da epistemologia frente a um cenário moderno: as noções de “fundamento” e “essência.” Propondo uma reflexão crítica contra o legado moderno, que teria sido marcado pela ideia de que o ser humano possui uma “essência vítrea” capaz de espelhar tudo à sua volta por meio da produção de equivalências, Rorty quer colocar em xeque a validade desse modelo operativo, alegando que uma teoria do conhecimento deixa de ser pertinente quando deixamos de lado a noção de que o ser humano tem uma essência ou um núcleo que pode ser referido, descrito ou mesmo “espelhado” por uma teoria do conhecimento que se coloca numa posição acima daquilo que ela mesma justifica. Assim, segundo Rorty (1992, p. 27),

[...] a tentação de procurar critérios constitui uma classe dentro da tentação mais geral de pensar que o mundo ou o eu do homem possuem uma natureza intrínseca, uma essência, isto é, resulta da tentação de privilegiar algumas das várias linguagens com que habitualmente descrevemos o mundo ou nos descrevemos a nós próprios.

Para galgar terreno em sua argumentação, Rorty volta-se contra um dos principais pensadores modernos (Kant), responsável, segundo o autor, por elevar a teoria do conhecimento de um nível empírico para um nível “a priori” e, com isso, fazer da epistemologia um tribunal da razão e da filosofia uma disciplina de validação de outras áreas que sempre carecerão de um “fundamento”. Não obstante o fato de que cada área do conhecimento humano produz os atores envolvidos na sua manutenção e o no seu diálogo com outras áreas, é comum atribuir à filosofia o papel de juiz das pretensões alheias, como se ela – e somente ela – pudesse delimitar as fronteiras de atuação de cada forma de conhecimento, todas elas objetivamente mapeadas em seus fundamentos e racionalmente inscritas no terreno de suas possibilidades.

Nesse contexto, segundo Rorty (1988, p. 114), são três as principais contribuições de Kant, que “colocou a filosofia no caminho seguro de uma ciência” e “ajudou a filosofia-enquanto-epistemologia a tornar-se autoconsciente e autoconfiante.” 1<sup>a</sup>) Identificou como tema central da epistemologia as relações entre dois gêneros de representações igualmente reais, mas irreduzivelmente distintos, conceitos e intuições; 2<sup>a</sup>) Ligou a epistemologia à moralidade de modo a fundamentar essa em algo menos controverso e

mais científico. Com Kant a epistemologia assume o papel metafísico que garante o pressuposto da moralidade; 3<sup>a</sup>) Possibilitou que a epistemologia fosse concebida como uma ciência fundamental, capaz de descobrir as características formais de qualquer área da vida humana (RORTY, 1998, p. 114-115).

A ênfase antirrepresentacional que Rorty coloca em sua crítica sobre a formação de uma teoria do conhecimento capaz de erigir as estruturas necessárias dos objetos científicos em busca de sua “verdade” tem raízes profundas no desdobramento do pensamento ocidental, as quais, filtradas pelas bases filosóficas de Rorty, mostram sua fragilidade frente ao argumento de que as “verdades” produzidas por um conhecimento fundamentado “são certas mais em virtude de suas causas do que devido aos argumentos que são apresentados para elas” (RORTY, 1988, p. 128).

Rorty está voltado para uma tradição (ainda que a ideia de tradição seja problemática em Rorty) dialógica, relacional, argumentativa e hermenêutica, segundo a qual o avanço do conhecimento ocorre muito mais como um entretecer de argumentos do que como uma imposição unilateral baseada na neutralização das impurezas que não servem para fixar fundamentos. Assim, contestando as posições monolíticas da epistemologia, Rorty (1988, p. 129) admite que “a ideia de ‘fundamentos do conhecimento’ é um produto da escolha de metáforas perceptuais” e, com isso, sua proposta deixa transparecer que o conhecimento pode ser encarado como uma relação para com as proposições, justificadas a partir do diálogo entre as proposições em questão e outras

proposições a partir das quais, as anteriores possam ser inferidas. O contrário dessa postura é o retorno à prática da busca por fundamentos e essências, isso é, à opção por um conhecimento que se justifica a partir de relações privilegiadas para com os objetos a que aquelas proposições se referem (Rorty, 1988, p. 129).

O autor pondera seus argumentos com base no fato de que são os homens que falam e não o mundo (Rorty, 1992, p. 27). Por estar contingenciado pelos limites da linguagem (ideia central no pensamento de Wittgenstein), aquilo que o ser humano constrói como uma teoria do conhecimento equivale ao

[...] desejo de um constrangimento – um desejo de encontrar ‘fundamentos’ a que nos pudéssemos ligar, quadros para além dos quais não devéssemos nos perder, objetos que se dispõem a si mesmos, representações que não pudessem ser negadas (RORTY, 1988, p. 247).

A produção de um conhecimento acerca da História, da maneira como foi encarada dentro dos padrões epistemológicos tradicionais, deve ser profundamente contrastada com outras possibilidades de abordagem que não estejam ligadas, exclusivamente, à busca de exatidão representacional. Para o campo da investigação histórica que, num cenário moderno, outorgou para si a possibilidade de domesticar a dimensão reveladora do “fato” para, com isso, reposicioná-lo sem maiores consequências interpretativas, a suposta extinção da epistemologia (conforme reivindicada por Rorty) coloca em risco todo um quadro de certezas validadas por meio de um percurso filosófico que se inicia no limiar do Século XVII (com a criação do conceito de “mente” por Descartes) e se

estende até os mais recentes desdobramentos em torno da filosofia da linguagem e das matrizes teóricas antifundacionais.

Desse modo, Rorty (1988, p. 247) conclama a tomada da hermenêutica como uma “expressão da esperança de que o espaço cultural legado pela morte da epistemologia não seja preenchido”. O autor deixa claro que não vê na hermenêutica um “tema substituto” para a epistemologia, tampouco pensa nela como uma disciplina, ou como um método para atingir certos resultados que a epistemologia não atingiu, negando, ainda, a hermenêutica como um programa de pesquisa. Sinteticamente, Rorty vê na hermenêutica o princípio da conversação, colocando-o contra o princípio epistemológico da comensuração. Guiado por tal contraste, assevera que

[...] a noção de que existe um quadro neutro permanente cuja “estrutura” pode ser exposta pela filosofia é a noção de que os objetos a serem confrontados pela mente, ou as regras que constrangem o inquirido, são comuns a todo o discurso, ou pelo menos a cada discurso sobre um dado tópico. Deste modo, a epistemologia prossegue na assunção de que todas as contribuições para um dado discurso são comensuráveis. A hermenêutica, em boa parte, é uma luta contra essa assunção (RORTY, 1988, p. 248).

Shusterman<sup>7</sup> (1998, p. 10-15) confirma que, em torno da proposta pragmatista, da qual Rorty partilha, concebe-se o conhecimento sempre numa perspectiva social e circunstancial, por meio de uma dimensão comunicativa e cognitiva que não está voltada para o quadro das afirmações baseadas na autoridade histórica e na confirmação de estruturas legadas de um passado imutável.



O objetivo último do pragmatismo não é o conhecimento (compreendido como unidade meta-histórica), mas, sim, a experiência aperfeiçoada por sínteses dinâmicas de teor sociopolítico. Assim, conforme sugere Rorty (1988, 248), a hermenêutica pode constituir um instrumento de diálogo não fundamentalista, eximindo-se de orientar o conhecimento para a busca da “máxima quantidade de terreno comum” entre os homens, assunção plenamente reconhecida pela epistemologia ao crer que tal terreno comum existe. A hermenêutica, conforme a concebe Rorty (1988, p. 249),

[...] vê as relações entre vários discursos como as dos fios numa possível conversação, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que una os locutores, mas onde nunca se perde a esperança de acordo enquanto a conversação dure.

Com um ressurgimento que avança a passos largos frente às concepções contemporâneas relativas ao conhecimento, a hermenêutica passou de uma disciplina voltada para a interpretação de textos religiosos e jurídicos a uma espécie de prática equalizadora, e isso, certamente, vem ocorrendo em função da força dos avatares relativistas da linguagem humana e dos diversos tipos de discursos que ela produz e dissemina. Algumas vezes definida como uma espécie de “método” específico das ciências humanas ou das ciências da cultura, a hermenêutica tem sido encarada por alguns pensadores como algo diametralmente oposto à epistemologia e ao relevo científico das ciências naturais. Entretanto, Rorty alerta que a distinção ou a tentativa de criar uma polaridade entre ambas não é algo a que se deva

dedicar maior atenção, isso porque, alega ele, os limites que “separam” as duas são voláteis e dúbios. Esses supostos limites não diferenciam as ciências da natureza das ciências do homem, nem o fato do valor, nem o teórico do prático. Assim, Rorty (1988, p. 251) aponta que

[...] seremos epistemológicos onde compreendermos perfeitamente bem o que se passa, mas quisermos codificá-lo para o estender, fortalecer, ensinar ou “fundamentar”. Por outro lado, seremos mais hermenêuticos onde não compreendermos o que se passa, mas formos suficientemente honestos para o admitir.

A perspectiva dialógica, relacional e circunstancial com que Rorty concebe as relações operadas entre conhecimento e cultura, parece sinalizar possibilidades renovadas para uma mais rica experiência de narração histórica. Um mundo sem espelhos parece ser o grande desejo de Rorty e dos pragmatistas em geral, um mundo no qual, ao invés de integrar o homem à ordem fundamental do universo, postula-se a possibilidade de fazê-lo experimentar uma renovada energia vital (a energia do “seu” tempo), sem que essa seja convertida em matéria de inquérito, sob jurisdição de uma mente especular.

## Abstract

This paper aims at discussing some aspects of the epistemological critique of american philosopher Richard Rorty. The exploratory focus of this brief reflection is centered in a relation between historical knowledge and the creation of universal images of metaphysical content. Guided by some central concepts of Rorty's thought, we seek to localize

areas of tension that might foster the suspicion about a historicist intellectual approach. From there we intend to open a discussing on the contributions of the hermeneutic stance to science and to knowledge in the contemporary age.

*Keywords:* Knowledge. Epistemology. Hermeneutic. Richard Rorty.

## Resumen

En este artículo se abordan algunos aspectos de la crítica epistemológica del filósofo norteamericano Richard Rorty. El enfoque exploratorio de esta breve reflexión tiene como base la relación entre el conocimiento histórico y la creación de imágenes universales ubicadas en una esfera metafísica. Teniendo en cuenta algunos conceptos centrales del pensamiento de Rorty, el texto que se presenta intenta localizar espacios de tensión que fomentan la desconfianza acerca de un enfoque intelectual historicista. En contraposición a este enfoque, el texto comenta algunas de las contribuciones de la actitud hermenéutica ante la ciencia y el conocimiento contemporáneo.

*Palabras clave:* Conocimiento. Epistemología. Hermenéutica. Richard Rorty.

## Notas

<sup>1</sup> Rorty distingue três sentidos para o termo “racionalidade”: 1º) habilidade para enfrentar o meio, adaptando as próprias reações aos estímulos ambientais, de forma cada vez mais complexa e delicada; 2º) um ingrediente extra, acrescentado aos seres humanos, mediante uma espécie de hierarquia evolutiva de teor descritivo; 3º) sinônimo de tolerância, ou seja, capacidade para não respondermos agressivamente às diferenças. Ver

RORTY, Richard. *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 81-82.

<sup>2</sup> De acordo com Rorty, “Wittgenstein, Heidegger e Dewey concordam em que a noção do conhecimento como representação exata, tornada possível por processos mentais especiais e tornada inteligível através de uma teoria geral da representação, deve ser abandonada. Para os três, são anuladas as noções de ‘fundamentos do conhecimento’ e da filosofia centrada na tentativa cartesiana de responder ao ceticismo epistemológico. Mais ainda, abandonam a noção de ‘mente’, comum a Descartes, Locke e Kant – enquanto objeto de estudo particular, localizado num espaço interno, contendo elementos ou processos que tornam possível o conhecimento. Isso não significa que eles possuam ‘teorias do conhecimento’, ou ‘filosofias da mente’ alternativas. Anulam a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis.” Ver, RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p. 17.

<sup>3</sup> Em um texto bastante significativo para este debate, Cardoso examina as possibilidades de construção de uma narrativa histórica a partir dos esquecimentos, ou seja, “da construção dos acontecimentos como *ausências*, construções desaparecidas produzidas pelos silêncios, não ditos, recalques. Essas construções constituem-se em cenas organizadoras da história e a possibilidade de sua simbolização, a escrita da história, passa também pela possibilidade da imaginação, na medida em que essas construções, além de desaparecidas, são também desconhecidas – o que implica a discussão das relações entre o simbólico e o imaginário e entre a história e a ficção”. Ver CARDOSO, Irene. *Narrativa e história*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(2), p 3-13, novembro de 2000.

<sup>4</sup> Dray sugere a fixação de duas categorias opostas de historiadores, considerando o grau de “verdade objetiva” para as conclusões que alcançam em relação ao ponto de vista de que é possível reconstruir o passado exatamente como ele foi. Os “positivistas” são os que partilham dessa suposta verdade objetiva alcançada pela História, ao passo que os “relativistas” são os que se colocam em posição contrária. Ver DRAY, William. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 36.

<sup>5</sup> Segundo Vattimo, “Nietzsche fala de uma doença histórica para sublinhar que o excesso de consciência historiográfica que ele considerava como característico do século 19 é também, inevitavelmente, uma incapacidade para criar uma nova história. [...] A pureza e a natureza da relação entre a vida e a história, que Nietzsche defende

- existirem na época trágica dos Gregos, esgotou-se ‘por causa da ciência, por causa da exigência de que a história seja ciência.’ Ver VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 21-22.
- <sup>6</sup> Para um aprofundamento sobre questões ligadas à filosofia da História, ver ANDERSON, Perry. *O fim da História. De Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1992. VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*. Brasília: Editora da UnB, 1998. DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. Bogotá: Editora da Universidad Iberoamericana, 1993.
- <sup>7</sup> Para os objetivos deste texto, a obra de Shusterman, “Vivendo a arte”, é muito esclarecedora no sentido de colocar em discussão os desdobramentos da teoria estética sob um ponto de vista pragmatista. Em seu apêndice, a referida obra traz um debate de fundo estético intitulado “Situando o pragmatismo.” Ver SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a arte. O pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1977.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Saez Hemanos, 1934.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- RORTY, Richard. *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a arte. O pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*. Brasília: Editora da UnB, 1998.

## Referências

- ANDERSON, Perry. *O fim da História*. De Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1992.
- BUNGE, Mario. *Epistemología*. Barcelona: Ariel, 1980.
- CARDOSO, Irene. Narrativa e história. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 3-13, nov. 2000.
- CHALMERS, A. F. *O que é ciência, afinal?* São Paulo: Brasiliense, 1993.
- DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. Bogotá: Editora da Universidad Iberoamericana, 1993.
- DRAY, William. *Filosofia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- FEYERABEND, Paul. *Adeus à razão*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.