

O LUGAR DA HISTÓRIA NO PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

The place of history in Richard Rorty's pragmatism

Flávio Silva de Oliveira⁵⁰
flavios-o@hotmail.com

Resumo: A característica marcante do pragmatismo de Richard Rorty é sua ênfase na história. Entre 1972 e 1979, Rorty lançou-se à empresa de tornar o pragmatismo respeitável novamente no cenário intelectual; e o fez tomando como mote de seu pensamento a historicidade de todo conceito e prática: a temporalidade torna-se então o fator diferencial. Meu objetivo neste texto, portanto, é apontar para alguns aspectos do pragmatismo de Rorty durante a década de 1970 que nos auxiliem a vislumbrar em seu percurso intelectual a renovação do questionamento histórico na cultura intelectual americana.

Palavras-chave: Richard Rorty. Pragmatismo. História.

Abstract: The most important feature of Richard Rorty's pragmatism is its emphasis on history. Between 1972 and 1979, Rorty devoted himself to make pragmatism respectable again in the intellectual scene, and made it taking as legenda of his thinking the historicity of all concept and practice: the temporality then becomes the differentiating factor. My goal in this paper, therefore, is to point to some aspects of Rorty's pragmatism during the 1970s that help us discern in his intellectual journey renewal of historical inquiry in American intellectual culture.

Keywords: Richard Rorty. Pragmatism. History.

A década de 1970 ficou marcada na cena filosófica americana como o momento de revitalização do pragmatismo. A filosofia analítica, enquanto um projeto profissional e rigoroso que busca demonstrar “como a linguagem se relaciona com o mundo”, foi suplantada pelo holismo derivado especialmente de Quine e Davidson. Tal holismo é frontalmente oposto ao pressuposto fundamental da análise linguística: “que as frases verdadeiras se dividem num parte superior e noutra inferior – as frases que correspondem a alguma coisa e aquelas que são ‘verdadeiras’ apenas por cortesia ou convenção” (RORTY, 1999, p. 18). Esse holismo encerra em si uma nova maneira de

⁵⁰ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Bolsista CAPES. Universidade Federal de Goiás - UFG / Campus II Samambaia / Faculdade de História- Programa de Pós-Graduação em História. Caixa Postal 131 - CEP 74001-970. Artigo enviado em 14/05/2013 e aceito em 23/08/2013.

conceber a linguagem: antes como parte do nosso comportamento do que “como um *tertium quid* entre Sujeito e Objeto, nem como um *médium* no qual tentamos formar representações da realidade” (RORTY, 1999, p. 19). Segundo o ponto de vista holista, a capacidade distintivamente humana de emitir frases é uma das coisas que nós seres humanos fazemos para lidar com o ambiente a nossa volta. Assim, aquilo que Gustav Bergmann denominou de “*Linguistic Turn*” afastou-se de modo substancial do ideal lógico-positivista inicial, isto é, a “linguagem” “como tornando-nos capazes de fazer perguntas kantianas sem ter que invadir o relevo dos psicologistas falando, com Kant, acerca de ‘experiência’ ou ‘consciência’” (RORTY, 1999, p. 22). Esse motivo kantiano inicial da “virada” foi, graças ao holismo e ao pragmatismo inerentes aos autores citados, transcendido em virtude de “uma atitude naturalista e behaviorista para com a linguagem” (RORTY, 1999, p. 22); conduzindo para uma verdadeira pragmatização da filosofia analítica.

Os esforços mais substanciais para essa revitalização do pragmatismo foram, sem dúvida, os de Rorty, esforços sistematicamente apresentados em *Philosophy and the Mirror Nature* (1979). A ressurgência do pragmatismo como a contribuição filosófica americana ao mundo é largamente atribuída aos trabalhos do “cavalo de Tróia da filosofia analítica”. O movimento de afastamento do modelo das ciências naturais típico da primeira fase da filosofia analítica em direção às formas de análise mais compatíveis com a hermenêutica e a história foi, para James Kloppenberg, uma reorientação do pensamento rumo ao pragmatismo amplamente difundida por Rorty (KLOPPENBERG, 2000), cuja fonte é sua própria origem intelectual. “Rorty’s historicism⁵¹ has had such explosive force because he attacked the citadel of philosophy from within” (KLOPPENBERG, 2000, p. 27). Ao empregar métodos analíticos para minar as bases da filosofia analítica, Rorty acabou jogando a filosofia contra si mesma.

⁵¹ O uso de termos como “historicismo” ou mesmo “historicista” causa certo desconforto a alguns historiadores em grande medida devido à polissemia dos termos destacada por Karl Popper. Em *A miséria do historicismo* Popper usa “historicismo” para indicar aquelas teorias da história que se dispunham a estabelecer predições de futuro para os eventos humanos por meio de leis gerais. Por outro lado, o que aqui entendo por “historicismo” não remete à Escola Histórica Alemã, datada do século XIX: “época do desenvolvimento da ciência histórica, na qual esta se constituiu, como ciência humana compreensiva, sob a forma de uma especificidade acadêmica” (MARTINS, 2002, p. 02). A forma historicista do pensamento rortiano deve ser compreendida em sentido lato, isto é: “the theory that social and cultural phenomena are historically determined and that each period in history has its own values that are not directly aplicable to other epochs. In philosophy that implies that philosophical issues find their place, importance, and definition in a aspecific cultural milieu” (KLOPPENBERG, 2000, p. 53).

Seu mérito foi usar a história da filosofia como um argumento para demonstrar a descontinuidade dessa mesma história (TARTAGLIA, 2007).

Rorty, no entanto, primeiramente estabeleceu suas credenciais como filósofo de nome com artigos discutindo tópicos em filosofia analítica. *Pragmatism, Categories, and Language* (1961); *The Limits of Reductionism* (1961); *Realism, Categories, and the 'Linguistic Turn'* (1962); *Empiricism, Extensionalism, and Reductionism* (1963); *Matter and Event* (1963); *The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn* (1963); *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories* (1965); a coletânea *The Linguistic Turn* (1967); *Incorrigibility as the Mark of the Mental* (1970); *In Defense of Eliminative Materialism* (1970). Todos esses artigos, dentre outros, são considerados contribuições diretas ao núcleo duro da filosofia analítica, especialmente para a filosofia analítica da mente. Nesses textos, Rorty procurou extrair consequências de uma teoria fiscalista em filosofia da mente, visão segundo a qual tudo o que existe é físico, que sensações mentais como “dor” não existem de fato, apenas enquanto estimulações nervosas no cérebro. A “mente”, segundo essa postura, nada mais é que o cérebro – um objeto cinzento dentro de um crânio, isto é, a consciência subjetiva é, em última instância, apenas outra parte da realidade física objetiva. Esse tipo de fisicalismo, em Rorty, assumiu o nome de “materialismo eliminativo”, posicionamento que representou uma regular contribuição à filosofia analítica da mente (TARTAGLIA, 2007).

Foi na década de 1970, já aos quarenta anos, que Rorty deu um novo rumo ao seu pensamento, cuja forma é mais difundida e familiar. Como ele mesmo disse: “I have spent 40 years looking for a coherent and convincing way of formulating my worries about what, if anything, philosophy is good for” (RORTY, 1999b, p. 11). Foi já como professor na Universidade de Princeton (palácio da filosofia analítica) que Rorty redescobriu o pragmatismo, principalmente a versão naturalizada do historicismo hegeliano de Dewey: “I found myself being led back to Dewey. Dewey now seemed to me a philosopher who had learned all that Hegel had to teach about how to eschew certainty and eternity, while immunizing himself against pantheism by taking Darwin seriously” (RORTY, 1999b, p. 12). Esse novo formato de seu pensamento, Rorty nos apresentou em uma coletânea de artigos intitulada *Consequências do Pragmatismo*, originalmente compilada em 1982.

Os ensaios que compõem essa coletânea começaram a ser publicados no ano de 1972, com *The World Well Lost*. Nesse texto, Rorty apresenta um intrincado argumento

amarrando em uma única teia as ideias de Quine, Sellars e em particular as de Davidson com a versão naturalista do historicismo de Hegel elaborada por Dewey. Para Rorty, o holismo de Davidson, que mina a possibilidade de comparação entre esquemas conceituais alternativos (o *a priori* conceitual necessário para a constituição da experiência, sendo que *conceitos* diferentes constituem mundos diferentes), mina também a possibilidade de fundamentação de nossas crenças comparando-as com o “mundo em si”: “sem as noções de ‘o dado’ e de ‘o *a priori*’ não pode haver noção de ‘constituição da experiência’. Portanto não pode haver noção de experiências alternativas, ou de mundos alternativos, a serem constituídos pela adoção de novos conceitos *a priori*” (RORTY, 1999, p. 57). Essa noção realista é, para Rorty, “uma obsessão mais do que uma intuição” (RORTY, 1999, p. 66), daí a ideia que perdemos o “mundo em si” kantiano (que sustenta a escrita da filosofia analítica) em favor de um conceito de mundo mais pragmático. O argumento de Davidson conduz, segundo Rorty, ao pragmatismo de Dewey:

a noção de “o mundo” que é correlativa com a noção de “esquema conceptual” é simplesmente a noção kantiana de uma coisa-em-si, e que a dissolução que Dewey faz das distinções kantianas entre receptividade e espontaneidade e entre necessidade e contingência leva assim naturalmente à dissolução da noção de “o mundo” do verdadeiro crente realista (RORTY, 1999, p. 69).

Dessa forma, *The World Well Lost* inaugura o plano rortiano de desconstruir a filosofia analítica com seus próprios argumentos (TARTAGLIA, 2007), e prepara a renovação do pragmatismo. Esse texto manifestava já um aspecto determinante do antirrepresentacionalismo de Rorty que me interessa destacar, qual seja, “acute historical awareness combined with an opportunistic eye on new developments” (MALACHOWSKI, 2002, p. 69). Plano cuja meta é “recapturar a versão ‘naturalizada’ do historicismo hegeliano que Dewey nos deu” (RORTY, 1999, p. 69). É justamente essa aguda consciência histórica que converto em chave de leitura da obra de Rorty. Um historicismo cujas raízes estão fincadas no pragmatismo de Dewey. *The World Well Lost* tem como corolário plantar dúvidas sobre a noção realista-idealista de verdade, e deixar um amplo espaço aberto para o pragmatismo ao considerar a verdade como algo emergente antes de práticas sociais do que de nossa capacidade de reter representações de uma realidade independente.

Demonstrando um desconforto intenso com o caráter profundamente a-histórico da filosofia analítica, Rorty passa a definir seu estilo a partir de amplos estudos

históricos com o objetivo de destacar a contingência própria do pensamento filosófico. Em suma, houve uma mudança substancial em sua escrita: de um estilo técnico argumentativo para uma espécie de comentário ou crítica cultural bem humorada (WEST, 1989). *The World Well Lost* inaugura, dessa forma, um estilo que será a marca registrada de Rorty, qual seja, “broad historical studies that paint a clear and lucid picture of what’s at stake philosophically and how it relates to the different currents of thought in the past and present” (WEST, 1989, p. 197). Essa mudança de estilo, devemos atribuir, segundo Cornel West, ao momento em que Rorty reencontra a magistral reconstrução histórica da filosofia de Dewey, um encontro que libertou Rorty do jargão acadêmico abrindo espaço para um estilo mais humanista. Tanto na forma como no conteúdo, a versão naturalizada do historicismo hegeliano de Dewey “was broad enough to subsume and coalesce Quine’s holism, Goodman’s pluralism, and Sellars’ antifoundationalism in a creative (though tension-ridden) perspective” (WEST, 1989, p. 197).

Após 1972, Dewey passou a compor o núcleo dos escritos de Rorty, como bem podemos notar em *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* (1974) e em *Dewey’s Metaphysics* (1975). A promoção de Dewey por Rorty foi motivada principalmente pelo seu ambicioso projeto de revitalizar o pragmatismo no cenário filosófico americano. Projeto cujo clímax foi atingido em 1979, com a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*; livro bem ao estilo deweyano, isto é, a história que Rorty nos legou ali constitui-se como “the first major effort of analytic philosophers to engage critically in historical reflection and interpretation of themselves and their discipline” (WEST, 1989, p. 199). Rorty, no entanto, optara por um Dewey wittgensteinianamente filtrado.

O Wittgenstein das *Investigações* nos ensinou, segundo Rorty, que a linguagem, antes de ser algo privado, é uma interação social, que pressupõe uma comunidade na qual adquirimos nossos hábitos linguísticos; que o significado não é uma entidade psíquica, mas uma propriedade de nosso comportamento e determinado pelo uso que fazemos das palavras: “não é finalidade das palavras despertar representações” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 18). São os “jogos de linguagem” que jogamos que formam os significados das palavras. Esses jogos constituem “a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). A linguagem torna-se o meio onde vivemos e damos continuidade a nossas

práticas sociais: “falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). Dessa forma, Wittgenstein desempenhou, de acordo com Rorty, o papel do pragmatista em filosofia da linguagem, contribuindo para “destrancendentalizar, desprofissionalizar, dessublimar a filosofia” (RORTY, 2003, p. 150).

A maior lição que Rorty aprendeu do holismo, que deriva de Wittgenstein passa por Quine e culmina em Davidson, foi recusar o privilégio de *um* jogo de linguagem, de *uma* comunidade ou regra moral sobre qualquer outra apenas apelando para critérios filosóficos não contextualizáveis. A tentativa filosófica de procurar critérios neutros e a-históricos é, para Rorty, mais uma variante da tradição metafísica de pensar que o mundo, a sociedade, a linguagem ou o ego possuem propriedades intrínsecas ou uma essência. A procura por esse tipo de critério é apenas a tentativa “to eternalize a certain contemporary language-game, social practice, or self-image” (RORTY, 1979, p. 10). O pragmatismo derivado de Wittgenstein nos permite ver a verdade como propriedade de sentenças, e a linguagem antes feita que descoberta, ou seja, apelar a critérios filosóficos é apenas um recurso retórico que usamos para justificar nossas crenças. “In case of conflict and disagreement, we should either support our prevailing practices, reform them, or put forward realizable alternatives to them, without appealing to ahistorical philosophical discourse as the privileged mode of resolving intellectual disagreements” (WEST, 1989, p. 201).

Todo esse contexto intelectual de rompimento com as barreiras da análise linguística serviu de solo fértil para a retomada da sensibilidade histórica do pragmatismo. Movimento que contou com a substantiva contribuição de Thomas Kuhn e Paul Feyerabend. *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) de Kuhn, uma mistura de história das ciências com filosofia da ciência, abalou a visão realista de progresso científico. Kuhn buscou demonstrar que os desenvolvimentos científicos poderiam ser bem compreendidos apenas dentro de seu contexto histórico⁵². Nesse

⁵² Muito embora as teses de Thomas Kuhn tenham ganhado notoriedade no cenário público, Georg F. Kneller antecipou várias de suas críticas à ideia de progresso científico. Em seus estudos, cujo início se deu na década de 1940, Kneller estabeleceu uma relação tênue entre a atividade científica e a criatividade humana (a relação do indivíduo com o meio social e histórico) – abalando os princípios objetivistas progressistas que dominavam a teoria científica até então. Em uma missiva de 1993, George F. Kneller, referindo-se a Rorty e aos pósmodernos, concorda que “knowledge [...] is simply what a particular community believes to be true at a certain time” (KNELLER, 1994, p. 184). Cf.: KNELLER, George F.

sentido, a ciência não seria diferente das outras áreas da cultura (TARTAGLIA, 2007, p. 185). Kuhn historicizou e sociologizou a ciência natural derrubando qualquer diferença profunda entre ciência e não ciência. Após a difusão das teses de Kuhn e “da obra de Feyerabend, ela [a filosofia da ciência] começou a indicar algo diferente, ou seja, a dissolução da distinção entre ciência e não-ciência, a tentativa de repensar a natureza da ciência em si e por si, e não num sentido diferencial” (RORTY, 2003, p. 163).

Rorty, colega de Kuhn na década de 1970 em Princeton, não deixaria de ver nas análises historicistas que Kuhn elaborou (contra o padrão de objetividade requerido pela filosofia da ciência) uma contribuição definitiva para o pragmatismo: “Kuhn’s lessons from the history of science suggested that controversy within the physical science was rather more like ordinary conversation” (RORTY, 1979, p. 322). Ao invés de critérios a-históricos de justificação e verdade, essa sensibilidade histórica de orientação pragmatista e kuhniana refere-se às mudanças nos padrões culturais (ou trocas revolucionárias de paradigmas), à incomensurabilidade das formas de vida culturais e à inescapabilidade de nossos preconceitos.

O caminho traçado por Rorty – desde sua profissionalização como filósofo analítico até suas tentativas de revitalização do pragmatismo sobre bases linguísticas – não agradou a todos seus contemporâneos. Jürgen Habermas mesmo é um dos quais considera que muito embora Rorty seja “um dos mais eminentes pensadores analíticos” (HABERMAS, 2004, p. 229), seu projeto de jogar a filosofia contra si mesma “provém mais da melancolia de um metafísico decepcionado, impelido pelo agulhão nominalista, do que da autocrítica de um analítico esclarecido, que quis levar a virada linguística até seu termo pragmático” (HABERMAS, 2004, p. 229). A isso Habermas denominou de “antiplatonismo por impulso platônico”.

Habermas está mesmo disposto a concordar com Rorty quanto à necessidade de se dar cabo da filosofia da consciência incorporando os avanços da virada linguística. O problema, segundo Habermas, é o desejo rortiano de radicalizar uma virada linguística ainda inacabada por vias de uma variante do pragmatismo declaradamente antirrealista e fortemente contextualista. “A mim [Habermas] interessa perguntar se Rorty procede de maneira correta à radicalização pragmática da virada linguística” (HABERMAS, 2004,

Educationists and their vanities: one hundred missives to my colleagues. Caddo Gap Press - San Francisco, California.1994.

p. 234). Pois, para Habermas, o contextualismo forte que Rorty extrai de sua virada pragmática esvazia conceitos importantes como “realidade” e “verdade”. Não podemos “perder o mundo” como critério último de fundamentação de nossas crenças, e verdade não pode ser equiparada à justificação (HABERMAS, 2004). Rorty, segundo Habermas, confundiu contextualismo com dúvida epistemológica cética tornado impossível qualquer conciliação entre enunciados verdadeiros e fatos, pois considera que “todo tipo de representação de algo no mundo objetivo é uma ilusão” (HABERMAS, 2004, p. 235). Sendo bem conduzida, a virada pragmática, de acordo com Habermas, “não deixa espaço para a dúvida sobre existência de um mundo independente de nossas descrições” (HABERMAS, 2004, p. 241). Habermas, nesse sentido, se sentiria muito mais disposto a aceitar o “realismo interno” de Hilary Putnam do que o “antirrealismo” de Rorty.

Putnam também é considerado como um dos maiores revitalizadores do pragmatismo na América, fazendo-o, contudo, sobre outras bases, o que ele mesmo denominou de “realismo interno” ou “realismo pragmático”, assim definido:

la “verdad” es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) – una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias – y no una correspondencia con “estados de cosas” independientes de la mente o del discurso (PUTNAM, 2006, p. 59).

O realismo interno de Putnam tem por meta uma reinterpretação do realismo pelas vias do pragmatismo (especialmente sob o prisma de William James⁵³), o que o conduziu para fora das barreiras da filosofia analítica. Herdeiro em grande medida do holismo de Quine, Putnam é frequentemente incluído entre os neopragmatistas, pois em sua obra podemos notar uma forte presença de pragmatistas clássicos como Peirce, James, Dewey e Wittgenstein. Fato que faz suscitar muitas semelhanças entre ele e Rorty. Ambos estão de acordo quanto ao combate do atomismo empirista em virtude de uma postura mais holista: o procedimento de construção de teorias científicas “no puede analizarse correctamente como un procedimiento de verificación de teorías científicas *oración por oración*. Estoy suponiendo que la verificación científica es una cuestión holística” (PUTNAM, 2006, p. 137). O método científico, para Putnam, não possui nenhuma função especial quando o assunto é a distinção fatos/valores ou a determinação da verdade das teorias científicas. Aliás, para Putnam, “esta apelación al

⁵³ Cf. PUTNAM, Hilary. Pragmatism and Realism. In: *The Revival of Pragmatism*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. P. 37-53.

‘método científico’ es vacía. Mi propia concepción [...] es que no hay cosa como *el* método científico” (PUTNAM, 1994, p. 139). Sua postura professa um falibilismo e pluralismo declaradamente pragmatista, sendo um crítico fervoroso da ideia de “fundamentação” (RODRÍGUEZ, 2003).

As semelhanças findam onde as diferenças aparecem. Putnam acusa Rorty de se distanciar perigosamente do realismo, do racionalismo e do objetivismo que seu “realismo interno” implica. O fundamental para Putnam é que ser pragmatista não supõe de maneira alguma abandonar as noções de verdade, objetividade e representação, muito menos abdicar da concepção realista em favor de um antirrepresentacionalismo que, no fundo, mascara uma postura relativista:

si el tipo de realismo metafísico que postula ‘cosas en sí mismas’ con una ‘naturaleza intrínseca’ no tiene sentido, entonces, concluye Rorty, tampoco tiene la noción de *objetividad*. Deberíamos suprimir todo el discurso sobre objetividad [...] Deberíamos convertirnos todos em relativistas culturales. Éste es un punto de vista que encuentro catastrófico (PUTNAM, 1994, p. 12-13).

A defesa de Putnam da objetividade e da verdade como noções relacionadas ao “mundo” ou a algum tipo de “representação” assevera que essas noções são produtos historicamente datados, produtos de contextos históricos e cambiáveis segundo as condições de cada situação; assevera que são noções cujo sentido está atado à teoria ou ao contexto; que elas refletem nossos valores e interesses (por isso “realismo interno”), e que estão interrelacionadas com todos os critérios e padrões que compõem o todo de nossa comunidade e cultura, o que permite pensar em critérios de verdade e objetividade melhores e piores, ou seja, esse tipo de holismo permite Putnam sustentar certo transcendentalismo de herança kantiana (RODRÍGUEZ, 2003). A diferença em relação a Rorty seria que, para Putnam, a verdade e a objetividade ainda seguiriam sendo metas a se alcançar ou ideias normativas: “de lo que debe ser un intelecto justo, despierto y equilibrado, y que creemos que hay medios para ponderar cómo y por qué ciertos pensadores no alcanzaram ese ideal” (PUTNAM, 2006, p. 165). Rorty, por outro lado, não defende qualquer noção de verdade ou objetividade, seja interna ou contextual, simplesmente propõe que devemos abandonar essas noções.

Putnam e Habermas, dessa forma, alinham-se como defensores de uma posição moderadamente racionalista e realista de tons kantianos. Enquanto herdeiros de Kant, ambos buscam sustentar seu quase-transcendentalismo fundamentando-o na noção holista de comunidade interpretativa ideal, e tomam as noções de verdade e objetividade

como ideias normativas. E é justamente em função desse conservadorismo kantiano-transcendental que Rorty afasta-se de Putnam e Habermas. Putnam, tal como Habermas, dedica-se a reter a força crítica, transcendental e regulativa de noções como verdade, razão e justiça (RORTY, 1999c, p. 100). Rorty pensa, contudo, que Putnam “teria feito melhor se tivesse abandonado as sentenças verdadeiras como representações da realidade, e parado de tentar predicar a idéia de ‘verdade’ com o que chama de significado ‘normativo’” (RORTY, 1999c, p. 100).

O debate entre esses autores formou uma densa massa textual, tão complexa quanto penetrante. Não é de meu interesse aqui dar conta de toda a discussão¹⁸. Minha pretensão é apenas apontar para a disputa entorno do modo como Rorty realizou a revitalização do pragmatismo na década de 1970. O que se pode notar aqui é que Hilary Putnam e Jürgen Habermas não se sentiam satisfeitos com a maneira como Rorty levou adiante a pragmatismo clássico. Rorty, segundo Putnam, notabilizou uma determinada interpretação do pragmatismo tornando peculiar qualquer outro ponto de vista sobre aquele movimento. Nas palavras do autor: “I expect this question [James’ realism] to seem peculiar, because James’ pragmatism is often thought of (especially by those who have accepted Richard Rorty as their guide to pragmatist ways of thinking) as a species of *antirealism*” (PUTNAM, 1998, p. 37).

Apesar disso, Richard Rorty é reconhecidamente o filósofo americano de maior influência desde John Dewey. Num momento em que a filosofia tem se tornado incrivelmente técnica e profissionalizada – e em função disso, completamente remota em relação às outras áreas da cultura –, o pragmatismo de Rorty move-se na direção oposta a essa determinação de profissionalização e isolamento cultural. Seu pragmatismo busca uma maior aproximação das áreas de crítica literária, historiografia, educação, política e ciências humanas em geral. Reestabelecendo o filósofo como intelectual público, Rorty procurou manter em pauta questões de importância social. Durante os anos de 1972 e 1979, Rorty estabeleceu-se como crítico ferrenho da tradição filosófica (dentro da qual ele foi concebido) responsável tanto por um conceito de filosofia superprofissionalizada quanto pelo seu alheamento em relação aos outros setores da cultura. Crítica frontalmente oposta ao núcleo a-histórico entorno do qual a filosofia se formou. Essa crítica, Rorty nos apresentou no parágrafo inicial de *Philosophy and the Mirror of Nature*:

Philosophers usually think of their discipline as one which discusses perennial, eternal problems – problems which arise as soon as one reflects. [...] Philosophy as a discipline thus sees itself as the attempt to underwrite or debunk claims to knowledge made by science, morality, art, or religion. It purports to do this on the basis of its special understanding of the nature of knowledge and of mind. Philosophy can be foundational in respect to the rest of culture because culture is the assemblage of claims to knowledge, and philosophy adjudicates such claims (RORTY, 1979, p. 03).

Philosophy and the Mirror of Nature, dessa forma, encerra em si um pragmatismo cujo arsenal crítico está diretamente apontado contra a concepção de filosofia que cativou a imaginação dos filósofos até a década de 1970. Essa concepção de filosofia, herdada de Descartes e tendo sua clara formulação com Kant, assegurava que anterior a qualquer especulação a respeito do “é” e do que “deveria ser”, os filósofos careceriam primeiro estar conscientes do que eles podem e do que não podem conhecer (GUIGNON e HILEY, 2003, p. 07). Trata-se, portanto, de um modo de pensar filosófico cuja intuição fundamental é a elaboração de uma “teoria do conhecimento” e seu coração o “representacionalismo”, a ideia segundo a qual a mente é povoada por crenças as mais variadas, e nossa tarefa principal é fazer com que nossas crenças representem acuradamente a realidade “tal como ela é”. A autoimagem da filosofia passa a ser assim a epistemologia, desde então reconhecida como a substituta da metafísica enquanto “filosofia primeira”, pois todos os outros âmbitos da investigação (seja teórico-filosófico ou empírico-científico) deveriam aceitar seus julgamentos sobre os limites e possibilidades do conhecimento.

O representacionalismo que guiou essa fase moderna da filosofia deflagrou uma série de implicações culturais. A preocupação elementar da filosofia, segundo Rorty, “is to be a general theory of representation, a theory which will divide culture up into the areas which represent reality well, those which represent less well, and those which do not represent it at all (despite their pretense of doing so)” (RORTY, 1979, p. 03). A filosofia vê a si mesma como que imune às determinações culturais e mesmo como fundamentando o resto da cultura em razão de sua pretensão de ser “the final court of appeals for any knowledge claims” (GUIGNON e HILEY, 2003, p. 08). Ou seja, ela vê a si mesma como uma “supervisora cultural”. A filosofia epistemologicamente-centrada toma como tarefa primordial encontrar conjuntos de representações cujo conhecimento de suas propriedades não seja motivo de dúvida. Essas são as chamadas “representações privilegiadas”, “a special privileged class of representations so compelling that their accuracy cannot be doubted” (RORTY, 1979, p. 163). Uma vez identificadas essas

representações privilegiadas, elas formarão a base para um projeto de fundamentação a-histórica de toda afirmação de conhecimento e de toda a cultura. Nas palavras de Rorty: “philosophy-as-epistemology will be the search for the immutable structures within which knowledge, life, and culture must be contained – structures set by the privileged representations which it studies” (RORTY, 1979, p. 163).

Como alternativa a essa determinação fundacionalista e a-histórica da filosofia moderna centrada na epistemologia, Rorty aponta para a necessidade de vermos “the notion of knowledge as the assemblage of accurate representations” (RORTY, 1979, p. 11) como *opcional*, como fruto de uma época histórica particular, e que pode ser substituída por uma noção pragmatista de conhecimento cujo foco recai antes sobre o que nós seres humanos fazemos para lidar com o mundo do que sobre o que nós encontramos através da reflexão teórica. A consequência dessa postura pragmatista-antirrepresentacionista “es el reconocimiento de que ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde la perspectiva de Dios [...] va a libertarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido” (RORTY, 1996, p. 31). E “aculturação” significa aqui apenas estarmos abertos a encontros com outras culturas reais e possíveis, reconhecermos nossa comunidade particular, nosso *ethos*, reconhecermos a finitude humana como condição mesma de abertura. Essa concepção pragmatista de conhecimento rejeita a ideia de que a “experiência” (como algo rigorosamente “objetivo” e “transcendente”) desempenhe um papel crucial na justificação de nossas crenças, e propõe, ao contrário disso, vermos o conhecimento como que baseado em práticas sociais e consenso intersubjetivo. Essa concepção defende que ao invés de intentarmos saltar para fora da nossa comunidade, fugir de nossa historicidade, isto é, “intentar elevarse por encima de las contingencias históricas que llenaron nuestra mente hasta llegar a las palabras e creencias que contiene actualmente” (RORTY, 1996, p. 31), nos contentemos em comparar tradições culturais distintas, jogar práticas culturais umas contra as outras em um processo conversacional infinito.

Como suporte para sua crítica pragmatista da tradição filosófica, Rorty lançou mão do ataque de Quine à distinção analítico/sintético: a distinção entre sentenças que são verdadeiras em virtude de significado e aquelas que são verdadeiras em virtude da experiência. O argumento de Quine sugere que a aparente infalibilidade das sentenças analíticas resulta mais de sua posição em nossa teia de crenças do que de alguma coisa relacionada ao significado de conceitos. O valor pragmático fundamental da crítica de

Quine, segundo Rorty, é que ela demonstra que nenhuma crença tem o *status* de ser uma representação privilegiada apenas porque é “analítica” ou “conceitualmente verdadeira”. Por contraste, nossas crenças, segundo a crítica quineana, formam uma rede holisticamente estruturada na qual a verdade de qualquer crença particular funda-se na sua relação de coerência com todo o conjunto de crenças (GUIGNON e HILEY, 2003).

Outro esteio para o pragmatismo de Rorty é a crítica de Sellars ao “Dado”. Sellars colocou em questão a suposição empirista basilar de que nossa capacidade de usar conceitos, dominar uma linguagem, e nosso conhecimento do mundo devem estar solidamente fundamentados em experiências sensoriais imediatas, isto é, todo conhecimento deve estar, de um modo ou de outro, baseado em sensações cruas ou sensações pré-conceituais que nos são simplesmente “dadas” no curso de nossa interação com o mundo. Sellars não nega o fato de mantermos relações causais com o mundo – sermos afetados por fortes dores no estômago, por exemplo; ou respondermos a estímulos de um meio ambiente qualquer –, mas ele nega que esse tipo de sensação desempenhe alguma função de fundamentação última de nosso conhecimento (GUIGNON e HILEY, 2003). Sellars deriva sua posição radical da ideia de que o conhecimento sempre possui uma estrutura proposicional, e o único modo de uma proposição ser justificada é por meio de inferências de outras proposições. Para Rorty, o corolário do ataque de Sellars é que “there is no such thing as a justified belief which is nonpropositional, and no such thing as justification which is not a relation between propositions” (RORTY, 1979, p. 183). Na esteira de Wittgenstein, Sellars destacou o fato de que antes que possamos ter experiências sensórias epistemologicamente relevantes devemos já ter uma gama de conceitos – e ter um conceito implica sermos partícipes de uma comunidade linguística na qual a justificação de crenças possa ser realizada. Dessa forma, Rorty vê o ataque de Sellars como uma afirmação da ideia que “justification is a matter of social practice, and that everything which is not a matter of social practice is no help in understanding the *justification* of human knowledge” (RORTY, 1979, p. 186). O holismo de Quine e Sellars tem, para Rorty, um comprometimento pragmatista com “the thesis that justification is not a matter of a special relation between ideas (or words) and objects, but conversation, of social practice” (RORTY, 1979, p. 170). A premissa fundamental que Rorty quer sustentar com o holismo de Quine e Sellars é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos como a justificação acontece por meio de práticas culturais, e assim

não necessitamos tomar uma prática em detrimento das outras apenas porque a julgamos capaz de reter representações privilegiadas. Como um pragmatista sério, Rorty não nega o fato inequívoco de o mundo estar lá fora; suas dúvidas são relativas ao fato de se o mundo fala a mesma linguagem que usamos para descrevê-lo. O mundo pode nos servir de causa para sustentarmos determinadas crenças, mas essas crenças são, ao fim e ao cabo, elementos de linguagens humanas, e linguagens humanas são criações distintamente humanas, criações que mudam de acordo com o tempo e o espaço (WEST, 1989).

O pragmatismo que corre nas veias de *Philosophy and the Mirror of Nature*, pragmatismo herdado de Dewey, tinha como objetivo “to return us to the idea of knowing as one among various human activities and social practices, characterized by all of the contingency, fallibility, and finitude as the rest of life” (GUIGNON e HILEY, 2003, p. 23). A tradição da filosofia epistemologicamente-centrada é uma busca por um relato último das condições de conhecimento cujo resultado seria um enrijecimento completo da cultura e uma desumanização do ser humano (RORTY, 1979, p. 377). O ímpeto da filosofia moderna, segundo a descrição rortyana, seria guiado por um desejo de trazer a investigação a seu fim, no sentido de escapar de nossa contingência e historicidade. O pragmatismo de Rorty, contudo, assenta-se em um antifundacionalismo radicalmente historicista cujo objetivo é exaltar nosso senso da contingência assim evitando a desumanização e enrijecimento das práticas culturais.

Imbuído do historicismo pragmático de Dewey, Rorty viu a filosofia mais como uma prática de crítica cultural. A questão fundamental que motivou Rorty durante os anos de 1972 a 1979 não foi outra senão aquela a respeito das condições culturais que tornaram o pensamento filosófico moderno possível, e seu pragmatismo o levou a respondê-la da seguinte forma: “I have offered a sort of prolegomenon to a history of epistemology-centered philosophy as an episode in the history of European culture” (RORTY, 1979, p. 390). A crítica cultural que Rorty praticou nesse ínterim de sete anos esperava nos fazer ver as questões filosóficas tradicionais, “the issues with which philosophers are presently concerned, and with which they Whiggishly see philosophy as having always (perhaps unwittingly) been concerned, *as results of historical accident*, as turns the conversation has taken” (RORTY, 1979, p. 391, grifo nosso).

Esses “acidentes históricos” que marcaram a cultura europeia determinando a prática filosófica subsequente, Rorty buscou enfatizar na primeira parte de *Philosophy*

and the Mirror of Nature. O corolário dessa história era mostrar que não há nada de necessário ou intuitivo acerca da concepção cartesiana do “mental”. A ideia do mental é, segundo Rorty, apenas parte de um jogo de linguagem que nos encontramos jogando atualmente: “our so-called intuition about what is mental may be merely our readiness to fall in with a specifically philosophical language-game” (RORTY, 1979, p. 22). Uma vez que reconhecemos que a metáfora cartesiana da mente como um “espelho da natureza” e a visão do conhecimento ajustada a ela são frutos de contingências históricas particulares, reconheceremos a *opcionalidade* desses vocabulários. E o mais fundamental, para Rorty, parece “[to] sketch a historical account how this technical vocabulary emerged” (RORTY, 1979, p. 22). A intuição cartesiana do mental não encerra em si algo de essencial e duradouro, pelo contrário, sob o prisma do pragmatismo de Rorty, com um quinhão marcadamente wittgensteiniano, “an intuition is never anything more or less than familiarity with a language-game, so to discover the source of our intuitions is to relive the history of the philosophical language-game we find ourselves playing” (RORTY, 1979, p. 34). Mesmo o embaraçoso problema mente/corpo, sob o historicismo rortiano, “concerns only a few of the notions which, emerging at different points in the history of thought, have intertwined to produce a tangle of interrelated problems” (RORTY, 1979, p. 34).

É através da reunião de figuras díspares como Wittgenstein, Heidegger e Dewey que Rorty delinea sua tarefa de minar nossa confiança na filosofia epistemologicamente-centrada e seus princípios lamentavelmente considerados a-históricos. Malgrado a heterogeneidade de perspectiva entre esses três autores, a moral de seus trabalhos é, para Rorty, eminentemente historicista:

These writers have kept alive the suggestion that, even when we have justified true belief about everything we want to know, we may have no more than conformity to the norms of the day. They have kept alive the historicist sense that this century’s “superstition” was the last century’s triumph of reason, as well as the relativist sense that the latest vocabulary, borrowed from the latest scientific achievement, may not express privileged representations of essences, but be just another of the potential infinity of vocabularies in which the world can be described (RORTY, 1979, p. 367).

Foi, no entanto, sobretudo de Dewey que Rorty tomou esse direcionamento histórico de crítica cultural. Para Rorty, as determinações de pretensão a-histórica da tradição filosófica podem ser superadas adotando a estratégia deweyana de, ao invés de tentar rotular as noções filosóficas de “necessidade”, “universalidade”, “objetividade” e “transcendentalidade” como noções metaculturais e metacríticas, devemos nos dedicar à

tarefa de falar historicamente sobre práticas culturais contingentes, descrições transitórias e teorias enquanto respostas às pressões internas da comunidade. O pragmatismo de Dewey, conforme Rorty, nos inspira a pensar que “não há nada no mais profundo de nós exceto o que nós próprios lá pusemos, nenhum critério que não tenhamos criado no decurso da criação de uma prática, nenhum padrão de racionalidade que não seja um apelo a um critério desse tipo” (RORTY, 1999, p. 45).

O pragmatismo e o historicismo que dão corpo ao estilo rortyano da década de 1970, cuja força nos foi sistematicamente revelada em *Philosophy and the Mirror of Nature*, consta explicitamente nos ensaios reunidos em *Consequências do Pragmatismo* (1982), ensaios produzidos justamente durante o período de preparação do texto de *Philosophy and the Mirror of Nature*. *Consequências do Pragmatismo* ocupa um lugar privilegiado neste trabalho, pois a coletânea constitui-se como uma prova material de quão ambígua era a relação de Rorty para com a filosofia analítica – uma relação bem menos fraternal e bem mais conturbada do que *Philosophy and the Mirror of Nature* deixa transparecer. A coletânea é prova também do quão precipitada é a concepção de que a reação pragmático-historicista de Rorty contra a filosofia analítica é fruto apenas de um desgosto profissional por ele não ter encontrado seu próprio caminho por entre os meandros da “análise”, ou por não ter atingido a maturidade e autoconsciência de um filósofo analítico. Concepção expressa no posicionamento de Habermas frente a Rorty. Habermas anuncia a postura rortyana como um “antiplatonismo por impulso platônico”, caracterizando sua obra em termos de uma “melancolia de um metafísico decepcionado” e uma grande “ironia forçada” (HABERMAS, 2004, p. 229-330). *Consequências do Pragmatismo*, por contraste, confirma que a grande maioria das ideias devastadoras de *Philosophy and the Mirror of Nature* já formavam o pensamento de Rorty desde, pelo menos, 1972 – quando da publicação de *The World Well Lost*.

O corolário do pensamento rortyano que se estende desde *The World Well Lost* (1972) até a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) é, ao modo de Emerson, James e Dewey, uma tentativa de evasão das determinações da filosofia moderna epistemologicamente-centrada e a-historicamente-orientada em direção a uma afirmação da filosofia como uma prática de crítica cultural, cujo cerne é uma séria consideração da historicidade. Para tanto, Rorty pensa que a filosofia enquanto uma disciplina devotada à busca dos fundamentos últimos do conhecimento deve ser transformada em uma prática de crítica da cultura no sentido de nos oferecer quadros

amplios de comparações entre culturas e tradições distintas: “*a questão é saber se a filosofia deve tentar encontrar pontos de partida naturais que são distintos das tradições culturais, ou se tudo o que a filosofia deve fazer é comparar e contrastar as tradições culturais*” (RORTY, 1999, p. 39). O pragmatismo, segundo Rorty, é um modo de levarmos adiante essa empresa de crítica e comparação entre tradições culturais. O pragmatista, ao contrário do realista intuitivo, não acredita que exista algo não humano subjazendo todas as criações humanas; o pragmatista não acredita que exista algo em relação ao qual nossos vocabulários devam se “adequar”. “O pragmatista nega a possibilidade de passar além da noção sellarsiana de ‘ver como as coisas são compatíveis’ – coisa que, para o intelectual livresco dos tempos recentes, significa ver como os vários vocabulários de todas as várias épocas e culturas são compatíveis” (RORTY, 1999, p. 40).

Segundo Rorty, o pragmatismo nos leva a pensar que

no processo de jogar vocabulários e culturas uns contra os outros, produzimos novas e melhores maneiras de falar e de agir – melhores não por referência a um padrão previamente conhecido, mas melhores apenas no sentido em que vêm a parecer claramente melhores do que as precedentes (RORTY, 1999, p.39).

O polêmico Dewey de Rorty, aqui, é aquele que segundo sua avaliação “ênfatiza o historicismo de Hegel e não o idealismo” (RORTY, 2005, p. 364). O primordial para Rorty é, dessa forma, “o senso da relatividade histórica, o senso da relatividade para os recursos lingüísticos disponíveis, o senso da finitude humana” (RORTY, 2005, p. 366). Nas palavras de Rorty, “o sentimento histórico de Hegel – o sentimento que nada, incluindo um conceito *a priori*, está imune do desenvolvimento cultural – providenciou a chave para o ataque de Dewey à epistemologia que Hegel compartilhava com Kant” (RORTY, 1999, p.69). O historicismo que Rorty extrai de Dewey é a ideia segundo a qual “não há relação de ‘proximidade de ajuste’ entre a linguagem e o mundo: nenhuma imagem do mundo projetada pela linguagem é mais representativa do modo como o mundo realmente é do que a outra” (RORTY, 2005, p. 366). É tendo como suporte esse historicismo pragmático que Rorty lança sua reação contra as diretrizes atemporais da epistemologia. Segundo esse ponto de vista, o pragmatista vê “todos os critérios como não mais que patamares temporários, construídos por uma comunidade para facilitar as suas investigações” (RORTY, 1999, p. 44). Dessa forma, a própria filosofia torna-se apenas mais um estágio do desenvolvimento da cultura. O pragmatismo, então, bem ao

estilo hegeliano, encara a filosofia como “*seu tempo apreendido em pensamentos*” (HEGEL, 2010, p. 43).

Se há algo de realmente distintivo sobre o pragmatismo e que deva ser ressaltado, segundo Rorty, é essa ênfase na historicidade. O pragmatismo substitui as noções de “realidade”, “razão” e “natureza” pela noção de melhores condições futuras. Essa apoteose da historicidade e do futuro permite a Rorty ir além do holismo e antifundacionalismo de Quine e Sellars, pois lhes foi ensinado que a filosofia deveria permanecer próxima da lógica e afastada da história, da literatura e da crítica cultural. Para o pragmatista não há um modo incorrigível de descrever as coisas; ele não acredita que haja uma distinção entre o modo real de ser das coisas e o modo aparente. O pragmatista, ao contrário, substitui a distinção aparência/realidade por descrições “mais úteis” e “menos úteis”, sendo essa última distinção a distinção entre o que é *mais* e *menos* útil para a criação de um futuro melhor (RORTY, 1999b).

A filosofia tem sido uma grande tentativa de escapar e depreciar seu passado e história em virtude de prestigiar o eterno e imutável. Dewey, no entanto, “wanted to shift attention from the eternal to the future, and to do so by making philosophy an instrument of change rather than of conservation” (RORTY, 1999b, p. 29). O que significa dizer que não há fundamentos extraculturais ou trans-históricos para nossas práticas. O pragmatismo, dessa forma, é um programa que substitui o dualismo kantiano entre “estruturas permanentes” e “conteúdos transitórios” pela distinção entre passado e presente, distinção que visa, com efeito, uma mediação entre condições passadas e presentes criando novas possibilidades de futuro. O pragmatismo de Dewey considera que a função da filosofia deve ser aquela de comparar e contrastar tradições culturais: “is to mediate between old ways of speaking, developed to accomplish earlier tasks, with new ways of speaking, developed in response to new demands” (RORTY, 1999b, p. 66). E encara a justificação de nossas crenças como uma atividade transitória porque dependente (e relativa) de contextos culturais e históricos específicos, isto é, “all our knowledge is under descriptions suited to our current social purposes” (RORTY, 1999b, p. 48).

Há, contudo, autores que não veem na leitura rortyana de Dewey e do pragmatismo uma interpretação autêntica. Rorty, antes de ser visto como um renovador vigoroso dessa tradição, alguém que ajudou a tornar o pragmatismo respeitável novamente na cultura intelectual americana, é considerado mesmo como um grande

vilão dessa história, alguém que traiu a tradição que sempre invocou (BERNSTEIN, 1995). A interpretação rortyana de Dewey, segundo esses críticos, obscureceria o apreço deweyano pela tradição. Mais que isso, segundo James Gouinlock, a interpretação de Rorty do legado de Dewey seria uma negação crassa desse legado. A metafísica de Dewey seria uma prova incontornável de que o método científico, quando aplicado à conduta, nos apresenta um novo conjunto de suposições sobre a natureza da realidade: “Dewey’s metaphysics, found principally in *Experience and Nature*, is the attempt to provide a generic characterization of the human involvement with the nature of things” (GOUINLOCK, 1995, p. 86). Rorty, no entanto, não estava preocupado com esse tipo de questão em Dewey, sua perspectiva foi sempre a de captar seu vigor historicista. Sobre *Experience and Nature*, livro frequentemente citado como a principal obra de metafísica de Dewey, Rorty assim se expressa: esse livro versa, aproximadamente, sobre “descrições da gênese histórica e cultural dos problemas usualmente apelidados de ‘metafísicos’, interpoladas com recomendações de várias peças de jargão que, pensa Dewey, nos ajudam a ver a irrealidade (ou, pelo menos, a inevitabilidade) desses problemas” (RORTY, 1999, p. 131).

O que Rorty deseja ressaltar da obra de Dewey não é sua metafísica empírica, mas as histórias que Dewey nos contou sobre ela. Obra que, similar à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, é uma obra de “filosofia-como-crítica-da-cultura” (RORTY, 1999, p. 134). *Experience and Nature* pode ser lido, segundo Rorty, “não como uma ‘metafísica empírica’ mas como um estudo histórico-sociológico do fenômeno cultural apelidado de ‘metafísica’. Pode ser visto como mais uma versão da polêmica crítica da tradição oferecida em *Reconstruction of Philosophy*” (RORTY, 1999, p. 132).

Dessa forma, tem-se explícito o tipo de pragmatismo que Rorty derivou de Dewey durante a década de 1970 e que determinou seu estilo subsequente: uma prática filosófica cuja atenção volta-se para a *interpretação* de contextos culturais, e promove um estilo de crítica afirmando a contingência e historicidade fundante de nossos valores e crenças. Dito de outro modo, a peculiaridade do estilo pragmatista de Rorty assenta-se no seu desejo de retomar o impulso hermenêutico inscrito em Dewey. Não é sem importância então que Rorty inicia na década de 1970 um audacioso projeto de cruzar o “Muro do Atlântico” e buscar pontos de contato com o pensamento “continental”, especialmente em Heidegger, Gadamer e Derrida – todos “historicistas até o âmago”, como Rorty mesmo o disse. O pensamento hermenêutico continental, mesmo que se

expressando em um estilo bastante distinto do jargão americano, realizou um movimento similar de evasão da filosofia epistemologicamente-centrada em direção a uma afirmação contundente da historicidade.

Referências bibliográficas

BERSTEIN, Richard J. Community in the Pragmatic Tradition. In: *The Revival of Pragmatism*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. P. 141-156.

GOUINLOCK, James. What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In: *Rorty and pragmatism: the philosopher responds to his critics*. Edited by Herman J. Saatkamp. Nashville, EUA: Vanderbilt University Press, 1995. P. 72-90.

GUIGNON, C. and HILEY, D. R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: *Richard Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Hiley. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 01 – 40.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010 (Ideias Clássicas).

KLOPPENBERG, James T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? In: *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. Edted by: John Pettegrew. New York: Rowman and Littlefield, 2000. P. 19-60.

KNELLER, George F. Educationists and their vanities: one hundred missives to my colleagues. Caddo Gap Press - San Francisco, California.1994.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. New Jersey: Princeton University Press, 2002. (Philosophy Now).

MARTINS, Estevão de Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. In: *História Revista*, 7 (1/2): 1 – 22, jan./ dez. 2002.

PUTNAM, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Ed. Tecnos. 2006.

_____. *Pragmatism and Realism*. In: *The Revival of Pragmatism*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. P. 37-53.

_____. *Las mil caras del realismo*. Trad. Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez. Barcelona, España. Ediciones Paidós. 1994.

RODRÍGUEZ ESPINOSA, Gabriel. *Consequencia del neopragmatismo. El espectro crítico de Richard Rorty*. 2003. 327 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, Universidad de la Laguna, Laguna. 2003.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1979.

_____. (Ed) *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London. University of Chicago Press, 1967.

_____. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. Depois da filosofia, a democracia. Entrevista In: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. P. 145-164.

_____. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

.

_____. *Conseqüências do pragmatismo*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Philosophy and Social Hope*. London, England: Penguin Books. 1999b.

_____. Verdade e Liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI Jr. Paulo. *Richard Rorty: A filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999c. p. 99 – 117.

WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: a genealogy of pragmatism*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. – (Coleção pensamento humano).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.