

1. Introdução

Na introdução de *“Filosofia e o espelho da natureza”* (1994), Rorty afirma que a filosofia tradicionalmente busca tratar de problemas eternos, perenes. Em alguns casos, tenta resolver essas questões através de distinções entre mente e corpo. E em outros casos, trata de tentativas de requerer para si a função de deter os fundamentos do conhecimento. Essa compreensão do fundamento do conhecimento dá-se através de estudos do homem-enquanto-conhecedor de “processos mentais” ou da “atividade de representação”, que tornam o conhecimento possível.

Por isso, *“conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações”* (...), e portanto, (...) *“a preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representem bem a realidade, aquelas que não representem tão bem e aquelas que não a representam de modo algum (apesar da pretensão de fazê-lo)”* (Rorty, 1994:19-20). Sob esse ponto de vista, a filosofia desempenha uma função fundamental em relação ao resto da cultura, tendo um caráter onibrangente, legitimador e basilar.

Nestes moldes, a filosofia desempenhava o papel de falar dos fundamentos, de possuir a fonte de explicação e justificação para todas as atividades intelectuais e para qualquer busca de sentido de nossas vidas. Para Rorty, exemplos de autores que fizeram parte desta tradição foram Locke, Descartes e Kant; autores pertencentes ao século XVII e XVIII, momento de grande êxito da ciência natural.

Contudo, no século XIX, uma nova forma de cultura apareceu: “a cultura do homem das letras”, dos poemas e romances, que se apresentava como vanguarda de seu tempo, o que contribuiu para que a imagem do cientista fosse se tornando obsoleta e remota.

Em consequência, a imagem da filosofia associada ao “rigor” científico foi também tornando-se algo cada vez mais distante do resto da cultura que a cercava. Uma das tentativas de superar esse momento paradigmático na filosofia, consistiu na virada lingüística proposta pela filosofia analítica. Uma das críticas centrais de Rorty em *“Filosofia e o espelho da natureza”* (1994) é a de que a filosofia

analítica é mais uma tentativa de ver a filosofia como a parte da cultura que trata dos fundamentos. A ênfase dada à linguagem não supera ou transforma os problemas nos quais a filosofia tradicional (Descartes, Locke e Kant) está pautada.

Neste livro, Rorty indica que a filosofia da linguagem surge como uma tentativa de ruptura com esta concepção tradicional, ao defender uma mudança da compreensão da mente como fundamento para o conhecimento para uma concepção onde a filosofia deveria realizar-se pela análise da linguagem:

“A virada lingüística foi uma segunda tentativa de encontrar um domínio que abarcasse os domínios dos outros professores. Essa segunda tentativa tornou-se necessária porque, no curso do século XIX, a biologia evolucionista e a psicologia empírica tinham começado a naturalizar as noções de “consciência” e “experiência”. A “linguagem” foi o substituto que os filósofos do século XX encontraram para “experiência” por duas razões. Em primeiro lugar, os dois termos possuem um escopo igualmente amplo - ambos delimitam todo o domínio da investigação humana, dos tópicos acessíveis ao estudo humano. Em segundo lugar, as noções de “linguagem” e “significado” pareciam, no início do século, imunes ao processo de naturalização.” (Rorty, 1999: 78).

Historicamente, Rorty acredita que o primeiro autor a tratar desta questão foi Wittgenstein em *Tractatus*, sendo Michael Dummet o primeiro autor a defender explicitamente que a filosofia da linguagem, com base no argumento apresentado no parágrafo anterior, era a filosofia primeira. A filosofia da linguagem desenvolveria condições de descritibilidade, que abarcaria as condições para qualquer área de estudo. *“Se alguém pudesse dar as condições a priori da atividade de descrever, então ele estaria capacitado a oferecer verdades apodíticas”*. (Rorty, 1999:79)

Rorty, porém, afirma que, inicialmente, essa tentativa de romper com o pensamento tradicional não se realiza de forma completa e radical, já que, neste pensamento, o caráter fundacional é mantido, por não se abandonar a busca por pressuposições *a priori* que possibilitariam a formação de toda a nossa cultura. O que ocorre, somente, é a apresentação de uma variante de uma mesma idéia, colocando a linguagem no lugar da mente, enquanto algo que se encontra sobre e em contraposição à realidade. *“Assim, a discussão deslocou-se da pergunta sobre se a realidade material é “dependente da mente” para a questão sobre que tipos de asserções verdadeiras, se alguma houver, encontram-se em relações representacionais para com itens não-lingüísticos”* (Rorty, 1991: 2).

A linguagem parecia ser um substituto perfeito para o papel antes desempenhado pela “mente” ou “consciência” na filosofia, por ser um elemento que estaria imune à relativização histórica.

Contudo, Rorty acredita que a linguagem também está submetida a um problema auto-referencial de sua própria possibilidade: “*o problema de como as entidades designadas para explicar o conhecimento são conhecidas*” (Rorty, 1999: 79).

Este problema leva a Rorty se questionar porque devemos pensar na filosofia como buscando falar das condições de possibilidades de nossas práticas sociais, de nossa linguagem.

O projeto filosófico de Richard Rorty desenvolve-se através de uma concepção anti-representacionalista, ao tentar romper com a idéia de que a filosofia tem um papel fundacional, ao procurar refletir porque não poderíamos pensar na filosofia sob um ponto de vista anti-representacionalista.

A virada que Rorty nos propõe diz respeito ao fato de nos questionarmos se realmente precisamos pensar na filosofia como algo sempre relacionado a fundamentos, à idéia de que nossas práticas sociais, políticas, culturais, nossas linguagens, tudo, são representações de uma realidade permanente, imutável. Será que elas não podem ser vistas sob um ângulo que permaneça nas contingências, nas construções sociais, e nada além disso?

Talvez uma virada realmente interessante seria aquela que não procurasse substitutos para mente, para linguagem, buscando encontrar uma entidade que fique livre de qualquer tipo de contextualização, mas que nos ajudasse a compreender que a filosofia pode ainda ter o que refletir se superar este tipo de vocabulário e buscar trabalhar sobre um outro ponto de vista.

Portanto, a postura anti-representacionalista defendida por Rorty está ligada mais a um segundo momento, o que seria uma proposta de segunda ruptura com a filosofia tradicional. Essa ruptura dá-se quando se abandona a idéia de buscar condições necessárias de possibilidade de uma representação lingüística; quando se coloca de lado a concepção de representação acurada da realidade. Rompe-se, portanto, com o pensamento que vê a mente ou a linguagem como contendo representações da realidade, substituindo-o por uma idéia de linguagem como fruto de encontros livres, abertos, ao acaso, entre os seres humanos. Nesse segundo momento, é abandonado o objetivo de se ter a filosofia como uma

disciplina fundamental, que serve como base para os outros tipos de conhecimento; sendo a detentora do saber quanto à origem de todo e qualquer tipo de conhecimento existente no mundo.

Para Rorty, a crença de que o mundo possui uma natureza intrínseca, uma essência, é consequência de se tentar privilegiar uma linguagem frente a outras linguagens. No entanto, *“quando consideramos exemplos de jogos de linguagem alternativos - o vocabulário da política ateniense antiga contra o de Jefferson, o vocabulário moral de S. Paulo contra o de Freud, o jargão de Newton contra o de Aristóteles, a linguagem de Blake contra a de Dryden - é difícil pensar que o mundo torna um deles melhor do que o outro ou que o mundo decide entre eles”*(Rorty, 1989:5).

Deste modo, para superarmos a idéia de que há uma verdade a ser descoberta e de que há uma linguagem privilegiada é preciso abandonar a noção de “adequação ao mundo”. Desta maneira, deve haver um desvencilhamento da idéia de que o mundo é identificável independente da linguagem, ou seja, de que ele é conhecido inicialmente através de um tipo de encontro pré-linguístico, existindo, conseqüentemente, um vocabulário a espera de ser descoberto. Assim, o mundo não pode nos propor uma linguagem a ser falada, só os seres humanos podem fazer isso.

Desta forma, as linguagens que surgem no mundo não podem ser mais avaliadas a partir de um critério que se desenvolva por uma avaliação da qualidade representacional, mas sim pelo valor redescricional, que ofereça novos instrumentos para as relações humanas, proporcionando novas e mais interessantes questões.

Essa é uma postura que oferece o abandono da “natureza intrínseca” a ser descoberta pela linguagem, por uma vontade de enfrentar a contingência da linguagem que utilizamos.

Sob esse ponto de vista, as nossas crenças e desejos não serão mais apreciados de forma a buscarmos sua correspondência com a realidade, e se eles são, ou não, contraditórios em relação à mesma, porém, serão estimados pela sua eficácia. Desse modo, novas linguagens surgem como novos instrumentos que vêm substituir o lugar dos velhos: *“é um instrumento para fazer algo que não poderia ter sido pensado anteriormente ao desenvolvimento de um conjunto*

particular de descrições, aquelas que ele próprio ajuda a proporcionar” (Rorty, 1989:13).

A linguagem perde a sua função fixa de tentar representar uma realidade, passando a desempenhar o papel de nos oferecer instrumentos para lidarmos com os diversos segmentos de nossa vida, tornando-se, então, uma ferramenta que nos possibilita fazer coisas que nunca poderiam sequer ter sido vislumbradas antes de tal ferramenta estar disponível.

Essa perspectiva busca dissolver questões herdadas pela filosofia tradicional, que crê em uma natureza de entidades pré-existentes, superiores aos seres humanos, que serve como critério para avaliarmos nossas linguagens.

Rorty defende que só podemos ter como critério de avaliação a comparação entre linguagens, nada além delas, pois o nosso conhecimento do mundo só pode se dar a partir das descrições humanas, nunca por uma busca de algo anterior ou fora delas. Por isso, não se pode dar significado a uma linguagem confrontando-a com algo não lingüístico, pois *“as metáforas são usos não familiares de palavras velhas, mas tais usos só são possíveis contra o fundo de outras palavras velhas utilizadas de maneiras familiares e velhas”* (Rorty, 1989:41).

Esse pensamento é denominado processo de desdivinização do mundo por tentar se desfazer da crença de uma esfera de conhecimento e significação que transcenda o humano. A linguagem, sob esse aspecto, passa a ser unicamente uma construção humana, consequência da nossa necessidade de nos comunicarmos e aprimorarmos nossos modos de vida.

Portanto, um mundo desdivinizado seria aquele em que se abriria mão da procura por fundamentos, abandonando a crença da existência de forças não-humanas como guia e base, que proporcionariam valores permanentes para as nossas vidas.

Esse raciocínio nos leva a perceber as nossas linguagens como criações humanas, que não podem estar fora de um contexto histórico particular. Consequentemente, passamos a pensar a história da linguagem marcada pelo acaso, numa seqüência onde velhas linguagens abrem caminho para as novas.

Assim, as linguagens tornam-se contingências históricas, não sendo mais tentativas de apreender a verdadeira forma do mundo, localizada numa

perspectiva supra-histórica. Perdendo, portanto, a sua função de revelar algo pré-existente ao ser humano.

Esta concepção anti-representacionalista, é defendida por Rorty como parte de seu projeto de apresentar sua crítica ao pensamento que defende a filosofia como sendo a tentativa de tornar explícita uma matriz permanente e neutra de possibilidades, subjacente a todas as nossas investigações e práticas, onde existiria um espaço lógico de possibilidades fixo e permanente.

Esse processo, onde se abre mão de uma estrutura imutável, nos leva a abandonarmos o objetivo de encontrar fundamentos e, por isso, a filosofia deixa de ser uma disciplina fundacional. Abrir mão dessa característica, no entanto, não nos faz desistir da filosofia, significa somente tentar encontrar uma nova imagem para a mesma.

Na perspectiva de Rorty, o papel do filósofo na sociedade seria o de lidar com as constantes transformações do mundo, confrontando os velhos usos de linguagem com os novos, ao fazer uma mediação entre o passado e o futuro. Dessa maneira, a filosofia teria a função de mediar os períodos históricos, os processos de modificações sociais, onde velhos valores chocam-se com novas necessidades.

A filosofia, portanto, passa a desenvolver-se contingencialmente, através das interações entre os seres humanos, numa tentativa de ajustar velhas e novas linguagens. Como o nosso mundo encontra-se em constante transformação, o papel do filósofo na sociedade forma-se por um processo imprevisível, fruto do acaso e das construções humanas.

O presente trabalho será desenvolvido no intuito de mostrar que tanto a filosofia, a linguagem, o sujeito e nossos valores políticos são construções fruto do tempo e do acaso, ao abrir mão da crença de que existe alguma natureza intrínseca do mundo, ou até mesmo de nós, seres humanos. Mas essa afirmação nos permite continuar a pensar o homem como o único que possui um aspecto peculiar: o de estabelecer com outros objetos um conjunto de relações que nenhum outro objeto estabelece com o que quer que seja. Isso significa dizer que somos os únicos capazes de usar a linguagem, de descrever as coisas:

“Plantas e outros animais podem interagir, mas o sucesso que eles têm nessas interações não se deve a terem encontrado formas cada vez mais frutíferas de redescrever uns aos outros. Nosso sucesso deve-se a termos encontrado tais redescrições (...) devemos pensar na linguagem não como

nomeando uma coisa que tem uma natureza intrínseca própria, mas como uma forma de abreviar os tipos de complexas interações com o resto do universo que são exclusivas aos antropóides superiores. Essas interações são marcadas pelo uso de sinais e ruídos complexos destinados a facilitar atividades grupais, instrumentos para coordenar a atividade dos indivíduos” (Rorty, 1989:84-85).

Porém, esta visão anti-representacionista da linguagem (ou de qualquer outro aspecto de nossa reflexão) defendida por Rorty, não significa defender que esse é o jeito objetivamente mais verdadeiro de conceber esta questão. Aponta-se unicamente para o fato de que, no momento presente, essa perspectiva que se tem é útil, pois o seu papel é desenvolvido a partir da adaptação às transformações do mundo, mediando as formas antigas de falar - desenvolvidas para lidarmos com necessidades antigas - e novas maneiras de falar -desenvolvidas em resposta a novas demandas.

Portanto, o que diferencia uma visão representacionista de uma visão anti-representacionista, é que a primeira vê a linguagem (no caso, a crítica de Rorty está direcionada à filosofia analítica, por isso, fala-se especificamente da linguagem) como um meio de descoberta de algo que já existe no mundo, a espera de ser desvelado, existindo, assim, uma realidade fixa, imutável, que não pode ser modificada, independente do que aconteça no mundo. Já a segunda visão, que caracteriza um segundo momento de ruptura proposta por Rorty, defende a linguagem como um instrumento que o homem possui para redescrever a realidade que vive, para mudá-la, de acordo com suas necessidades, que surgem pelas contingências de suas relações no mundo. Essa perspectiva dá ao homem o poder de se redescrever e de transformar e modificar a realidade em que vive, responsabilizando-o completamente pelos usos que faz desse poder, não sendo mais um mero espectador, sem ter escolha de poder interferir na realidade que vive, já que seu objetivo principal seria o de desvelar e buscar um contexto permanente que determinasse todas as contingências de nossas vidas (linguagens, manifestações culturais etc).

Por isso, o anti-representacionalismo de Rorty busca substituir noções como *realidade*, *natureza intrínseca*, pela noção de um futuro melhor. Porém, a noção de futuro não deve ser tida como algo certo e previsível, mas sim como algo surpreendente. Rorty defende que a filosofia tradicional tem como principal defeito conceder ao passado, através da força da tradição, o caráter de eternidade.

O foco dos nossos estudos deve, assim, mudar da eternidade para a questão do futuro, fazendo da filosofia um instrumento de mudança e não de conservação de velhos valores, que na maioria das vezes, podem já não estar de acordo com a realidade social.

A filosofia de Rorty substitui os dualismos gregos e kantianos da permanência *versus* mudança pela distinção entre passado e futuro, mostrando que a tarefa da filosofia não é o de encontrar uma estrutura imutável, mas sim procurar um futuro mais satisfatório que o presente. Por isso, a realidade não possui uma natureza intrínseca, sendo representada por uma verdade absoluta.

Deve ser abdicada a busca pela certeza, substituindo-a pela imaginação, criação, que nos auxiliará a abandonar velhas descrições e linguagens e inventar outras novas, em contínuo movimento frente às realidades em que vivemos.

A busca por uma realidade imutável é a necessidade de se obter um conhecimento antecipado do futuro. Muitas vezes, isso é fruto do medo pelo desconhecido; o homem, porém, deve se desprender desse medo, pois a realidade é algo que a todo momento se transforma, e, por isso, a criação de novas linguagens que se ajustam as mudanças nos tornam mais preparados para lidar com o desconhecido.

Rorty busca abandonar a idéia de que a investigação filosófica da sociedade e da cultura deve ser feita sob um ponto de vista exterior que busca uma verdade indiscutível e imutável, como, por exemplo, os projetos kantianos de descobrir condições a-históricas de possibilidade dos fenômenos temporais.

Uma nova auto-imagem da filosofia poderia ser a de tecer uma trama que envolve crenças velhas e novas, de tal forma que elas possam cooperar umas com as outras, ao invés de interferir umas nas outras, tentando competir ao defenderem, cada uma, que a sua linguagem é aquela que melhor representa a realidade.

A filosofia não pode escapar do tempo, ou seja, não pode escapar da idéia de transformação, tentando encontrar uma linguagem que perdure independentemente das modificações ocorridas no mundo. Ela deve, portanto, substituir uma linguagem humana tornada obsoleta em decorrência das mudanças sociais e culturais, por uma nova linguagem que se adapte melhor às mudanças.

Essa concepção defende o trabalho da filosofia como algo completamente temporalizado, ao renunciar a necessidade de encontrar verdades a-históricas e

incondicionais, não podendo ser uma disciplina que funcione independentemente das mudanças sociais e culturais.

A função da filosofia é de contribuir para que o futuro traga novas construções que ofereçam à sociedade uma melhor possibilidade de desenvolvimento, tentando preservar o que o passado contribuiu para esse desenvolvimento, e desfazendo-se daquilo que ele oferece como obstáculo para o futuro. Deve-se tentar, portanto, resolver as situações nas quais a linguagem do passado está em conflito com as necessidades do futuro.

Nessa perspectiva, a filosofia é algo que surge ao tentar se desfazer do que já se tornou ultrapassado e manter o que ainda pode ser útil, de um conflito entre instituições herdadas e tendências contemporâneas incompatíveis. Ela não deve ser uma disciplina que tem seu fundamento existente independentemente das transformações sociais. Ao contrário, ela surge da necessidade dos indivíduos de encontrar novas formas de adaptação em decorrência das mudanças ocorridas no mundo, por meio de um processo que não se desenvolve de forma a encontrar respostas fixas, mas ao tentar lidar com o fluxo freqüente de modificações.

Com o objetivo de mostrar como Rorty desenvolve suas idéias sobre uma nova auto-imagem da filosofia, buscarei, no presente estudo, trabalhar o conceito de Contingência desenvolvido pelo autor, que é primordialmente apresentado em seu livro “*Contingência, Ironia e Solidariedade*” (1989), sendo dividido em três partes: “A contingência da linguagem”, “A contingência da individualidade” e “A contingência de uma comunidade liberal”.

A Contingência, desde Platão, foi uma questão bastante suscitada pela filosofia, sendo comumente contrastada pela tradição com o universal, necessário e essencial. Contudo, para Rorty, como aponta Richard Bernstein, “*não há nada que é necessário, nada que escape ao tempo e ao caso, nenhuma natureza essencial do que nós realmente somos*” (Bernstein, 1991: 267). Sob este ponto de vista, Rorty apresenta o conceito de contingência a partir de uma nova compreensão do tema, como parte de seu projeto de oferecer uma nova imagem para a filosofia, de forma a superar questões tradicionais, fundacionais, e representacionais, como já apontadas acima.

O presente trabalho será dividido em quatro capítulos. Os três primeiros capítulos seguirão a ordem estabelecida no livro “*Ironia, Contingência e Solidariedade*” (1989): o primeiro capítulo será sobre a contingência da

linguagem; o segundo sobre a contingência do indivíduo; e o terceiro sobre a contingência de uma comunidade liberal. O quarto capítulo será uma tentativa de diálogo com autor sobre as principais questões suscitadas neste seu trabalho.

Os dois primeiros capítulos consistem num processo de formulação do que Rorty defende como contingência, a partir de conceitos filosóficos de linguagem e individualidade, e na maneira que sua concepção pode influenciar em uma nova compreensão dos mesmos. O terceiro capítulo consiste na defesa de Rorty de que as instituições e a cultura da sociedade liberal seriam mais bem servidas por um vocabulário que abarcasse sua compreensão de contingência e dos vocabulários tratados nas duas partes anteriores.

Em continuação ao estudo, o quarto capítulo se constituirá de algumas reflexões e críticas em relação à compreensão sobre contingência, com o objetivo de traçar um diálogo com o autor, buscando trazer um maior esclarecimento sobre o tema. As questões que pretendo levantar estão relacionadas principalmente aos valores defendidos pelo autor em sua comunidade liberal utópica, desenvolvida na parte da contingência de uma comunidade liberal, ao questionar se de fato podem ser deduzidos da sua compreensão de contingência da linguagem e de individualidade.