

LEANDRO FERRAZ DAMASCENO RIBEIRO

**PRAGMATISMO E EDUCAÇÃO JURÍDICA NA ERA DOS DIREITOS
FUNDAMENTAIS E HUMANOS**

JOÃO PESSOA – 2009

LEANDRO FERRAZ DAMASCENO RIBEIRO

**PRAGMATISMO E EDUCAÇÃO JURÍDICA NA ERA DOS DIREITOS
FUNDAMENTAIS E HUMANOS**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, Área de Concentração em Direitos Humanos, Linha de pesquisa Democracia, Cultura e Educação em Direitos Humanos, da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação do professor Narbal de Marsillac.

JOÃO PESSOA – 2009

LEANDRO FERRAZ DAMASCENO RIBEIRO

**PRAGMATISMO E EDUCAÇÃO JURÍDICA NA ERA DOS DIREITOS
FUNDAMENTAIS E HUMANOS**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, Área de Concentração em Direitos Humanos, Linha de pesquisa Democracia, Cultura e Educação em Direitos Humanos, da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação do professor Narbal de Marsillac.

Aprovada em _____ / _____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Narbal de Marsillac (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Prof. Dr. Eduardo Ramalho Rabenhorst
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Prof. Dr. Nelson Juliano Cardoso Matos
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Aos meus pais (Assis e Nila), à Patrícia, às pessoas que de alguma forma contribuíram para a realização desse projeto e às que dele fizeram proveito.

AGRADECIMENTOS

Não tenho como agradecer às três pessoas que foram simplesmente essenciais para a concretização desse trabalho: minha mãe (Nila), meu pai (Assis) e minha namorada (Patrícia). Vocês são o que há de mais importante nessa vida. Amo-os demais!

Aos(às) meus(minhas) avôs(avós) Raimundo (*in memoriam*), Luisinha, Domingos (*in memoriam*) e Fransquinha (*in memoriam*), além dos outros três que a Patrícia me deu: Leonilia (*in memoriam*), Enéas e Alaíde. Vocês são referenciais de dignidade, honradez e muito amor!

Aos meus familiares e aos da Patrícia (em especial Sr. Carlos e D. Graça) pelo convívio e apoio!

Ao meu grande amigo (irmão) Betinho. Sem ele eu não teria tido a força e o estímulo necessário para ser aprovado na seleção do mestrado.

Aos(às) meus(minhas) amigos(as) do Cajuína e de outros projetos de Assessoria Jurídica de Teresina: Lígia, Marcelo Leandro, Thiago Oliveira (também pelo abstract), o grande João Batista (meu amigo de fé e irmão camarada; o verdadeiro “Paladino da Justiça”!), Andros, Nara, Adonyara, Nadja, Isabella, Thiago Dannilo, Víctor, Helen, Anderson e mais recentemente Natasha. Nenhum de vocês é sequer capaz de imaginar a influência que têm na minha vida e na trajetória que venho dando a ela.

Aos(às) meus(minhas) amigos(as) Ludmann (o mais sensato deles), Talles (obrigado por segurar as pontas da advocacia!), Alessandra, Daniel Passos, Marina, Gabriel, Lucas, Luiz, Ivan, Alan, Robito e Marcos Venâncio.

Aos(às) grandes amigos(as) que conheci em João Pessoa: Ana Lia, Flávio, Luana, Amanda, Hugo, Mário Maia, Helma, Adonis, Danielle, Tatyane, Eduardo, Carla, Giulianna, D. Hilda, Sr. Sebastião e Hélio.

Aos(às) amigos(as) da lista de e-mails do Centro Acadêmico Cromwell de Carvalho (Curso de Direito da UFPI), em especial ao Marcelo Mascarenhas. Nossas discussões têm me enriquecido enormemente.

Aos Professores Edilsom Farias (pelos diálogos e confiança), Nelson Juliano, Éfren Cordão (por franquear acesso à sua biblioteca quando ainda estava escrevendo a monografia de graduação) e Narbal de Marsillac (pela orientação do presente trabalho).

A Antônio e Daniel Nunes pela revisão do abstract.

“O desejo sincero e profundo do coração é sempre realizado; em minha própria vida tenho sempre verificado a certeza disto.” (Gandhi)

RESUMO

O pragmatismo rortyano (Richard Rorty) é uma filosofia extremamente apaixonante e inspiradora. Representa a convicção de que toda a autoridade que interfere nas vidas humanas em particular e na sociedade em geral é a que a própria comunidade humana for capaz de criar. Nenhuma Verdade é capaz de dizer como se deve pensar; nenhuma Razão impor como agir; e nenhuma Realidade o que expressar. Tudo que se costuma chamar de “mundo”, cujo conhecimento seria sinônimo de relacionar de forma “neutra” e “objetiva” um *sujeito* que conhece e um *objeto* a ser conhecido, para o pragmatismo é não mais do que um contexto lingüístico socialmente criado. As pessoas não se relacionam com o “mundo”, mas com o mundo (uma espécie de generalização da idéia kuhniana de paradigma) que sua linguagem forjou. Conhecer “objetivamente” não é “representar” ou “espelhar” Corretamente a natureza, mas se manter dentro de uma linguagem, trabalhar com ela. Em tal perspectiva, razão, verdade e realidade, por exemplo, são tomados como termos lingüísticos que resumizam, e não “fundamentam”, práticas sociais. O conhecimento, ao invés de ser um mero “espelho” passivo da Realidade, pode ser uma das ferramentas usadas para convencer as pessoas de que elas não têm tratado outros seres humanos com o devido respeito e consideração que a cultura de direitos (fundamentais e humanos) exige. Assim, transformar a sociedade e o meio é mudar as convicções e consensos sobre o que constitui e dá forma ao mundo lingüístico de cada comunidade (redescrição). São inúmeras as possibilidades abertas por essa abordagem pragmática. O presente trabalho explora a descrição dos direitos humanos enquanto um projeto político social – e não “natural” – que milita contra a violência e a opressão. Também discute brevemente a visão educacional-pragmática de Ghiraldelli Júnior. Ao final, critica o legalismo formalista que domina a compreensão do Direito e a educação jurídica, com vista a pôr ambos a servido de uma sociedade democrática que tem como principal objetivo a concretização (e não mera *aplicação*) de direitos fundamentais e humanos.

Palavras-chave: Pragmatismo. Educação Jurídica. Direitos Fundamentais. Direitos Humanos.

ABSTRACT

The Rortyan pragmatism (Richard Rorty) is an extreme passionating and inspiring philosophy. It represents the conviction that all authority who interferes in human lives in private and in society in general is that which human community itself would be capable to create. No Truth is able to say how one should think; no Reason may command acting; and no Reality can impose expressing. Everything usually called “world”, which meaning would be linking “impartiality” and “objectively”, a *subject* who knows to an *object* to be known, is nothing else than a linguistic context created by society. People don’t relate themselves to “world”, but to the world (a kind of generalization of Kuhnian paradigm) that their language forged. Knowing “objectively” is not correctly “performing” or “reflecting” nature, but keeping yourself inside a language, and deal with it. In such perspective, reason, truth and reality, for example, are taken as linguistic terms that summarize, but not lay the “foundation” of social practices. Knowledge, instead of a mere passive “mirror” of Reality, can be one of the tools used to convince people that they haven’t treated other human beings with all due respect and consideration that the law culture (fundamental and human rights) demands. Thus, transforming society and environment is changing convictions and consensus about what constitutes and shapes the linguistic world of each community (re describing). There are many possibilities that this pragmatic approach uncovers. This work explores the description of human rights as a social and political project – not a “natural” one – which militates against violence and oppression. It also briefly debates the educational-pragmatic vision from Ghiraldelli Junior. At the end, it criticizes the legal formalism that dominates the Law comprehension and the juristic education, tending to place them both in service of a democratic society which has as main objective the concretion (not merely *application*) of fundamental and human rights.

Keywords: Pragmatism. Law Education. Fundamental Rights. Human Rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
I PARTE: PRAGMATISMO	18
CAPÍTULO 1: A IDENTIDADE HUMANA	19
1.1 Da “natureza humana” para o ser humano enquanto resultado da sua aculturação...22	
1.2 Identidade e progresso moral	40
1.3 Identidade humana maleável: uma redescrição democrática.....	53
CAPÍTULO 2: O CONHECIMENTO PRECISA DE “FUNDAMENTAÇÃO”?.....	65
2.1 A “idéia ‘idéia’”: surge a “Teoria do Conhecimento”	67
2.2 Do “kantismo” ao pragmatismo.....	70
2.3 Holismo: verdade, racionalidade e significado andam juntos	74
2.3.1 Não há nenhuma relação entre não-sentenças e sentenças (ou entre não-crenças e crenças) que possa ser chamada uma relação “que torna verdadeiro”	74
2.3.2 Metáforas não têm significado	79
2.3.3 Teoria da ação: razões podem ser causas	85
2.3.4 Teoria da comunicação de Donald Davidson	87
2.3.5 Linguagem e conhecimento sem “fundamentação”	92
2.4 Richard Rorty x Donald Davidson: sobre usos e verdade	99
CAPÍTULO 3: PRAGMATISMO, DEMOCRACIA E MUDANÇA SOCIAL	123
3.1 Behaviorismo epistemológico.....	124
3.2 Hermenêutica preenchendo a vaga cultural deixada pela epistemologia.....	130
3.3 “Redescrição metafórica” (edificação)	134
3.4 Razão em perspectiva pragmática: suas diversas acepções	143
3.5 Ciência: discurso da previsão e do controle.....	145
3.6 O intelectual pragmático	152

3.7 Pragmatismo e redescrição: uma contribuição para transformar identidades individuais e sociais no caminho para a efetividade dos direitos fundamentais e humanos
159

II PARTE: DIREITOS FUNDAMENTAIS E HUMANOS: PRAGMATISMO E REFLEXOS NA EDUCAÇÃO JURÍDICA	161
CAPÍTULO 4: “MÉTODO REDESCRITIVO” E DIREITOS HUMANOS	162
4.1 “Método redescritivo”	163
4.2 Os direitos humanos tomados pragmaticamente	171
CAPÍTULO 5: A EDUCAÇÃO JURÍDICA EM FACE DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS E HUMANOS	191
5.1 Educação em um mundo sem Verdades: o papel das metáforas	191
5.2 Constitucionalismo e direitos humanos: por uma educação jurídica que se reformule em busca da realização de direitos	197
5.2.1 Diagnóstico	201
5.2.2 Perspectivas	215
CONCLUSÃO: POSSIBILIDADES ABERTAS	226
BIBLIOGRAFIA	230

INTRODUÇÃO

A Modernidade européia construiu, em larga medida desenvolvendo um platonismo remodelado, a imagem do ser humano como aquele animal privilegiado, a quem seria possível transcender as meras aparências através do uso da Razão (faculdade orientada para o conhecimento da “Verdadeira Realidade”, a única universal)¹. Não por acaso, o padrão de humanidade era o “indivíduo” moderno e o de conhecimento a ciência concebida sob o aval da filosofia.

Em perspectiva histórica, foi nesse mesmo período e sob as mesmas “fundamentações” que surgiu a utopia cosmopolita (sociedade mundial) – tão largamente cultivada pela contemporaneidade – a qual, muitos afirmam, é impossível de se manter sem se reportar ao “cânone platônico-kantiano”². Mas desde quando se assumiu a pluralidade cultural aliada a compromissos públicos como política, e se reforça tal política do convívio respeitoso entre as diversidades por meio do constitucionalismo e dos direitos humanos, é inútil e até mesmo perigoso para o desenvolvimento democrático manter a busca por uma “natureza humana” que se afirme para além do que o diálogo possibilite.

Percebendo o risco, muitos intelectuais comprometidos com a utopia democrático-cosmopolita, com os avanços sociais promovidos pela interpretação constitucional e com os direitos humanos têm se colocado em guarda ante qualquer afirmação da verdade enquanto independente dos compromissos humanos – algo que obrigue, exija e force a assunção de determinados rumos, desconsiderando a deliberação resultante de audiências livres e abertas. Tantos outros³ intelectuais, os quais ou não se importam com a política social ou simplesmente se recusam a dedicar-se a tal assunto, utilizam uma argumentação bem mais filosófica para expressar seus desejos de que os problemas metafísico-transcendentais sejam simplesmente esquecidos, pois constituem idéias que suscitam mais problemas do que

¹ Razão, Verdade, Fundamentação, Real/Realidade, “objetividade”, “significado”, “método” etc., quando aparecem com letras maiúsculas e/ou entre aspas, salvo ressalva em contrário, designam idéias absolutas, não predicados utilizados para denotar a concordância de algo com relação a contextos contingentes de justificação (descrições, linguagens, vocabulários). Nas palavras de Rorty, “em minúsculas, ‘verdade’ e ‘bem’ nomeiam propriedades de frases, ou ações e situações. Em maiúsculas, são nomes próprios de objectos – fins ou normas que podem ser amados com todo nosso coração, alma e espírito, objectos de máxima preocupação.” RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 14.

² Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 169. V. subseção 1.3 infra.

³ Todas as referências a termos no masculino, ao longo da dissertação, devem ser entendidas como mera simplificação, remetendo igualmente ao feminino.

soluções. Richard Rorty, cujo pragmatismo (ou “neopragmatismo”⁴) guiará este trabalho, transita muito bem entre os dois grupos, embora pense em si mesmo como servindo primordialmente a propósitos políticos, em torno dos quais constrói sua obra filosófica⁵.

A criação do “indivíduo”, um arquétipo intelectual que segundo os mais influentes intelectuais da Modernidade passava a responder pela “natureza humana”, representou a tentativa de, ao mesmo tempo, abandonar parcialmente a filosofia grega e ainda assim manter uma idéia sobre o que *aprioristicamente* separa os humanos das feras (e também das feras “vestidas em peles humanas”). Por essa razão, um primeiro ponto que se afigura relevante quando se pensa em sociedades cada vez mais incluídas (pois capazes de aliar diversidade e igualdade) diz respeito à “identidade humana” (ou seja, o conjunto das crenças manifestadas por humanos responsável por diferenciá-los dos demais animais).

A Modernidade desenvolveu a idéia de que os seres humanos nascem com uma habilidade especial que os permite acessar o Real, diferentemente das feras, que vivem no mundo das aparências. Tal habilidade, a Razão, constituiria a ferramenta e a garantia imprescindível de que a Verdade seria sempre “relevada”. Através dela, qualquer desacordo entre humanos poderia ser resolvido dissipando-se as “meras aparências”, pois no fundo haveria um “espaço comum” que a “ignorância” e o “preconceito” estariam a turvar.

Especificamente no período moderno, a “mente” – e não mais o “mundo” (aí compreendido o mundo platônico das idéias), como ocorria na antiguidade –, passou a constituir o “espaço comum” compartilhado por todos os seres humanos. Segundo Descartes, seu criador, o ser humano jamais poderia estar certo sobre o conhecimento que possui de

⁴ GhiraldeLLi Júnior prefere esse termo. Cf., dentre outros, GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

⁵ Em “Trotsky e as orquídeas selvagens”, um ensaio autobiográfico de Rorty, a proeminência da política no seu pensamento apresenta-se como fruto da criação familiar (cf. RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 29-51). Se Rorty enfatiza a influência da política de esquerda reformista para a formação da sua personalidade e vínculos intelectuais, então não há dúvidas de que pensa em si muito mais como um político do que como um filósofo. A sua devoção a John Dewey demonstra bem isso. Como assinalam Hilary e Ruth Anna Putnam (PUTNAM, Hilary; PUTNAM, Ruth Anna. Educação para a democracia. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **Estilos em filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. pp. 41-71. pp. 46-47), as críticas de Dewey contra os dualismos na teoria do conhecimento vinham da percepção dessas dicotomias como barreiras que separam grupos sociais. Aponta ainda GhiraldeLLi Júnior: “Rorty diz que os filósofos deveriam conversar menos sobre a verdade e mais sobre a liberdade. No entanto, cada vez que ele diz isso, as objeções são tantas, são tantas as reclamações dos filósofos, que Rorty termina por escrever sempre mais um artigo – sobre a verdade! Talvez essa seja a sina do pragmatismo: uma vocação para conversar sobre filosofia política liberal sempre abordada pela necessidade de se voltar a temas, digamos, epistemológicos, talvez metafísicos.” GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. O que há de real e de irreal com o realismo? Searle *versus* Rorty. In: _____ (org.). **Estilos em filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. pp. 73-86. p. 73. O próprio Rorty destaca o mesmo ponto ressaltado pelo casal Putnam sobre o pensamento de Dewey, ao tempo em que, seguindo-o, afirma que “o pragmatismo é uma filosofia feita sob medida para as necessidades do liberalismo político, um modo de fazer com que o liberalismo político pareça um bom negócio para pessoas com gostos filosóficos.” RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 281.

qualquer objeto no mundo; somente suas próprias idéias seriam acessíveis de forma incorrigível, “clara” e “distintamente”, sendo a única garantia de que a existência não é um mero sonho (“penso, logo existo”).

Não tardou para que Locke viesse ao auxílio de Descartes. O filósofo inglês deu sua maior contribuição ao perceber na “mente” uma dinâmica interna que deveria ser relevada antes que tudo o mais pudesse ser conhecido. Estava lançado o gérmen da epistemologia (“teoria do conhecimento”), e daí por diante ganharia fôlego a crença de que só por meio dela se poderia ter certeza de que um pensamento é Verdadeiro, e não “falso”.

Kant foi o gênio responsável por fechar as arestas e construir as bases do pensamento moderno sob o substrato da “mente”. É de sua responsabilidade a constituição do espaço intra-humano cuja função seria pôr ordem nos estímulos advindos do meio. Também coube a si a idéia de que a epistemologia seria o centro do trabalho filosófico, atribuindo à disciplina o papel de “Tribunal da Razão”, capaz de julgar as pretensões ao conhecimento de qualquer ramo da cultura.

Muito embora tenham cumprido a importante função de secularizar a moral de uma sociedade que abandonava suas bases religiosas, não é difícil de concluir que tais idéias, hoje, são obstáculos para o desenvolvimento da democracia, do constitucionalismo e dos direitos humanos.

Os avanços mais recentes em biologia e as concepções pragmáticas têm contribuído enormemente para turvar a imagem do ser humano como portador de uma “natureza universal”, um terreno comum provedor de obrigações morais únicas e suposto a dissipar qualquer discordância, tratando-as como “residuais”. A principal vantagem desses movimentos é tornar plausível a compreensão de que tudo que os seres humanos têm em comum é uma estrutura biológica, a qual não só não provê uma “cultura distintivamente humana” como permite o desenvolvimento de tantas matrizes culturais quanto a imaginação possa suportar. Dessa forma, fica-se sem o “espaço comum” dentro do qual as diferenças (culturais ou mesmo conflitos dentro de uma mesma sociedade) poderiam ser julgadas. Aliás, a própria idéia de que tal espaço um dia existiu passa a ser não mais do que a tentativa de escamotear a cultura que o patrocinou. O resultado é que, ausentes as “Leis universais” obrigando determinados comportamentos, as mais diferentes raízes culturais passam a ser compreendidas como apenas diferentes aculturações (e não como “imorais”, “irracionais”, “bárbaras” etc.). Também se abre o campo para que os sentimentos tomem o lugar da Razão quando o assunto é aproximar pessoas diferentes, permitindo a construção de um espaço de deliberação no qual possa ser cultivado o respeito mútuo e o convívio pacífico.

Além da criação do “indivíduo”, a filosofia Moderna também assumiu para si a função de “revelar” as “fundamentações epistemológicas” do conhecimento humano para, a partir daí, “julgar” as demais áreas da cultura. Segundo Descartes, o conhecimento Correto não passa do “espelhar” devidamente a “natureza”. Usando o vocabulário kantiano, a “mente” possui os “conceitos” que dão ordem às “intuições” (“sensações”). Em outras palavras, conhecer é estabelecer relações entre um *sujeito* cognoscente e um *objeto* a ser conhecido.

O pragmatismo rortyano, apoiado na filosofia da linguagem pós-positivista (ou “pura”)⁶ e no pensamento de Donald Davidson, resignifica completamente a atividade do conhecimento. Para essa abordagem, os seres humanos não puderam e não nunca poderão “conhecer diretamente”, “acuradamente”, “indubitavelmente” o seu meio. Isso porque o próprio mundo no qual vivem e se desenvolvem é uma criação cultural. Explica-se. O pragmatismo não é uma renovação da tese idealista de que tudo que o ser humano conhece está dentro de si mesmo. Montanhas, vales e rios existem sem e mesmo apesar do seres humanos. O que o pragmatismo afirma é que não é possível conhecer “diretamente” o meio. Conhecê-lo já é envolver-se numa narrativa criada socialmente. Ou seja, embora não chova simplesmente porque alguém pense ardentemente em chuva (ou seja, montanhas e rios existem mesmo sem os humanos para descrevê-los), não há outra maneira de falar sobre a chuva, de agir diante dela e mesmo de comunicá-la a outros seres humanos se não fazendo uso de uma descrição lingüística (compartilhada por um meio social humano) sobre a chuva. É por isso que se diz que a linguagem “cria mundos”⁷.

Se essa perspectiva pragmática for atraente o bastante, a exigência moderna de que a filosofia revele as “fundamentações epistemológicas” do conhecimento humano não parecerá mais nem necessária nem atraente. Para tanto, as pessoas devem estar satisfeitas ao pensar na atividade de conhecer como travar diálogos com outras pessoas, e não entre pessoas e coisas (“sujeito” e “objeto”). Sendo assim, chegar a conhecer o que quer que seja será o mesmo que ter uma descrição justificada, e não “fundamentada”, dentro de uma determinada comunidade humana – descrição para a qual ninguém tem alternativa capaz de ser uma melhor forma de se atingir os objetivos desejados. Será também plausível pensar que o mundo não diz como descrevê-lo de forma Correta, muito embora as descrições que seres humanos produzam dele precisem ser eficientes para garantir que seus intentos sejam alcançados.

Depurado da pretensão de “fundamentar” em bases filosóficas “fixas”, conhecer de forma objetiva passa a ser meramente manter concordância com certa comunidade sobre o

⁶ V. capítulo 2 infra.

⁷ V. subseção 2.3.1 infra.

que seus consensos reputam relevante. Mas também será sempre possível rever esses consensos.

Para a Modernidade, toda investigação que se quisesse levar a sério deveria aspirar por descrever os *objetos* de estudo de forma “direita”, “neutra”, “objetiva” e Verdadeira. O *sujeito* que conhece deveria escamotear sua presença, sua história, suas crenças e desejos o mais possível, pois só assim o *objeto* poderia ser conhecido de forma “incorrigível”. Para o pragmatismo, no entanto, essa assepsia é completamente inócua.

Ao criticar a descrição do ser humano enquanto “indivíduo”, ou seja, uma unidade apriorística que independe da cultura específica na qual cada ser ou grupo humano foi educado, o pragmatismo também descarta a possibilidade de conhecer de forma “neutra”. Não é o nascimento em si, como ato único e isolado, que transforma uma criatura com fisiologia humana num ser humano, mas a sua criação no seio de uma comunidade que se reconhece como humana. Assim, todas as atividades humanas (inclusive o conhecer) se desenvolvem num contexto social mais amplo que lhe dá forma e características. Esse contexto social pode até se ampliar ao ponto de abarcar toda a espécie humana, mas jamais poderia ser um *a priori* independente da aculturação específica de cada comunidade.

Compreendido dessa forma, conhecer objetivamente é manter-se dentro de um contexto lingüístico pretérito (paradigma, segundo Thomas Kuhn) e realizar todos os seus movimentos dentro dele. No entanto, é possível que o contato com idéias de outros períodos históricos, outros povos ou mesmo o sonhar com horizontes jamais imaginados (utopia) transforme o pensamento das pessoas, suas formas de ser humano, de agir no seu meio, enfim, os seus mundos. Na narrativa traçada pelo pragmatismo, esses efeitos são causados por *metáforas e redescritões*.

Metáforas são palavras ou expressões sem sentido. Elas não têm sentido porque não dizem nada literalmente, ou seja, nada do que as pessoas conhecem se assemelha a uma metáfora. É como afirmar, em pleno século XV, que “a escravidão é um crime contra a humanidade”. Ora, naquele momento ninguém em sã consciência considerava escravos seres humanos. As pessoas os viam como bichos, não humanos. Se alguém aparece com uma frase como essa, as pessoas só poderiam dizer que se trata de uma metáfora porque, literalmente, não fazia nenhum sentido dizer que escravos negros eram humanos. Para usar uma analogia, os escravos eram vistos como muito menos do que os cachorros são vistos hoje, pois atualmente existem diversos grupos de proteção aos animais; naquela época, quase ninguém percebia resquícios de humanidade nos escravos.

Entretanto, em que pese a falta de sentido, as pessoas começaram a dizer frases mais ou menos com essa. Poderiam ter simplesmente negligenciado tais sentenças, internado seus prolores em hospícios ou coisas do tipo. Mas não. Elas levaram-nas a sério. Muitos se uniram ao coro e se aglutinaram em torno dessas frases sem sentido. Com o tempo, começaram a dar-lhes sentido, a *redescrever* o senso comum da época, a dizer que os negros também sentiam medo, frio, fome, dor etc. Nascia aí uma causa política capaz de ser defendida e compreendida por toda a sociedade: o abolicionismo.

Tomados desse modo, metaforizar e redescrever são oportunidades de propor novos termos à conversação atualmente travada, sugerindo diferentes formas de perceber e se comportar em face do meio. Não são a revelação da “natureza humana”, da Verdade ou da Vontade divina. Transformar a sociedade, portanto, não exigiria o aval de qualquer autoridade não-humana, mas apenas a produção de novos consensos capazes de difundir crenças melhores para se atingir objetivos melhores do que os que estão em curso.

Rorty vê na democracia liberal o regime político mais propício a incentivar esse tipo de mudança. Nela, as pessoas podem ser tão livres e criativas quanto quiserem, desde que não violem os compromissos públicos. Abertura e sensibilidade são características amplamente desenvolvidas e os conflitos, inevitáveis, são resolvidos através da persuasão, não da força.

Recompreensão da identidade humana, da necessidade de “fundamentação” do conhecimento e sua respectiva apresentação como acordo e possibilidade de transformação são os temas dos quais cuidam, respectivamente, os três primeiros capítulos. Estão agrupados na primeira parte do trabalho, intitulada “pragmatismo”.

A segunda parte delinea uma das imensamente vastas possibilidades abertas pelas idéias pragmáticas. Esse momento, nomeado “direitos fundamentais e humanos: pragmatismo e reflexos na educação jurídica”, inicia-se por apresentar uma descrição do que se chamou de “método redescritivo”. É por meio dessa abordagem que o tema da dissertação será estudado. Assim com consta na seção 4.1, o método redescritivo caracteriza-se por um olhar historicista e nominalista, para o qual nenhuma investigação pode aspirar à Verdade ou à Realidade, mas pode trabalhar dentro de consensos humanos (paradigmas) ou mesmo propor outros novos.

Posteriormente, os direitos humanos são abordados como uma proposta política – e não com mera atribuição de “direitos inatos”. A maior virtude dos direitos humanos, a que permitiu que se tornassem tão aceitos, é fortalecer os indivíduos e grupos sociais para que possam defender a si mesmo – ao invés ser a “revelação” da Realidade “escondida” por toda a história. Como “credo revolucionário”, os direitos humanos se tornaram uma linguagem

universal disponível a todos aqueles que buscam legitimidade para lutar contra a opressão e a violência que suas sociedades os impõem.

O quinto e último capítulo começa por discutir as virtudes que a educação em sociedades democráticas e voltadas para a conquista e efetivação de direitos deve cultivar. Em tais ambientes, à Verdade é concedida pouca importância e todas as atenções estão voltadas para como formar pessoas sensíveis e tolerantes, sempre dispostas a ouvir e deliberar sobre as novas metáforas, ao invés de simplesmente descartá-las por questionar a linguagem então em uso. A pedagogia que Ghiraldelli Júnior pensa ser adequada à “teoria educacional pós-narrative turn” é tratada como uma possível ferramenta a ser utilizada.

A segunda parte desse último capítulo trata da inadequação do raciocínio legal e formalista em face dos desafios apresentados pela democracia e pelos direitos fundamentais e humanos⁸. A passividade dos “aplicadores” do Direito contrasta com a criatividade e

⁸ Há uma discussão sobre a pertinência de se usar ou não ambos os termos: “direitos fundamentais” e “direitos humanos”. O Prof. Alci Marcus Borges, por exemplo, considera que “a expressão *direitos humanos fundamentais*, ao coligar, em um mesmo termo, *direitos humanos* e *direitos fundamentais*, pode parecer redundante, reduplicativa, vez que ambas referem-se aos mesmos objetos e conteúdos.” BORGES, Alci Marcus Ribeiro. *Direitos humanos: conceitos e preconceitos*. In: _____ (org.). **Iniciação ao estudo dos direitos humanos**. Teresina: Halley, 2008. pp. 21-32. p. 23. A recente posição manifestada pela Segunda Turma do STF nos autos do HC (*Habeas Corpus*) 88.240-4/SP (originalmente defendida pelo Min. Gilmar Mendes no Recurso Extraordinário 466.343) – que julgava sobre a possibilidade de prisão civil de depositário infiel – mostra, entretanto, a grande resistência institucional à tese monista, para a qual não há uma jurisdição internacional e outra nacional, mas apenas uma que contempla ambas. No processo, questionava-se a aplicabilidade do inciso LXVII do artigo 5º da Constituição Federal do Brasil (cuja redação é: “*não haverá prisão civil por dívida, salvo a do responsável pelo inadimplemento voluntário e inescusável de obrigação alimentícia e do depositário infiel*”), em face dos artigos 11 do Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos (“*ninguém poderá ser preso apenas por não poder cumprir com uma obrigação contratual*”) e 7º, 7, da Convenção Americana de Direito Humanos (“*ninguém deve ser detido por dívidas. Este princípio não limita os mandados de autoridade judiciária competente expedidos em virtude de inadimplemento de obrigação alimentar*”). No acórdão do referido HC, o órgão colegiado do STF firmou entendimento no sentido de que “*a esses diplomas internacionais sobre direitos humanos é reservado o lugar específico no ordenamento jurídico, estando abaixo da Constituição, porém acima da legislação interna. O status normativo supralegal dos tratados internacionais de direitos humanos subscritos pelo Brasil, torna inaplicável a legislação infraconstitucional com ele conflitante, seja ela anterior ou posterior ao ato de ratificação*” (destaque nosso). A solução foi inteligente ao afirmar que a Constituição continua intacta, mas as normas que poderiam viabilizar seu cumprimento no que tange à prisão civil de depositário infiel não podem se manter, vez que conflitam com a normativa internacional de direitos humanos. De forma mais clara, a Constituição continua a prever essa possibilidade de prisão civil, mas como não há lei válida que a operacionalize, o dispositivo se torna completamente ineficaz. Entretanto, não se pode esquecer que esse foi o meio que o STF encontrou para manter a Constituição no centro do Direito brasileiro, ocupando a normativa internacional de direitos humanos papel subordinado aos mandos constitucionais. Ou seja, somente quando se substituir o controle de constitucionalidade pelo **controle de direito-humanidade** é que se pode definitivamente decretar a inutilidade da distinção entre direitos fundamentais e direitos humanos. Por ora, é melhor ficar com o posicionamento do Prof. Edilson Farias: “as expressões direitos fundamentais e direitos humanos referem-se ao mesmo objeto: os *status* ou posições fundamentais garantidas juridicamente. Porém, a despeito dessa similitude, é importante assinalar que, ultimamente, vem-se dando preferência ao uso da locução direitos fundamentais para aludir-se à dimensão constitucional desses direitos (os direitos subjetivos assegurados em uma Constituição) e reservando-se o emprego da expressão direitos humanos para referir-se à dimensão internacional desses direitos (os direitos subjetivos proclamados em declarações e tratados internacionais).” FARIAS, Edilson. **Liberdade de expressão e comunicação: teoria e proteção constitucional**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. p. 27.

desprendimento que os profissionais dessa área devem ter, principalmente nos tempos atuais, em que o Judiciário vem ganhando cada vez mais atribuições e poder na condução não apenas do Estado, mas da sociedade como um todo. Desse modo, faz-se necessário a formação de atores que vejam o objetivo máximo do Direito não na manutenção da segurança jurídica, mas na realização de direitos. Sem essa mudança de postura, a globalização econômica desregulada parecerá uma ameaça cada vez mais poderosa, capaz inclusive de suplantar o próprio Estado.

I PARTE: PRAGMATISMO

CAPÍTULO 1: A IDENTIDADE HUMANA

A filosofia kantiana está certamente entre as grandes responsáveis pela construção de uma unidade apriorística e apartada do meio chamada “indivíduo”. É fruto da sua influência pensar que seres humanos particulares *têm* certa cultura, e não *são* o que essa cultural faz deles. A idéia de uma “forma natural” sobre a qual particularidades idiossincráticas advindas das mais diversas aculturações seriam depositadas é a única explicação plausível para a busca *filosófica*, que remonta a Platão, pelo que há de comum aos seres humanos⁹. Se os gregos tivessem permanecido apenas maravilhados com a diversidade humana, possivelmente Kant não teria levado à frente o projeto de separar os Verdadeiros dos “falsos” seres humanos, atribuindo aos primeiros crenças com validade absoluta e aos segundos, como aos animais, crenças com validade relativa¹⁰. Nessa perspectiva, um dos grandes problemas legados pela filosofia tradicional (leia-se: moderna) é o mito do “eu” não relacional, o qual é expresso por meio de distinções entre Razão e paixão, ações egoístas e não egoístas, prudência e moral, todas se referindo ao Verdadeiro e ao “falso” eu¹¹.

Embora esteja claro que o “indivíduo moderno” preserva a continuidade das distinções gregas entre absoluto e relativo – em novos termos, como era de se esperar –, a criação da “mente” foi o maior impulso para seu desenvolvimento no ambiente europeu pós-século XIV. Mesmo que já houvesse esboços na antiguidade e no medievo, foi Descartes quem criou a idéia da “mente” (“idéia ‘idéia’”)¹² como espaço interno único, capaz inclusive de existir separadamente do corpo, no qual sensações corporais e perceptuais, verdades matemáticas, a idéia de Deus e tudo o mais que hoje se atribui ao “mental” seria objeto de quase-observação, cabendo ao século XVII levar tal *constructo* a sério. Descartes impulsionou o problema do véu das idéias (o qual seria reconhecido mais à frente como a *epistemologia*)

⁹ Kant via o ser humano como sujeito a uma dupla causalidade: causalidade enquanto liberdade e causalidade enquanto mecanismo da natureza. Foi levado a essa separação porque acreditava que a causalidade natural, pela qual as coisas são determinadas no tempo, não deixa espaço para a Liberdade, vez que cada ação estaria condicionada pelo que foi no passado. Em oposição às coisas determinadas no tempo, Kant refere-se às “coisas em si mesmas”, ahistóricas. Para representá-las, a Razão Prática Pura cria um domínio específico (supra-sensível) com sua causalidade própria – diferente da causalidade da natureza (sensorial) –, governado por uma legislação diferenciada (Lei da Liberdade) que a Razão confere a si e que se prova *a priori* como prática. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 10; 104; 153-154; 161.

¹⁰ Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 207; RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 94.

¹¹ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 77.

¹² Vide seção 2.1 infra.

rumo ao centro da filosofia, identificando a “mente” não mais com a Razão universal – como ocorria aos antigos –, mas com a “consciência”¹³.

Diferentemente do hilemorfismo aristotélico – que não distinguia entre o conhecimento, pelo ser humano, do seu exterior e a produção de uma imagem interna que representasse esse mesmo exterior e pudesse ser posteriormente analisada –, Descartes abdicou do “eterno” metafísico em favor do “indubitável”, operando a principal mudança entre as perspectivas grega e moderna¹⁴. A indubitabilidade, expressa pela famosa máxima descartiana “penso, logo existo”, representa um importante recuo filosófico: da procura pela união com o “eterno do mundo” à persecução de idéias “claras e distintas” presentes na “mente” humana. Mesmo com certa relutância, Rorty afirma ser possível dizer que o diferencial de Descartes é a indubitabilidade (“nada é mais fácil de conhecer para a mente do que ela própria”), de modo que se torna impossível ao indivíduo duvidar da sua existência, embora possa questionar de tudo que é físico. Se for plausível dizer que Descartes diferenciou dores e pensamentos atribuindo-lhes indubitabilidade e contrastando-os com o que é físico, é igualmente possível afirmar que tinha na indubitabilidade não uma marca da eternidade, mas antes algo que os gregos não chegaram a conhecer: a “consciência”¹⁵.

Era ela, a “consciência”, que passava, desse momento em diante, a ser o objeto de investigação privilegiada. Pela nova perspectiva, as únicas coisas das quais o ser humano poderia ter certeza que possui são suas “idéias”, sendo-lhe alheio tudo que é externo à “mente”. A fim de realizar o serviço de “revelar” o funcionamento da consciência, criou-se a *epistemologia* como estudo do conhecer. A ela atribuiu-se um lugar de centralidade cultural, vez que tudo que o ser humano poderia saber erigir-se-ia sobre as bases e limites das “capacidades mentais”.

Os cartesianos de “segunda geração”, considerando o próprio Descartes ainda excessivamente preocupado com os problemas escolásticos, emanciparam a “idéia ‘idéia’” (ou seja, a concepção (idéia) de que existe uma centro produtor de idéias cujo funcionamento precisava ser revelado). Por meio desse movimento, criaram a disciplina filosófica como área do saber que, entre outras coisas, centrava-se mais na epistemologia do que em Deus e na

¹³ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 49-51.

¹⁴ A concepção hilemórfica é aquela “segundo a qual o conhecimento não consiste na posse de *representações* precisas de um objecto, mas sim em o sujeito se tornar *idêntico* ao objecto. Para vermos a diferença entre este argumento e os vários argumentos cartesianos e contemporâneos do dualismo, precisamos ver como são diferentes estas duas epistemologias. Ambas se entregam à imagética do Espelho da Natureza. Mas na concepção de Aristóteles o intelecto não é um espelho examinado por um olho interno. É o espelho e o olho num só. A *própria* imagem retiniana é o modelo do ‘intelecto que se torna todas as coisas’, enquanto que, no modelo cartesiano, o intelecto *examina* as entidades modeladas em imagens retinianas.” Id. ib. p. 45.

¹⁵ Id. ib. pp. 45-57.

moralidade. O resultado do esforço foi a *profissionalização da filosofia*, a construção da sua imagem enquanto disciplina completamente apartada das questões sociais. Discutindo essa transformação, Rorty entende, diferentemente de muitos estudiosos, que

A mudança cartesiana da mente-como-razão para a mente-como-arena-interna não era tanto o triunfo do arrogante sujeito individual liberto das grilhetas escolásticas como o triunfo da busca de certeza sobre a busca de sabedoria. Daí em diante, os filósofos tinham o caminho aberto para alcançarem o rigor do matemático ou do físico matemático, ou para explicarem o aparecimento do rigor nestes campos, mais do que para ajudarem as pessoas a obter paz de espírito. A ciência, mais do que a vida, tornou-se o tema da filosofia, e a epistemologia o seu centro.¹⁶

Parece não haver dúvidas de que os modernos, quando falavam em “possuir uma mente” – aquele quase órgão capaz de captar percepções “incorrigíveis”, igualmente acessíveis a qualquer ser humano, independentemente da sua criação cultural – como característica distintivamente humana, pensavam ter conseguido escapar dos “preconceitos” da Antiguidade ao atingir o que seus antecessores haviam tão incessantemente buscado. Como já sugerido, esse tipo de leitura não se sustenta ante um exame histórico, pois o que mais fortemente fustigava os modernos era simplesmente ignorado pelos antigos: a “consciência”.

O grande risco, ao se questionar tanto os conceitos de “mente” como de “indivíduo”, é dizer que ambos os próceres, gregos e modernos, apreenderam mal o que quer que seja. O pragmatismo assume a tarefa de criticá-los, mas sem estar disposto a colocar nada “mais claro” ou “mais evidente” em seus lugares.

Na linguagem comum, é possível dizer que ambos os conceitos são inúteis para os propósitos perseguidos atualmente, mas isso é completamente diferente de dizer que a tradição compreendeu mal qualquer coisa. Abandonando-se a impressão de possuir “estados mentais” e imagens cartesianas – um pragmático diria –, é possível que nenhum ser humano jamais tenha tido uma “sensação” (percepções, como “dor” ou “calor”, igualmente compartilhadas por qualquer humano, independentemente da forma como cada comunidade relaciona-se com os estímulos que recebe do meio) ou uma “essência vítrea” (capacidade para acessar o “indubitável”)¹⁷.

Pragmáticos, enquanto intelectuais engajados nos problemas sociais, pensam na criação da mente moderna – e na sua instituição enquanto “explicação causal dos processos mentais humanos que é suposta criticar e justificar pretensões de conhecimento”¹⁸ – como um

¹⁶ Id. ib. pp. 56-57.

¹⁷ Id. ib. pp. 79-81.

¹⁸ Id. ib. p. 104.

obstáculo ao desenvolvimento da democracia e da discussão em geral. É esse seu principal trunfo e o ponto de partida de todo seu trabalho descritivo e argumentativo, o qual atinge inclusive a “*identidade humana*” (entendida como o conjunto das crenças que são evocadas quando se questiona o que divide humanos dos demais animais, ou mesmo das pedras e plantas).

1.1 Da “natureza humana” para o ser humano enquanto resultado da sua aculturação

A advertência que deve inaugurar a seção para torná-la coerente com o acaba de ser dito é a de que não é imprescindível abandonar a “mente”, mas apenas sua noção enquanto algo que fornece mais do que meros antecedentes causais para o conhecimento¹⁹. Em seu lugar, seria possível apresentar a mente como sinônimo de cérebro e associá-la à estrutura biológica humana. Neodarwinisticamente, afirmar-se-ia que “nossa experiência está indissolúvelmente atrelada à nossa estrutura. Não vemos o ‘espaço’ do mundo, vivemos nosso campo visual; não vemos as ‘cores’ do mundo, vivemos nosso espaço cromático.”^{20, 21}

Uma das principais vantagens dessa descrição da mente enquanto parte da estrutura biológica humana consiste em tornar dispensável o recurso a qualquer autoridade (dentro ou fora das pessoas) à qual seja necessário corresponder para que qualquer um seja “verdadeiramente” humano. A própria idéia do Real em oposição à “aparência”, ou ao “falso”, torna-se não mais do que uma parte descartável da história intelectual se se pensar na

¹⁹ Id. ib. p. 190.

²⁰ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2005. p. 28. Rorty está bastante entusiasmado com descrições biológicas do ser humano como a dos biólogos chilenos: “vendo a linguagem e a investigação através da biologia, uma via que se familiarizou nos anos recentes através do trabalho de Humberto Maturana e outros, permite-nos descartar a imagem da mente humana como um espaço interior no qual o ser humano está escondido.” RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. XXIII. A referência apenas a Maturana possivelmente explica-se pelo fato dos dois pesquisadores terem tomado caminhos diferentes após a parceria que constituíram em “A árvore do conhecimento”, o que de forma alguma comprometeu o pensamento comum dos dois autores expresso no livro. Apenas decidiram, cada qual a seu modo, desenvolver linhas diversas de possibilidades abertas por esse trabalho conjunto.

²¹ Em “Seeing Through Language”, Donald Davidson escreve algo que se assemelha bastante à passagem citada: “nós não vemos o mundo através da linguagem, não mais do que vemos o mundo através dos nossos olhos. Nós não vemos através dos nossos olhos, mas com eles. Não sentimos as coisas através dos nossos dedos ou ouvimos através das orelhas. Bem, há um sentido no qual vemos através – ou seja, por meio de ter – olhos. Nós nos adaptamos através da linguagem. Há um ponto não-metafórico na minha posição. Existe uma analogia válida entre ter olhos e ouvidos e ter uma linguagem: todos os três órgãos nos permitem manter contato com nosso meio. Eles não são intermediários, telas, mídias ou janelas.” DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 130-131.

posse de um sistema nervoso complexo como possibilitando o uso da linguagem, e não dizendo como ela deva ser. Os comportamentos lingüísticos humanos são condutas que se realizam “num domínio de acoplamento estrutural ontogênico que nós, seres humanos, estabelecemos e mantemos como resultado de nossas ontogenias coletivas” (onde ontogenia é a história das transformações experimentadas por uma unidade inicial como resultado de suas interações)²². Quer dizer que o sistema nervoso complexo não dita que tipo de interações serão mantidas com o meio, com a comunidade na qual se vive, embora faça parte desse processo. A linguagem, enquanto fenômeno social, cria um domínio próprio apenas causalmente (relativo à relação de causalidade) relacionado com o sistema nervoso, não determinado por ele. Desse modo, quando palavras são ditas como designando objetos, sensações ou situações no mundo, está-se descrevendo um acoplamento estrutural que não reflete o funcionamento do sistema nervoso, e não o faz pelo simples fato de não funcionar com representações do mundo. Tal ocorre porque as palavras criam sua própria dinâmica interna (linguagem). N’outros termos, não há qualquer condição causal baseada no cérebro que sirva para justificar porque uma pessoa mantém determinadas crenças e não outras²³, pois as trocas elétricas entre neurônios pertencem a um domínio e as crenças a outro. Repetindo mais uma vez, não é pelo simples fato de possuírem sistema nervoso que as pessoas necessariamente gostarão mais de manga do que de maçã, mais dos shoppings do que dos parques de diversões.

Mas e então, se os seres humanos não são aquela espécie abençoada pela capacidade de acessar o eterno e descobrir o indubitável, as Verdades últimas, como é possível explicar que tenham sobrevivido às intempéries do meio, construído sociedades tão diversificadas e produzido tantas obras intelectuais? Pragmáticos descrevem seres humanos como animais astutos, distinguindo-os dos demais apenas pelo grau de complexidade do seu comportamento. Os gregos diferenciavam humanos de feras dizendo que estas viviam num mundo de aparências sensoriais, sendo incapazes de conhecer – onde conhecimento consiste em penetrar por detrás das aparências a fim de alcançar a Realidade. Em contraste, pragmáticos tratam a investigação, a pesquisa, apenas como procura por ajustamento, um tipo particular que os espertos animais humanos chamam de “busca de justificação aceitável e eventual acordo.”²⁴

²² Id. ib. p. 230.

²³ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 202.

²⁴ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 72.

Entre as peculiaridades que permitiram aos humanos alcançar tamanha complexidade comportamental, se comparados com seus companheiros animais, está o crescimento indefinido do corpo e do sistema nervoso, possibilitado pelo endoesqueleto. Vertebrados possuem interações fundamentalmente visuais e auditivas, permitindo-lhes gerar um novo domínio de fenômenos que os indivíduos isolados não podem produzir. Seres humanos, diferentemente dos demais vertebrados, demonstram maior complexidade nesse domínio, dada pelo sistema nervoso e pelo acoplamento visual-auditivo²⁵.

No entanto, de nada adiantariam as possibilidades abertas pela vida em sociedade se os seres que potencialmente a compõem não as tomassem como vantajosas. Então, uma característica importante para o desenvolvimento dos animais sociáveis é que suas ontogênias, suas “*autopoieses*” (autocriações), são satisfeitas no convívio grupal. O que há de comum a todas as espécies de animais que vivem em sociedade é que ao estabelecerem acoplamentos de terceira ordem (relativos aos fenômenos sociais, ao passo que a primeira ordem diz respeito aos unicelulares e a segunda aos pluricelulares), os organismos geram comportamentos específicos baseados na satisfação de suas ontogênias, primordialmente por meio das relações advindas da rede de interações recíprocas²⁶. Quanto maior a diversidade do organismo, que alcança o máximo grau conhecido nos seres humanos, maior a realização da individualidade no coletivo e a conseqüente retroalimentação das possibilidades da coletividade através da criatividade destes.

Entre as possibilidades criadas, algumas interações sociais mantêm-se para além da ontogenia do organismo através da *imitação* dentro do grupo, dando origem à *cultura*. Culturais, portanto, são “as configurações comportamentais que, adquiridas ontogenicamente na dinâmica comunicativa de um meio social, são estáveis através das gerações.”²⁷ Por esse ângulo, não há possibilidade de existir uma cultura “distintivamente humana” – do tipo que pressupõe a idéia da “natureza humana” –, uma tal que fosse compartilhada por qualquer ser humano de nascença e à qual todos os comportamentos deveriam corresponder. Também não há espaço para atribuir a cada cultura um mundo incomunicável com as demais, pois isso seria apenas o inverso do apriorismo da sentença anterior. Evitando ambas as posições, é possível dizer que tudo que a humanidade tem em comum é uma “tradição” biológica que legou aos membros da espécie capacidades comuns de acoplamento estrutural, possibilitando

²⁵ Maturana, Humberto R.; Varela, Francisco J. Op. cit. p. 211.

²⁶ Id. ib. pp. 212-214.

²⁷ Id. ib. p. 223.

o surgimento de diferenças culturais que, nos limites biológicos, são tão diversas quanto a imaginação humana pôde suportar²⁸.

Por essa razão, o diálogo intercultural é sempre possível, embora nunca “naturalmente” obrigatório ou necessário. Afirmar ser “sempre possível”, frise-se, não é revelar a “natureza humana”, mas simplesmente dizer da inutilidade e do risco que é pensar em barreiras existentes antes que o diálogo e o acordo mútuo possam fazer seus trabalhos.

A interação recorrente de dois ou mais organismos que envolve a ambos na realização de suas autopoieses gera acoplamentos sociais comunicativos. O domínio de condutas comunicativas pode ser descrito como o de comportamentos concatenados associáveis a termos semânticos. Ou seja, é como se o que determinasse a coordenação comportamental fosse o significado que um observador pode atribuir às condutas, e não o acoplamento estrutural em si. É a qualidade de “poder parecer” para um observador externo atribuível aos comportamentos comunicativos ontogênicos, tratando cada palavra como um elemento comportamental, que torna possível relacionar condutas à linguagem humana. São essas condutas que constituem o domínio lingüístico (linguagem) estabelecido entre os organismos participantes²⁹.

Não há nenhuma descrição pragmática da linguagem que possa vê-la como “correspondendo à Realidade”. Pragmáticos, na verdade, preferem dar fim à configuração cartesiana da “mente” como tentando entrar em contato com a Realidade. Para isso, ficam com uma descrição darwinista dos seres humanos enquanto animais fazendo o melhor para adaptar-se ao meio, desenvolvendo ferramentas que lhes permitam gozar menos dor e mais prazer. A linguagem está entre essas ferramentas.

Ao contrário da “mente”, não há nenhuma maneira de pensar em ferramentas como “correspondendo à Realidade”. Ferramentas servem apenas para propósitos específicos relacionados à interação do organismo com seu meio. Nenhum organismo jamais pôde escapar da sua condição estrutural para chegar mais ou menos perto da Realidade; tal preocupação só poderia ocorrer aos que ainda estão inebriados pela imagem cartesiana da “mente” – uma entidade nadando livre das forças causais exercidas sobre o corpo, mantendo com o universo relações representacionais, não causais. Para abjurar de vez essa imagem, é necessário ser darwinista ao ponto de jamais se preocupar se as palavras representam ou não a

²⁸ Id. ib. p. 265.

²⁹ Id. ib. pp. 228-229. Essa forma de conceber o espaço comunicativo humano guarda grande semelhança com a triangulação davidsoniana (vide subseção 2.3.4 e seção 2.4 infra).

Realidade e começar a tratá-las como apenas mais uma parte da rede causal que liga os organismos ao meio³⁰.

Pode parecer impressionante uma das conseqüências dessa abordagem. Trata-se do caráter aparentemente arbitrário dos termos semânticos (porque, por exemplo, a palavra “caixa” designa uma “caixa” e não um “cachorro”?). Mas isso é absolutamente previsível, pois as possibilidades de surgir interações recorrentes que levam à coordenação comportamental são inúmeras. Seguindo Maturana e Varela, “o que importa é como suas estruturas [dos organismos] acolhem essas interações e não os próprios modos de interação.”³¹ Assim, não há nada de significativo e interessante no fato de um americano dizer “car” ao ver a mesma coisa que um brasileiro vê quando diz “carro”. A resposta de ambos ao avistar um trambolho pesado de quatro rodas que se move por força própria não é resultado de um “fato” impresso na linguagem, mas das interações culturais travadas no ocidente desde o século XVIII, quando os automóveis foram inventados. “Trata-se, efetivamente, de uma deriva cultural, a qual – como na deriva filogenética dos seres vivos – não há um desenho, e sim um arcabouço *ad hoc*, que vai sendo constituído com o que se dispõe a cada momento.”³² Para enfatizar esse último ponto, pode-se dizer que palavras e frases não podem sofrer “análise de significado”³³, porque não dizem nada em si, mas são meros componentes de uma rede de interações lingüísticas.

A história da linguagem é a do gradual crescimento da complexidade comportamental, de modo que a evolução cultural veio da evolução biológica. De um ponto de vista pragmático, as diferenças entre grunidos e tratados filosóficos é apenas de complexidade. A filosofia que transformou essas importantes diferenças de grau em diferenças de tipo (distinguindo Razão de experiência; moral de prudência) construiu para si mesma problemas tão artificiais quanto insolúveis³⁴.

Ao se falar na linguagem como ferramenta, no entanto, é necessário não buscar nessa compreensão a “natureza” da linguagem. Pensar na linguagem como instrumento, e não

³⁰ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. XXIII.

³¹ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 231.

³² Id. ib. p. 231.

³³ O tema será melhor tratado no capítulo 2, quando se estiver falando do que Rorty chama de filosofia analítica “impura”. Por ora, no entanto, “análise de significado” está ligada à idéia de que existem algumas sentenças analíticas e outras sintéticas. As primeiras trariam verdades intuitivas, evidentes, enquanto as segundas exigiriam recorrência à prática. Exemplo: “Aquela bola é redonda” seria uma sentença analítica, pois está no conceito de bola a característica de ser redonda; “Ana é tenista”, de outro lado, exige que se conheça Ana e que se saiba sua profissão, ou seja, a verdade da sentença não está nela mesma. Neste último caso tem-se uma sentença sintética. Cf. CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 12ª ed. São Paulo: Ática, 2000. p. 129.

³⁴ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 75.

como correspondendo à Realidade, é apenas uma descrição útil a propósitos específicos³⁵. Um deles é evitar o recurso a regras apriorísticas para determinar o “significado” das sentenças de uma linguagem, regras que possam produzir o efeito de barrar o diálogo, uma vez que tentem prender as novas metáforas (sentenças que renovam a forma de se falar e, conseqüentemente, lidar com o mundo) nas rédeas do jogo de linguagem em uso³⁶.

Para a abordagem do que se chamou de “identidade humana”, o que há de mais conveniente em tratar a linguagem nesses termos é a possibilidade de “mecanizar” o ser humano (ou seja, negar a existência de uma “essência” humana). Copérnico fez isso pelo universo ao descrevê-lo como uma máquina sujeita a leis causais mais ou menos úteis para a previsão do que ocorrerá depois, e não como “um quadro bem composto”. Darwin fez o mesmo pelo ser humano ao tratá-lo como resultado de uma deriva natural, e não do sopro divino. A conseqüência mais direta foi questionar a existência da “essência” humana, a qual deveria ser de alguma forma “revelada” e não reconstruída de acordo com novos propósitos³⁷. Uma outra, subsidiária, foi dispensar o trabalho de qualquer “teoria” que se proponha a “emancipar a natureza humana”³⁸.

Tornou-se mais fácil pensar nos seres humanos como se pensa comumente sobre computadores: como mantendo acoplamentos de *input-output* com o meio³⁹. Na relação homem/mundo, o último exerce sobre o primeiro pressão causal, mas não lhe oferece “fatos”, ou a forma Correta da linguagem⁴⁰. Seres humanos, a seu turno, são muito mais como máquinas que se reformulam do que substâncias portadoras de “essências”⁴¹. A razão, uma vez naturalizada, poderia significar, entre outras acepções, meio (criatividade) para se atingir fins⁴².

Diferentemente do que se pode apressadamente concluir, os pragmáticos também têm uma concepção sobre o que divide humanos e animais, embora seja de grau de flexibilidade, não de “tipo”. Ao tempo, defendem metas éticas que até então só eram

³⁵ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 17.

³⁶ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 288-289; RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 38-40. Nesse último livro Rorty revela haver um inconveniente em descrever a linguagem como uma ferramenta. É que o artesão usa suas ferramentas para criar algo que já sabe previamente o que é. Ao contrário, quem formula uma metáfora em geral ignora que o faz e o modo como ela será tomada e desenvolvida pelo meio (se o for).

³⁷ Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 194-195; 211.

³⁸ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 47.

³⁹ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 167.

⁴⁰ Id. ib. pp. 173-175.

⁴¹ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 203.

⁴² RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 198-199.

concebíveis como resultado do máximo grau de “revelação” da “natureza humana”. Como afirma Rorty,

os pragmáticos vêem nossa diferença como muito mais uma questão de grau de flexibilidade – em particular, uma questão de flexibilidade quanto aos limites da identidade, na indefinida quantidade de relações que podem constituir um eu humano. Eles vêem o ideal da irmandade não como uma imposição de algo não-empírico sobre o empírico, nem como de algo não-natural sobre o natural, mas como culminância de um processo de ajustamento que é também recriação dos seres humanos.⁴³

A construção de domínios lingüísticos (linguagens) possibilitou às espécies sociáveis relacionar-se com o ambiente de forma inimaginada pelos organismos isolados. Observando a história natural, é possível perceber que os seres humanos, embora não sejam os únicos a se comunicar por esse meio, são possuidores do mais abrangente e complexo domínio lingüístico, o qual inclui mais dimensões da sua vida do que da de qualquer outro animal. Para Maturana e Varela, a característica primordial da linguagem, aquela que permite a modificação tão radical dos domínios comportamentais humanos, possibilitando fenômenos como reflexão e consciência, é a de “**descrever a si mesmo e à sua circunstância.**”⁴⁴

Como já foi dito acima, investigando o comportamento de outros animais num domínio lingüístico é possível ao observador tratar as interações entre os organismos como semânticas, ou seja, como se houvesse a referência a algo no meio. No caso humano, o observador vê as palavras denotando elementos do domínio comum humano, tais como objetos, estados de ânimo etc. Muito embora essa não seja uma característica somente dessa espécie, nela a variedade semântica é a maior do reino animal. Conforme Maturana e Varela,

O fundamental, no caso do homem, é que o observador percebe que **as descrições podem ser feitas tratando outras descrições como se fossem objetos ou elementos do domínio de interações.** Ou seja, o próprio domínio lingüístico passa a ser parte do meio de possíveis interações. **Somente quando se produz essa reflexão lingüística existe linguagem,** o observador surge e os organismos participantes de um domínio lingüístico passam a funcionar num domínio semântico. Do mesmo modo, é só quando isso acontece que o domínio semântico passa a ser parte do meio no qual os que nele operam conservam sua adaptação. Isso acontece a nós, humanos: existimos em nosso funcionamento na linguagem, e conservamos nossa adaptação no domínio de significados que isso faz surgir. Fazemos descrições das descrições que fazemos... (como o faz esta frase)... Somos observadores e existimos num domínio semântico criado pelo nosso modo lingüístico de operar.⁴⁵

⁴³ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 81 (tradução nossa).

⁴⁴ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 232.

⁴⁵ Id. ib. p. 233.

Não por outro motivo se diz que cada linguagem cria um mundo, embora, como firmado supra, esses mundos sejam comunicáveis. A linguagem cria o mundo no qual interagem seus participantes. É nela que se aprende o que é “ser humano”, o que é ter dor, calor, fome, sede, saudade etc. Nenhuma dessas sensações (no sentido trivial e não filosófico da palavra) vem num “pacote” de nascença. O que se costuma chamar de “atitudes instintivas”, como as que os bebês têm (chorar, sugar o leite dos seios da mãe etc.), não fazem parte do domínio lingüístico; estão ligadas a estabilidade genética da espécie.

A característica da linguagem de criar mundos possibilita uma maior adaptabilidade humana, pois para estabelecer novas relações que permitam a resolução de novos problemas não é necessário esperar que pedras se movam ou mares recuem⁴⁶. As mudanças são operadas como resultados de novas disposições e capacidade de realizá-las, tendo em conta as pressões causais do meio.

A reflexão humana, inclusive a que se faz em torno do conhecer humano, ocorre invariavelmente dentro da linguagem, que é a maneira peculiar de ser humano e estar no mundo⁴⁷. Esse *fazer* é realizado por alguém em particular e num determinado espaço, o que quer dizer que o lugar pode se estender mais e mais, embora *não se saiba como pressupor* fundamentos presentes em todos os espaços possíveis (pelo menos não mais do que a repetição das pressões causais existentes em todos os ambientes conhecidos).

Se todo o fazer humano ocorre no domínio lingüístico, então é possível dizer que sem a recursividade lingüística não há mente nem consciência (ou, melhor dizendo, comportamentos atribuídos à presença da mente e da consciência). Na verdade, segundo a perspectiva adotada, ambas são resultados do intenso acoplamento lingüístico verificado na espécie⁴⁸. É possível tornar essa afirmação mais clara.

Pesquisas realizadas com pessoas que se submeteram a neurocirurgias para tratamento de epilepsia têm sido as fontes mais promissoras de estudo sobre o papel do acoplamento lingüístico na produção do mental nos humanos. A síndrome, na sua forma mais agressiva, se caracteriza por epicentros de atividade elétrica em todo o córtex cerebral, causando convulsões, perda de consciência e uma série de sintomas incapacitantes. Há alguns anos, tentou-se evitar a invasão de todo o córtex pela atividade epiléptica cortando a principal conexão entre os dois hemisférios cerebrais, o corpo caloso. Entre os pacientes submetidos ao tratamento, observou-se certa melhora, mas os hemisférios deixaram de funcionar segundo

⁴⁶ Cf. ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução às regras do jogo. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 20.

⁴⁷ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 32.

⁴⁸ Id. ib. p. 245. A associação entre pensamento e linguagem é uma outra que também foi desenvolvida por Davidson (vide capítulo 2).

uma unidade (ou seja, é como se cada metade do cérebro fosse um cérebro inteiro), o que é o comum.

Na maioria das pessoas, para que a fala seja possível é necessária a incolumidade de apenas certas zonas do córtex, num só hemisfério cerebral (em geral o esquerdo). No dia a dia, são imperceptíveis as características adquiridas pelos pacientes submetidos ao tratamento para epilepsia, mas em laboratório, onde é possível produzir interações preferenciais com o hemisfério esquerdo e o direito em separado, as diferenças são nítidas. A base desses experimentos está na anatomia do sistema visual, para a qual tudo que é visto pelo lado esquerdo estimula o neurônio do córtex direito, e vice-versa. Se se concentrar os estímulos visuais em um lado do campo visual do indivíduo, é possível escolher com que lado do córtex interagir preferencialmente. O resultado dessas pesquisas aponta para o surgimento de diferentes comportamentos caso a interação ocorra com o lado esquerdo ou o direito.

Dois exemplos expostos por Maturana e Varela podem ajudar. No primeiro, certa pessoa submetida à seção do corpo caloso é instruída a escolher, entre os objetos que estão ao alcance da sua mão, o que corresponde à imagem de uma colher projetada para seu olho esquerdo (hemisfério direito); sem dificuldade a colher é escolhida. Mas ao ser mostrada a palavra “colher”, a pessoa permaneceu inerte. Questionada sobre o porquê de não ter reagido, disse não ter visto nada. Tal ocorre porque o hemisfério do córtex responsável pela linguagem é, em geral, o esquerdo. A inércia do paciente adulto após a seção do corpo caloso é idêntica a de um bebê ou de um macaco. Posteriormente, pediu-se à pessoa, ainda estimulada no hemisfério direito do seu córtex, para dizer o que aconteceu após ter a imagem da colher substituída pela de uma bela modelo nua. A resposta do indivíduo, ruborizado, foi algo como “Mas doutor, que máquina divertida essa sua...”. Veja-se que nesse caso não se pediu o uso do tato como resposta ao estímulo visual, e sim o uso da linguagem. Como a interação está ocorrendo apenas com o hemisfério direito do córtex (imagem projetada para o olho esquerdo), o paciente é incapaz de *dizer* o que viu. Sua ruborização e a resposta são causadas apenas por uma mudança de tônus emocional resultado de ligações não afetadas entre ambos os hemisférios com outras partes do sistema nervoso.

O segundo caso é raríssimo e bastante instrutivo. Ocorre que num pequeno número de seres humanos a lateralização da linguagem no cérebro é atenuada, de forma que ambos os hemisférios do córtex podem igualmente responder pela função da fala. Uma das pessoas que apresenta tal peculiaridade foi submetida à seção do corpo caloso e, quando realizadas as pesquisas consigo, percebeu-se que é possível interagir com a linguagem por ambos os lados do seu cérebro. Assim, repetindo-se os experimentos supra descritos, ela pôde

escolher a colher tanto quando viu a imagem como quando viu a palavra “colher”. Por esse motivo, a pessoa foi submetida a uma nova seqüência experimental. O pesquisador iniciou com uma pergunta oral, como “Quem...?”, completada por imagens projetadas num dos campos visuais, tais como “... é você?”, a qual o paciente disse seu nome, “Paul”, ou “Que dia será amanhã?”, respondendo domingo. O inusitado ocorreu quando Paul foi questionado sobre “O que quer ser quando crescer?”: o hemisfério esquerdo respondeu “piloto de automóvel de corrida” e o direito “desenhista”.

A conclusão é que quando se interage com os dois hemisférios cerebrais encontram-se comportamentos geralmente indicados como típicos de uma mente consciente e reflexiva. O caso de Paul, no qual há a duplicação da capacidade de linguagem com a participação independente de ambos os hemisférios na reflexão lingüística, mostra tanto que cada hemisfério cerebral responde como se fosse uma pessoa diferente como que sem recursividade lingüística não se observa nada tal que as pessoas comumente apontam como a presença de uma mente⁴⁹.

Retomando as contendas filosóficas, o “mental” e a “mente”, tão importantes para a profissionalização da disciplina na Idade Moderna – através da constituição de um campo de estudo (epistemologia) completamente apartado dos afazeres das pessoas comuns –, podem ser agora descritos como mais um espaço de manifestação dos comportamentos possibilitados pela presença de um domínio lingüístico tipicamente humano. Dessa forma, torna-se não só possível como conveniente substituir, seguindo o filósofo americano Donald Davidson, “mente” por estados mentais, entendidos como predicados nomeados em termos psicológicos que são verdadeiros quando aplicáveis às pessoas. Os eventos (ou fenômenos, como preferem Maturana e Varela) mentais são resultado da alteração contínua entre esses estados⁵⁰⁻⁵¹.

⁴⁹ Id. ib. pp. 247-253.

⁵⁰ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 72.

⁵¹ Uma advertência. As experiências sobre a indispensabilidade da recursividade lingüística para a presença de comportamentos comumente descritos como mentais, às quais se referem Maturana e Varela, são bastante instigantes e questionadoras, mas seria um desvio imperdoável da estrada pragmática na qual se vem tentando caminhar dizer que elas revelam algo “natural” sobre o ser humano. Ao invés de pensar nelas como correspondendo ao Real, é melhor ficar somente com o trivial e afirmar que as experiências estão sendo conduzidas nos termos da linguagem científica, trazendo resultados que contrariam o que até então se acreditava inquestionável nesse campo. Ciência e filosofia têm cada uma seus problemas próprios, sendo absolutamente despropositado que uma seja inevitavelmente necessária ao desenvolvimento da outra (muito embora nada impeça que uma metáfora lançada por um lado possa fecundar e ser desenvolvida pelo outro – como ocorreu com a mecânica de Newton ao ser absorvida pela descrição lockeana da “mente”). No entanto, desde quando alguns filósofos continuam vendo na ciência uma associação privilegiada, é sempre bom para um pragmático contar com parceiros como Maturana e Varela, pessoas que, no campo onde os primeiros pensam colher a “irrefutabilidade”, apontam outros caminhos como possíveis e desejáveis.

Externalistas em filosofia da mente contemporâneos têm insistido que a única razão para atribuir estados intencionais (ou mentais, tais como crenças e desejos) a seres humanos é poder explicar o que eles estão fazendo e ajudar a prever o que farão em seguida⁵².

Segundo esse caminho, é possível *redescrever* (ou seja, “modificar os termos lingüísticos comumente associados a...”) o ser humano adulto de forma a livrar-lhe de toda recorrência à idéia de que são a mais perfeita manifestação da (ou, no mínimo, maior desenvolvimento das capacidades necessárias para acessar a) “natureza humana”. Seres humanos adultos são organismos cujo comportamento é tão complexo que somente pode ser previsto através da atribuição de estados intencionais – *crenças* e *desejos*. Crenças e desejos, nesse desenho, não são modelos de expressão do “ser” da “consciência”, ou mesmo o “reflexo” de eventos imateriais. Ao contrário, são meras disposições para afirmar certas sentenças (as quais podem vir tanto de organismos como de computadores) e comportamentos comuns a determinada comunidade com vistas a manter relações com ela. Expressar uma sentença, nesse sentido, não é “corresponder” (à “Realidade objetiva”), é interagir com outros falantes possibilitando a previsão dos seus comportamentos⁵³. Por esse motivo, o pragmatismo não vê nenhum uso em atribuir crenças e desejos humanos a não usuários da linguagem (como bebês, cachorros ou termostatos)⁵⁴.

Considerar sentenças como fios que ligam sinais e ruídos emitidos por organismos também traz a vantagem de evitar a preocupação com obstáculos inatos que invalidem de antemão a disposição de unir fios a outros fios através de acordos lingüísticos (tradução). Importa em concordar que “palavras são ações, e não coisas que passam daqui para ali. É nossa história de interações recorrentes que nos permite um efetivo acoplamento estrutural interpessoal.”⁵⁵ Crenças, desejos e intenções seriam percebidos como mera possibilidade de prever comportamentos e, se for possível, unir costumes, como propedêutica para a formação de comunidades mais amplas⁵⁶.

A possibilidade de unir costumes está ligada à interação lingüística humana na medida em que a maleabilidade dessa modalidade de acoplamento estrutural deixa completamente em aberto os limites do que humanos podem ser. Dito de outra forma, a linguagem está sempre disponível a novas interações lingüísticas recorrentes; não há limites

⁵² RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 159-160.

⁵³ Id. ib. p. XXIV.

⁵⁴ Id. ib. pp. XXIII-XXIV; RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 148.

⁵⁵ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 225.

⁵⁶ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 18.

(a não ser os socialmente estabelecidos) para o que é possível *descrever, imaginar e relacionar*⁵⁷.

Esse mecanismo é o mesmo que gera o “si-mesmo”, a identidade humana em geral e dos indivíduos em particular. Uma história humana contada pela óptica pragmática busca enfatizar precisamente a construção e reconstrução de diversas identidades humanas e de diversas descrições do mundo, a mistura entre regularidade e estabilidade. “Todo fazer leva a um novo fazer: é o círculo cognitivo que caracteriza o nosso ser, num processo cuja realização está imersa no modo de ser autônomo do ser vivo.”⁵⁸

Em termos pragmáticos, a fronteira interessante não está entre o que é “ser” humano e “não ser”, mas entre o que é conhecido (o que se diz comumente quando se fala nessa espécie de animais) e desconhecido⁵⁹. Isso não é metafisicamente mais interessante do que dizer que seres humanos modificam-se ao mudarem suas dietas, parceiros sexuais ou de carro: são somente novas frases melhores e mais interessantes que se tornam verdades sobre eles. Igualmente, não há nenhuma delegação privilegiada atribuída aos livros de filosofia ou de ciências para falar sobre o que os seres humanos “Realmente são”. Se o que tais livros dizem modifica posturas e convicções é apenas resultado da maior influência que exercem sobre a fixação da identidade humana se comparada com outras mudanças de comportamento – como trabalhar mais e comer menos⁶⁰.

Tudo isso sugere que talvez seja hora de colocar a busca por novas formas de *ser humano* no lugar da procura pela Correta. A humanidade tem continuamente recriado sua natureza (ou seja, suas crenças sobre o que a torna única)⁶¹. Nesses termos retrospectivos, a história diz todo o necessário sobre a humanidade, não sobrando nenhum espaço para a procura filosófica por “essências”⁶². Ademais, já que crenças são meras recorrências lingüísticas, disposições ao comportamento, a questão certa sobre elas é se são os melhores hábitos para realizar os desejos que se tem (ou mesmo se é o momento para desejar outras coisas), não se são Reais ou “aparência”⁶³.

Quanto à construção do “eu” (a identidade humana individualizada), o caso de Paul, tratado acima, trouxe outra noção interessante. Em se tratando de interações lingüísticas,

⁵⁷ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. pp. 233-234.

⁵⁸ Id. ib. p. 264.

⁵⁹ Cf. RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 61-62.

⁶⁰ Cf. RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 273; 278-279.

⁶¹ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 63; 284.

⁶² RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 16.

⁶³ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. XXIV.

o seu hemisfério esquerdo predominava. Chegou-se a essa percepção observando que se se mostrava ao hemisfério direito uma imagem escrita “ria”, Paul ria; a mesma coisa se se mostrava “coce-se”. Quando o hemisfério esquerdo foi questionado sobre o motivo do riso e do coçar-se, respondeu, respectivamente, que as pessoas eram engraçadas e que estava sentido coceira. Tais respostas demonstram que o hemisfério predominante foi capaz de inventar uma coerência descritiva para explicar as ações que estavam fora da sua experiência direta (ora, ninguém fez graça alguma nem muito menos cócegas em Paul).

O trabalho científico sugeriu duas conclusões. A primeira é que a recursividade lingüística, ou seja, a capacidade de se expressar linguisticamente, é essencial para os comportamentos que comumente se associam ao mental. A outra é que as condutas lingüísticas organizam-se com base em vários estados atribuíveis ao sistema nervoso, aos quais humanos não necessariamente têm acesso direto – se o corpo fosse fácil de entender, talvez ninguém nunca tivesse falado em “mente”⁶⁴. Na linguagem de Paul, no seu domínio lingüístico, é impossível rir sem ter explicação coerente para isso. Responder “ri porque vocês são engraçados” é a forma que encontrou para manter a coerência descritiva da sua história, de descrever a si mesmo como alguém que viu algo engraçado e não como um estúpido que ri com o vento. A experiência com Paul “nos mostra que, na rede de interações lingüísticas na qual nos movemos, mantemos uma contínua recursão descritiva – que chamamos de ‘eu’ –, que nos permite conservar nossa coerência operacional lingüística” e a adaptação ao domínio da linguagem⁶⁵.

Acompanhando todo o livro de Maturana e Varela, a observação interessante é que tanto quanto células necessitam de coerência interna na manutenção dos seus processos químicos (e também os pluricelulares no funcionamento orgânico das suas células e estruturas), seres que realizam suas ontogenias no espaço social, tal qual os humanos, têm como condição *sine qua non* de vida a adaptação a um universo lingüístico. Em outras palavras,

Nós, pragmatistas, achamos que a razão para as pessoas tentarem tornar suas crenças coerentes não é que elas amam a verdade, é que elas não podem deixar de fazê-lo. Nossas mentes não suportam mais a incoerência do que nossos cérebros podem suportar qualquer desequilíbrio neuroquímico que seja o correlato fisiológico de tal incoerência. [...] É por isso que não podemos “desejar crer” – crer no que quisermos –, independentemente do resto em que acreditamos.⁶⁶

⁶⁴ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 190.

⁶⁵ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 254.

⁶⁶ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 139-140.

Recorrendo a Daniel Dennett, Rorty fala no “eu” como “centro de gravidade de narrativas”⁶⁷ (onde narrativa corresponde a cada conjunto coerente de redes de crenças e desejos). Para Ghiraldelli Júnior, essa mudança de perspectiva implica que a questão interessante em torno do “eu” deixa de ser epistemológica (“quem é o ‘eu’ Verdadeiro?”) e passa a ser ética (“como criar um descrição desse ser que *respeite* a rede de crenças e desejos que constitui sua identidade?”)⁶⁸. Rorty poderia falar em solidariedade no lugar da objetividade.

Para exemplificar, é possível ilustrar a mudança de perspectiva através de uma relação hipotética entre biógrafo e biografado, ou entre fotógrafo e fotografado. O escritor e o fotógrafo podem realizar seus trabalhos tendo como resultado uma imagem do retratado que seja condizente com sua própria visão como produtor, com a da pessoa biografada ou fotografada ou com uma terceira percepção. Dizer que qualquer dessas é “a Verdadeira” não passa de, pragmaticamente, um elogio a alguma delas. A questão que se põe é qual imagem produzir de forma a preservar o “si-mesmo” (a auto-descrição) do biografado ou fotografado. Portanto, a preocupação de quem produz o retrato (seja biográfico ou fotográfico) deixaria de ser epistemológica na exata medida em que não se questiona sobre um “eu” homogêneo que a pessoa fotografada exalaria e que poderia ser descrito da mesma forma por pessoas de raízes culturais completamente distintas (como um judeu, um muçulmano ou um católico). De outro lado, propõe-se que a única inquietude que povoaria a cabeça do produtor do retrato seria ética, algo do tipo “Estou descrevendo os hábitos desse judeu com vistas a mostrar sua coerência com os hábitos de outros judeus ou sua absurdez levando em conta os hábitos dos muçulmanos?”. Responder da primeira forma (pintar o judeu segundo os hábitos da sua comunidade) corresponderia a ser ético na perspectiva aqui tratada. Obviamente que essa eticidade implica tomar partido, é dizer: “Estou sendo ético com o judeu, mas não estou sendo com o muçulmano.”

Tal descrição liga-se à leitura que Rorty, por intermédio de Davidson, faz do trabalho de Freud. Segundo ela, não há um “eu” centrado na Razão, tida como algo universal, em oposição ao contingente, mas modalidades alternativas de adaptação⁶⁹. Consciente e inconsciente seriam sinônimos de, respectivamente, conjuntos familiares e não-familiares de

⁶⁷ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 106-107.

⁶⁸ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Subjetividade e pragmatismo. In: RORTY, Richard; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 37-47. p. 44.

⁶⁹ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 73.

crenças e desejos⁷⁰. Um tenista que anda tendo sonhos com o alpinismo, por exemplo, teria no seu inconsciente a sugestão de novas possibilidades sobre como conduzir sua vida, e não provas de seu desequilíbrio mental. Da mesma forma, alguém que sem explicação resolve desfazer-se dos seus bens está ficando louco apenas no sentido comum dessa palavra (ou seja, o que diz que alguém que possui uma fortuna e doa ou queima tudo do dia para a noite pratica um comportamento muito raramente verificável e frequentemente desaprovado), não por seu comportamento ter deixado de corresponder à Razão.

Nessa leitura, Freud é visto como democratizando a criatividade – tirando-a do pedestal dos grandes estudiosos e atribuindo-a a qualquer um que seja capaz de criar algo novo, de sonhar – ao descrever o inconsciente como conjunto alternativo de crenças e desejos. Freud, então, teria substituído a compreensão platônica do “intelecto” lutando contra a “irracionalidade” por trocas sofisticadas entre dois ou mais “intelectos” (ou entre dois ou mais “eus” habitando um mesmo corpo). Reconhecer-se fazendo uma “viagem de autoconhecimento” seria, nessa perspectiva, o mesmo que se redescrever, tornando novas e melhores formas de ser feliz verdadeiras sobre si. Os diversos “vocabulários” alternativos (para usar um termo de Rorty), ou seja, as diversas formas de ser humano manifestadas pelas pessoas, seriam percebidas não como mais ou menos Corretas, “naturais”, mas como possibilidades de mudança. A estabilidade da personalidade responsável pelo centro de gravidades de narrativas (o eu), freudianamente, surgiria das trocas entre diferentes conjuntos de crenças e desejos, e não da contemplação do “eu Real”. Curiosidade, e não mais a busca pela essência, assumiria o lugar de responsável pela identidade humana, pois se é tão mais humano quanto mais formas de ser humano se conhece. Para tanto, seria necessário conceber expressões que resumem formas de comportamento como úteis para previsão do que se fará em seguida, e não reveladoras da “identidade humana Verdadeira”⁷¹. Enfim, pode-se dizer que Freud realizou pelo individual o que Darwin fez pela identidade humana em geral: tornou possível pensar em diferentes formas de *ser humano* (de construir o próprio “eu”) sem hierarquizá-las⁷².

⁷⁰ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 197.

⁷¹ Cf. id. ib. pp. 198-205; RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 77-78. Num exemplo, a honestidade abdicaria do seu posto de “virtude humana absoluta” para assumir-se enquanto comportamento contingente e virtude importantíssima para determinadas pessoas, igualmente como indicativo de que numa negociação comercial a pessoa que a cultivava jamais venderia “gato por lebre”.

⁷² RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 266.

Ainda seguindo Davidson, Rorty igualmente rompe com a idéia de que a linguagem é um *meio* de representação ou expressão⁷³. Meio é sinônimo de que, segundo a imagem tradicional, os seres humanos *têm* crenças e desejos, e não *são* complexas redes de crenças e desejos. De acordo com a idéia clássica, o “eu nuclear” (o Verdadeiro) seria responsável por avaliar as crenças e desejos, expressar-se por meio deles e julgá-los tendo como contraste não apenas a coerência interna ou a comparação com outros conjuntos de crenças e desejos, mas tomando como referência algo externo à rede da qual são fios (“a Verdade”). Para essa visão, as crenças que não “corresponderem à Realidade” não podem ser mantidas, ao passo que o mesmo destino está reservado aos desejos não condizentes com a “natureza essencial” do “eu humano” (por serem “irracionais”, “antinaturais”, “imorais”). De um lado da rede de crenças e desejos estaria o núcleo essencial do “eu” e do outro o da Realidade, formando a imagem tradicional da relação sujeito-objeto⁷⁴.

Os pragmáticos querem romper com essa imagem por achar que já está desgastada demais para servir a qualquer propósito. Propõem a substituição do vocabulário que permitiu se chegar a problemas ascéticos⁷⁵, como os advindos da relação sujeito-objeto, por um outro mais instigante e produtivo. Nele não existem objetos que imponham descrições de si, mas apenas descrições humanas de objetos. Não há no novo vocabulário, portanto, nenhuma questão interessante sobre se certas descrições são mais ou menos Reais do que outras, no sentido de “espelhar” com maior ou menor acuidade a Realidade do mundo, dos objetos. Tudo que é dito é dito por alguém. A questão realmente instigante é se a descrição corrente (aquela a qual as pessoas se reportam quando falam em real no sentido trivial da palavra) é mais ou menos útil para os objetivos que no momento se pretende atingir. Essas descrições, tomadas como crenças (interações lingüísticas recorrentes), são tudo que os humanos têm nesse novo vocabulário e tudo com que precisam se preocupar se querem mudar alguma coisa no seu domínio lingüístico, o qual compreende relações com seus semelhantes e com o meio-ambiente ao seu redor.

O mental, para o pragmático, não passa de uma estabilização de interações lingüísticas que constituem o próprio espaço social. Tanto quanto organismos unicelulares e pluricelulares necessitam, em seus respectivos domínios, de estabilidade, o domínio social também a requisita. No caso dos humanos, usuários da linguagem, essa estabilidade é

⁷³ Para Davidson, a linguagem reflete os interesses contextuais e os valores e necessidades de um povo, bem como sua construção e conhecimento de disposições indutivas. Sendo assim, a linguagem não “distorce” nem “revela” nada; apenas confere as pernas para caminhar no ambiente particular que constitui. Cf. DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 129.

⁷⁴ Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 36-37; 50.

⁷⁵ Referência à mera contemplação dos ascetas.

conseguida através da coerência operacional experimentada por cada comunidade como consciência e como “nossa mente”.

No entanto, há um reparo a fazer. Maturana e Varela afirmam que a coerência e a estabilidade que formam a unidade social surgirão de “mecanismos tornados possíveis pelo funcionamento lingüístico e sua *ampliação na linguagem*.”⁷⁶ É possível concordar que a “ampliação da linguagem”, o que mais a frente (capítulo 3) será chamado de “redescrição metafórica”, foi e é essencial para a sobrevivência humana no que tange à adaptação a novos ambientes e melhoria das condições de vida em geral. Mas não está claro que ela seja necessária para a comunicação. Introduzir esse elemento é o mesmo que querer empurrar uma perspectiva ética amplamente desejável numa descrição biológica. É a mesma coisa que Habermas faz ao postular que todos os seres humanos, pelo simples fato de serem usuários da linguagem, são obrigados a respeitar regras impostas pela “razão comunicativa”. A insurgência contra essas postulações é melhor desenvolvida logo em seguida⁷⁷, mas por ora é possível dizer da desconfiança pragmática de que essa estratégia teórica seja completamente inútil para cumprir seus objetivos, de uma forma que outras que apelam para a ética em termos sentimentais não são.

Se não há o “indivíduo moderno” (a unidade apriorística) com o qual seja necessário se preocupar, então não há qualquer empecilho em se considerar seres humanos como produto de suas socializações⁷⁸. Implica dizer que linguagem e corpos são inteiramente culturais⁷⁹. Como consequência, não há necessidade de uma “teoria” que reclame unir todos os domínios humanos numa única descrição harmônica e sistêmica, pois não há nenhuma razão para acreditar que todos os seres humanos de todas as épocas sempre estiveram buscando uma única e mesma coisa (tal qual a imagem legada pelos gregos dos seres humanos como procurando “a Verdade”). Desse modo, é possível separar virtudes morais e intelectuais como duas ferramentas para perseguir propósitos distintos⁸⁰, não havendo nenhuma obrigação de que o fato dos seres humanos conseguirem realizar suas ontogenias individuais em grupo implique que todas as comunidades humanas estejam igualmente abertas e estimulando a criatividade de seus membros, embora esse seja o principal objetivo do sistema de governo mais difundido no mundo: a democracia liberal.

⁷⁶ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 255 (destaque nosso).

⁷⁷ No final das seções 1.2 e 1.3.

⁷⁸ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 292.

⁷⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 18.

⁸⁰ Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 144; 193.

De outro lado, dizer que seres humanos não têm essência não é o mesmo que afirmar que não possuem obrigações morais, e sim que são compatíveis com quaisquer conjuntos delas⁸¹. Mesmo a “natureza humana” pode criar uma identidade moral. O argumento pragmático contra esta é que pressupor uma irmandade entre todos os seres humanos tem sido inútil para o objetivo de criar comunidades cada vez mais amplas. Se o que se quer é formar sociedades mais e mais inclusivas, melhor seria pensar nas diferenças culturais (ao menos naquelas mais potencialmente conflituosas) como coisas insignificantes para a auto-identidade de cada povo, o que se pode fazer redescrivendo tais identidades díspares de forma que possam conviver com a diversidade. Um meio bastante eficaz para tanto tem sido mostrar a dor provocada a certas pessoas por regimes políticos, guerras ou crueldade. A dor é uma característica que humanos compartilham entre si, mas também com os animais. Como usuários da língua, existe uma espécie particular de dor que só atinge humanos: a humilhação. Concebendo a racionalidade como adaptação a certa comunidade – o compartilhar das suas crenças (do seu mental) –, então a humilhação é precisamente o que cria irracionalidade, ou seja, incapacita alguém a tecer uma trama coerente de crenças e desejos⁸². Seria o caso de manter em cativeiro, sob a mira de uma arma, alguém amado e constranger o amante a praticar todo tipo de atrocidade sob pena de não o fazendo ter seu ente querido morto.

A suscetibilidade à dor e o desejo de evitá-la, unido a sensibilização para com a dor experimentada por outras pessoas, pessoas que se vê em jornais ou sobre as quais se lê em romances (tal qual aqueles sobre campos de concentração), pensam os pragmáticos, não de criar um sentimento de solidariedade que torne completamente irrelevante recorrer à “natureza humana” ou ao seu correlato moderno, a “dignidade humana natural”⁸³. A identificação com outras pessoas que vivem em realidades distantes, resultado de relatos sobre suas vidas sofridas, é todo o necessário para criação de um sistema de governo global que permita o convívio com a diferença, ao tempo em que promova um diálogo profícuo no sentido de evitar todo tipo de postura que a cultura ocidental considera desumana e abjeta, principalmente as praticadas dentro do seu próprio território.

⁸¹ Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 262; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 266.

⁸² RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 294.

⁸³ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 279-286.

1.2 Identidade e progresso moral

Kant pensou na moral como correspondência ao “Imperativo Categórico” – “aja de acordo com uma Máxima que pode ser válida, ao mesmo tempo, como uma Lei Universal”⁸⁴ – e não como apenas ajustar diversos comportamentos uns aos outros, desse modo forjando toda uma tradição intelectual. A questão de John Dewey, um dos fundadores do pragmatismo, contra Kant é que não há como distinguir o momento decisivo no qual a moral deixa de ser mera resposta a estímulos do comportamento de outros seres humanos para transformar-se em manifestação de crenças com validade transcendental⁸⁵, ou, dito de outra forma, deixa de ser parte de um conjunto local de comportamentos para normatizar todos e quaisquer comportamentos.

A pretensão da filosofia moral kantiana pauta-se na procura por algo universalmente humano que seria a pedra de toque inquestionável para dividir “Bons” de “Maus” tipos humanos⁸⁶. Como legado, o desejo cultivado pela sua tradição é o de encontrar

⁸⁴ KANT, Immanuel. A filosofia do direito (enxertos). In: MORRIS, Clarence (org.) **Os grandes filósofos do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 239. A complexa Analítica kantiana da Razão Pura no seu uso prático está fundamentada em “proposições fundamentais práticas” que determinam universalmente a Vontade humana. Estas se dividem em “máximas” (proposições subjetivas, dependentes da vontade do sujeito) e “Leis Práticas” (proposições objetivas, válidas para todo ente racional). Antes de prosseguir é bom deixar claro que o termo “Prática” em Kant refere-se à Lei Moral; tudo que se submete à causalidade empírica, a causa e efeito (como o filósofo supõe que ocorra à matemática e às ciências naturais), é mera “técnica”. A “Lei Prática” é sempre produto da Razão, mas para seres cuja vontade não é determinada completamente por ela (na visão kantiana o homem está submetido à causalidade natural é à Racional), essa Lei constitui um **imperativo**, ou seja, uma regra caracterizada pelo dever ser, “o qual expressa a necessitação objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse completamente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra”. Existem **imperativos hipotéticos** (“determinam as condições da causalidade do ente racional [...] simplesmente com vista ao efeito e ao que é suficiente para o mesmo”) e **Imperativos Categóricos** (“determinam somente a vontade, quer ela seja suficiente ou não para o efeito”). Os primeiros são meros “preceitos de habilidades”; os últimos são verdadeiras Leis Práticas, pois estas são “necessárias”, obrigatórias em absoluto, já que advém da Razão. Não por outro motivo a “Lei Fundamental da Razão Prática Pura” se expressa de forma imperativa: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 31-32; 34; 43; 51.

⁸⁵ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 74.

⁸⁶ O Sujeito Racional kantiano é aquele cujas máximas representam Leis Universais Práticas como Princípios que contêm o fundamento determinante da Vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a **Forma**. Para Kant, a Forma da Lei pode ser apresentada exclusivamente pela Razão, independentemente de qualquer contingência (objetos dos sentidos, causalidade natural), e é o único fundamento determinante da Vontade. Essa independência em relação à causalidade que rege os fenômenos caracteriza a **Liberdade Transcendental**, a **Vontade Livre** – a qual, devendo ser independente das condições empíricas (liberdade negativa) e ainda assim determinável, só aparece enquanto Forma (liberdade positiva). O filósofo acredita que tal formalização demonstra que a Razão Pura pode ser Prática, isto é, determinar por si só a Vontade, tornando desnecessário qualquer consenso humano sobre os fundamentos da Moral. Da mesma forma, “Bom” e “Mau” ganham contornos universalistas; nas palavras de Kant, “o que devemos denominar de bom tem que ser, no juízo de todo homem racional, um objeto da faculdade de apetição, e o mau tem que ser aos olhos de qualquer um objeto de aversão; por conseguinte, para esse ajuizamento requer-se, além do sentido, ainda a razão. O mesmo se

um modo de tornar a própria descrição que certa comunidade faz de si, como um bom grupamento humano, oposto aos maus, tão evidente para qualquer um quanto é para seus membros. Acontece que a metafísica, a qual foi atribuído esse papel, mostrou-se tão flexível quanto o romance para fazer apologia a qualquer coisa que se goste. Ou seja, a mesma pretensão ao conhecimento absoluto é cultivada pelos tipos que determinada comunidade acredita de todo coração serem os malvados⁸⁷⁻⁸⁸.

Seria muito melhor pensar na distinção entre normas de convivência locais (prudência) e o mesmo tipo de normas professado por comunidades que abrangem a primeira (moral) como só surgindo quando os hábitos comuns não bastam para permitir uma convivência passível de fomentar a constância e a harmonia necessárias à estabilização social. Para o “nós” (grupo menor) é natural, não moral, atender às demandas da família, porque a maioria, ao menos em parte, define-se pelas relações que mantêm com familiares⁸⁹. A aplicabilidade do termo “moral” só aparece quando a demanda que é feita envolve pessoas além do grupo familiar ou comunitário, pois para com elas as obrigações não são naturais⁹⁰.

De forma geral, é possível dizer que quanto maior e mais diversificada culturalmente a comunidade, maior o choque entre as diferenças. “É por isso que,” diz Rorty, “conforme os grupos se ampliam, a lei tem de substituir os costumes, e princípios abstratos tem de substituir a *phronésis*”⁹¹ (o diálogo capaz de conduzir a pontos convergentes).

Moralidade, tomada enquanto conjunto de crenças de comunidades localizadas⁹², autoriza definir dilemas morais não como desconformidade da conduta local com a “obrigação universal”, ou resultado do conflito entre Razão e sentimento, mas como choques

passa com a veracidade em oposição à mentira, com a justiça em oposição à violência, etc.”. É assim, escapando de todo o empírico, que Kant pretende ter resolvido as confusões filosóficas em torno do “Princípio Supremo da Moral”. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 45-49; 67; 98; 102-104; 119.

⁸⁷ RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. pp. 109-110.

⁸⁸ Pragmáticos “vêm certas acções como boas acções a ser praticadas, dadas as circunstâncias, mas duvidam que exista algo de geral e útil para dizer sobre aquilo que as torna todas boas. A asserção de uma dada frase – ou a adopção de uma disposição para proferir a frase, a aquisição consciente de uma crença – é um acto justificável e digno de louvor em certas circunstâncias. Mas, a fortiori, não é provável que exista alguma coisa de geral e útil a dizer sobre o que torna boas todas as acções – sobre a característica comum a todas as frases em relação às quais devemos adquirir uma disposição para as afirmar.” RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 13.

⁸⁹ Pragmaticamente, a diferença entre prudência e moral é uma que se estabelece entre interesses privados e comunitários. Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 113.

⁹⁰ Cf. RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 73; 78-79.

⁹¹ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 107.

⁹² Cf. RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 152.

entre crenças diferentes⁹³. Uma vez que a identidade moral de alguém é determinada pelo grupo ou grupos aos quais não pode ser desleal e mesmo assim continuar a ser a mesma pessoa, dilemas morais são resultado do confronto entre os eus alternativos, as diversas formas de dar sentido à vida, e não do “eu” Verdadeiro, aquele ligado à Razão, com a “irracionalidade”. Dessa forma, é possível explicar porque quanto mais plural a sociedade, ou seja, quanto mais identidades possuir, maior o número de dilemas morais que seus membros têm que enfrentar⁹⁴.

Obrigação moral, nesses termos pragmáticos, representa o encontro entre pessoas particulares com laços comunitários comuns, não entre princípios contemplados pelo intelecto, de forma que praticar um ato imoral é deixar de fazer parte do grupo humano específico por violar suas regras constitutivas⁹⁵. Progresso moral, a seu turno, é o resultado da ampliação da identidade de uma sociedade, da sua imaginação para definir a si mesma em termos que tornem mais e mais diferenças culturais irrelevantes para o seu sentido de pertença⁹⁶, o que se faz através da aquisição de vocabulários mais ricos (por comportarem tantos outros).

Não há dúvidas de que muitos pisam em ovos quando falam em “progresso moral”, enquanto que a maioria parece simplesmente decretar a morte dessa idéia. Rorty, partindo do etnocentrismo que considera inevitável⁹⁷, definiu progresso moral como progresso da tolerância, da imaginação e dos sentimentos. O pragmatismo simplesmente sugere parar de procurar algo comum, algo profundo e grande, em nome de cultivar a esperança de que diferenças de raça, cor, origem, orientação sexual etc. sejam irrelevantes quanto à aceitação de alguém numa comunidade humana diferente da qual nasceu, ou seja, que as pequenas coisas particulares que dividem as pessoas sejam tomadas como sem importância no espaço público⁹⁸. Com isso, deixou de lado a obediência a um imperativo moral independente do

⁹³ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 268.

⁹⁴ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 106-107.

⁹⁵ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 207.

⁹⁶ RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. p. 226.

⁹⁷ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 283-285.

⁹⁸ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 86-87. O exemplo do índio alcoólatra e da igualdade conseguida através da justiça processual (aquela capaz de desconsiderar as diferenças que constituem cada grupo pertencente à comunidade quando se trata da concessão dos bens sociais mínimos) é salutar e pode ser visto em RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 271-280.

contexto para afirmar o desenvolvimento da inclusão como uma característica ocidental que deveria ser potencializada⁹⁹.

O pragmatismo consegue unir, desse modo, progresso moral ao progresso intelectual sem subordinar um ao outro. Enquanto o primeiro representa a habilidade para tolerar o que antes eram consideradas aberrações morais (como o casamento inter-racial e a extensão dos direitos civis a todos dos membros da comunidade política), o segundo manifesta-se na criação de crenças como ferramentas sempre melhores para realizar os projetos comuns, dentre eles substituir ressentimento por boa vontade e autoridade por democracia¹⁰⁰. No entanto, é importante não cair na tentação de confundi-los. Rorty pensa que progresso moral não é sinônimo de desenvolvimento da Racionalidade – o desvelar de “preconceitos” e “superstições” que impedem a visão das “obrigações morais” –, nem muito menos desenvolvimento do intelecto – capacidade de inventar formas de agir que resolva muitos conflitos entre demandas –, pois é bem possível ser inteligente nesse sentido ao mesmo tempo em que muito pouco simpático. Sendo assim, seria melhor pensar no progresso moral como “uma questão de desenvolvimento da *sensibilidade*, desenvolvimento da responsabilidade sobre as necessidades de mais e mais pessoas e coisas variadas.”¹⁰¹

O próprio ponto de partida etnocêntrico é, nessa compreensão, marca do progresso moral e intelectual. Está conectado à consciência da comunidade particular de que suas crenças são apenas abreviações de práticas sociais, não “fundamentos” para elas¹⁰². Implica dizer que

Se sabemos que nosso mundo é o que construímos com os outros, cada vez que nos encontramos em contradição ou oposição com outro ser humano com o qual desejamos conviver, nossa atitude não poderá ser reafirmar o que vemos do nosso próprio ponto de vista. Ela consistirá em apreciar que nosso ponto de vista é o resultado de um acoplamento estrutural no domínio experimental, tão válido quanto o de nosso oponente, mesmo que o dele nos pareça menos desejável.¹⁰³

Rubem Alves dá um bom resumo dessa compreensão quando assevera: “o mundo de cada um é sempre lógico do seu ponto de vista.”¹⁰⁴

Rorty pensa no surgimento de comunidades cada vez mais includentes como o desenvolvimento de ideais ocidentais e, portanto, contingentes, não no escamoteio de tal

⁹⁹ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 316.

¹⁰⁰ Id. ib. p. 229.

¹⁰¹ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 81.

¹⁰² RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 67.

¹⁰³ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2005. pp. 267-268.

¹⁰⁴ ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência: introdução às regras do jogo**. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 42.

utopia por detrás da “Lei moral universal”. Para tanto, o melhor a fazer é relatar os benefícios relativos conseguidos nessa metade do mundo quando se acabou com a escravidão, inseriu-se as mulheres no processo educativo comum, separou-se Estado da Igreja, cessou-se com a significância moral de certas distinções arbitrárias etc.¹⁰⁵

Negar a centralidade do “eu” reflexo da “moral universal” implica em dizer que a obrigação moral não tem “natureza”, mas isso não é algo ruim. Ao contrário, torna-se possível pensar no progresso moral como progresso dos sentimentos, ou seja, da identificação crescente com pessoas que eram vistas, pelas gerações anteriores, como repugnantes ou abjetas.

A questão da igualdade é emblemática para se entender o ponto. É muito comum creditar o reconhecimento da igualdade entre negros e brancos à revelação de que todos os seres humanos são por natureza iguais. É comum, mas não necessário. Como explicar, por exemplo, que os mesmos humanos que comem vacas financiam o tratamento dos pingüins que chegam no meio do ano famintos e hipotérmicos à costa brasileira? Será que há alguma “tábua de mandamentos” estabelecendo que pingüins são amigos e vacas comida? Num outro caso mais próximo, como explicar que as mesmas pessoas que respeitam seus pais, parentes e compatriotas sejam capazes de cometer atrocidades com estrangeiros em tempos de guerra? Onde está a “igualdade humana natural”?

Não se trata de dizer que a “irmandade humana natural” é fruto de um “erro” estoíco levado a sério por centenas de anos na cultura ocidental. É simplesmente o caso de creditar a essa idéia todos os méritos históricos que possui (Kant, por exemplo, secularizou a moral num momento em que se pensava que o questionamento à religião levaria consigo todos os preceitos morais longamente cultivados, prestando um serviço inestimável à cultura ocidental¹⁰⁶), mas reconhecer que existem substitutos bem mais próprios a cumprir seus objetivos na contemporaneidade. Rorty acredita que reportagens que mostrem o sofrimento dos negros e romancistas falando da sociedade como praticando injustiças abomináveis a essas pessoas – ao invés de manter os padrões tradicionais, segundo os quais era justo colocar “cada um no seu lugar” – têm sido muito mais importantes para o progresso moral do que

¹⁰⁵ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 121.

¹⁰⁶ Kant criou a expressão o “homem é fim em si mesmo” para expressar que somente o homem, como ser Racional, tem a Liberdade para “não se submeter a nenhum objetivo que não seja possível segundo uma lei que pudesse surgir da vontade do próprio sujeito que a padece; portanto de jamais usar este simplesmente como um meio mas ao mesmo tempo como fim.” O filósofo também secularizou a figura divina dentro da lógica da sua Moral formalista, instituiu-a como “Fé Racional Pura”, fazendo o mesmo pela “Dignidade Humana”, “Felicidade”... KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 142; 200-212; 233-234.

qualquer tratado de filosofia¹⁰⁷. Igualdade, nos termos pragmáticos, é resultado da maior identificação solidária entre pessoas e grupos diferentes, não do respeito a uma “Lei moral”¹⁰⁸.

A convicção de Rorty é a de que a solidariedade fundada na “natureza humana” ou na Bondade é menos eficaz do que a que se baseia na identificação das pessoas em relação às suas idiossincrasias, suas crenças e desejos culturais. A solidariedade é muito maior quando se fala de alguém em termos familiares do que quando se fala em “natureza humana.”¹⁰⁹ Por isso, aqueles *loci* são menos capazes de realizar as esperanças liberais de aumentar o “nós” e reduzir a crueldade¹¹⁰.

Segundo tal ponto de vista, pode ser relativamente fácil justificar a concessão de moradia, saúde e educação a um membro da comunidade, mas como garantir o mesmo para um imigrante clandestino? De forma geral, como convencer as pessoas que pagam os impostos e decidem as eleições a aceitar demandas por mais e mais direitos? Evocar a “natureza humana” possivelmente não resolverá a questão. Certamente será mais útil fazer as pessoas pensarem naquelas que necessitam de ajuda como um parente, um filho ou quem sabe um possível cônjuge. Alguém de carne e osso que sofre de fome, sede e humilhação, muito mais do que uma entidade longínqua chamada “ser humano”, balbuciada em algum debate teórico.

O principal problema com o vocabulário moral kantiano é, hoje, justamente que não passa de um balbucio filosófico. Ainda pode ser o mote de muitos artigos científicos, mas empobreceu enormemente a cultura ocidental desde quando convenceu os intelectuais que o melhor caminho para ter uma boa resposta sobre quais obrigações morais seguir era permanecer em suas escrivatinhas esperando por um *insight* Racional, ao invés de cultivar os hábitos comuns aos antropólogos: conhecer várias culturas e assim saber falar sobre as obrigações comuns aos massai, guaranis ou esquimós¹¹¹. Por essa razão, seria no mínimo estranho alguém se ver convencido a dedicar sua vida a salvar pessoas na África porque leu em Kant que a “Lei Moral” confere a todos os seres humanos a mesma “dignidade”.

¹⁰⁷ RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 85-100. pp. 93-94.

¹⁰⁸ O argumento de que as ações humanas são motivadas muito mais por sentimentos do que por “princípios” tem longa tradição, iniciando-se com David Hume. Cf. CALDER, Gideon. **Rorty e a redescoberta**. São Paulo: UNESP, 2006. pp. 51-52.

¹⁰⁹ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 314-316.

¹¹⁰ A definição que o filósofo americano dá à liberal, seguindo Judith Shklar, é de pessoas que acham que a crueldade é a pior coisa que se pode fazer. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 18.

¹¹¹ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 206.

Entretanto, soaria plausível dizer que se tomou essa decisão ao ler muito livros, assistir muitas reportagens ou conversar com muitas pessoas sobre como a AIDS, a falta de saneamento básico e a infestação de doenças plenamente tratáveis inviabilizam as esperanças dos africanos de realizar seus sonhos.

O sistema de crenças fechado, recluso na clausura da “moral distintivamente humana”, é um obstáculo ao progresso moral enquanto progresso da tolerância ante a diversidade. A antiga moral fundada na Razão foi muito útil para criar as sociedades democráticas, mas hoje é um empecilho ao seu desenvolvimento¹¹².

Teorias sobre a Racionalidade ou da Verdade são inúteis para os propósitos atuais, mas romances e reportagens podem ser bastante eficazes. De nada adianta pressupor algo comum quando na verdade se quer respeitar as diversidades e suas peculiaridades. Por outro lado, imaginação e conhecimento sobre inúmeras identidades são coisas importantes para se costurar sistemas de crenças, torná-los capazes de permitir o convívio comum. Nas palavras de Rorty,

Minha suspeita de teorias da racionalidade, e em geral da grande teoria social, não é, contudo, oferecida como um resultado de uma demonstração filosófica. Isto seria, certamente, autoreferencialidade inconsistente, sentido exato que MacCarthy suspeita que sou inconsistente. **Em vez de uma demonstração filosófica, eu sustentaria essa minha suspeita seguindo os registros de jornalistas, romancistas e antropólogos – pessoas que trazem diversos detalhes sórdidos à nossa atenção – e argumentado que a utilidade de sua contribuição tem sido maior que a dos teóricos.** Eles me parecem pessoas que ultimamente têm sido mais eficientes para o bem-estar social, regulando e criticando nossas atividades políticas. Minha atitude não é a de quem acha que “a teoria está morta”, mas, antes, a de quem acha que “como as coisas andam, parece que poderíamos usar um pouco menos de teoria e um pouco mais de reportagem”. Não estou dizendo que a idéia de verdade é “inválida” ou “indefensável”, nem que ela “desconstrói a si mesma”, mas simplesmente que, para nossos presentes propósitos, há idéias mais úteis (por exemplo, liberdade).

E arremata: “[...] não assumam que, porque somos filósofos, podemos ser de alguma utilidade especial, em nossa capacidade profissional, na luta contra o imperialismo, ou o racismo.”¹¹³

Um dos problemas com a Verdade é que nunca se sabe quando e se ela foi alcançada, muito embora seja possível colocar a ciência, e a investigação em geral, a serviço de mais justificação (ou seja, mais aceitação por mais e mais comunidades), satisfação de

¹¹² RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 319.

¹¹³ RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. pp. 110-111 (destaque nosso). Não é que filósofos não possam contribuir para o vislumbre de novos caminhos a serem seguidos, só não há porque pensar que eles tenham maior capacidade de fazê-lo do que quaisquer outras pessoas. Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 107.

necessidades e menos dor¹¹⁴. Não é o caso, no entanto, de descartá-la. Segundo o uso acautelatório que Rorty confere ao termo lingüístico, verdade ainda pode servir como “elogio ao falibilismo”, algo do tipo: “Todos concordam que se deva agir assim, mas será que estamos enganados?”. Seguindo a resposta de Rorty a Habermas, dizer que “talvez estejamos enganados” não é o mesmo que afirmar que existe uma “Verdade única” que deva guiar os passos de todas as pessoas. Ao contrário, é simplesmente precavê-las de que em algum lugar, ou num tempo posterior, as pessoas terão mais informações ou mesmo novas concepções sobre o assunto deliberado hoje. Essa audiência melhor pode vir a reprovar a atitude tomada no momento atual¹¹⁵. Nesses casos, a decisão tomada atualmente pode ser justificada – pois todas as pessoas que participam da deliberação, ou a maioria delas, concorda com a medida –, mas não verdadeira. Entretanto, é claro que essa admoestação é vazia e fraca se não complementada com uma sugestão concreta de um conjunto alternativo de crenças¹¹⁶. Um exemplo é a escravidão, que era justificada para os antepassados, mas na sociedade atual é completamente abominável; dar ouvidos aos abolicionistas seria dar mais valor à verdade (em seu uso acautelatório) do que à justificação.

O diferencial do romance que levou Rorty a contrapô-lo à cultura metafísica é justamente a abdicação da procura por noções de validade transcultural (do tipo da Verdade)¹¹⁷. Uma implicação é pensar no progresso moral como resultado de sugestões concretas sobre modos de reformular a sociedade¹¹⁸, e não da revelação da “Verdade

¹¹⁴ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 81-82.

¹¹⁵ Cf. RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 85-100. pp. 92-94.

¹¹⁶ Cf. RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. pp. 101-102.

¹¹⁷ Discutindo as confluências históricas entre idealismo, romantismo e pragmatismo, Rorty assim se manifesta: “O idealismo metafísico foi um estádio momentâneo, embora importante, da emergência do romantismo. A noção que a filosofia pode tomar o lugar da ciência como substituto secular da religião foi uma fase momentânea, embora importante, na substituição da ciência pela literatura como disciplina cultural dominante. O romantismo foi *aufgehoben* no pragmatismo, a pretensão que a significância dos novos vocabulários não estava na sua capacidade de descodificação mas na mera utilidade destes. O pragmatismo é a contrapartida filosófica do modernismo literário, o tipo de literatura que se orgulha da sua autonomia e novidade mais do que da sua fidelidade à experiência ou a sua descoberta de significância preexistente.” RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 221-222.

¹¹⁸ “Os humanos não têm como ir além de suas próprias práticas, exceto ao imaginarem práticas melhores, nem como julgar essas práticas melhores, exceto por referência a suas inúmeras vantagens no que diz respeito a muitos propósitos humanos. Dizer que a tarefa da filosofia é tornar as práticas humanas explícitas, em lugar de legitimá-las pela referência a algo além delas, é dizer que não existe nenhuma autoridade à qual possamos apelar, além da utilidade para esses propósitos.” RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 149.

única”¹¹⁹. No romance não existem “pontos fixos” nos quais teorias possam se agarrar. Ele trabalha redescrivendo a cultura com base em tradições cultivadas dentro da própria cultura que considera dignas de incentivo¹²⁰. Conseqüentemente, rompe com o vocabulário de deliberação política e moral até então utilizado, negando-se a oferecer argumentos dentro do espaço prévio por vislumbrar novos espaços. “O desejo de redescrever, cultivado pela leitura dos romances, é diferente do desejo de demonstrar, cultivado pelas leituras metafísicas.”¹²¹

A narrativa é o gênero tipicamente utilizado pelos romances, muito embora não lhes seja exclusivo. Numa cultura historicista e nominalista – aquela na qual as pessoas têm consciência que a identidade coletiva foi forjada no fogo da história e que, por isso, pode ser transformada –, as narrativas ocupam o lugar que até então tem sido reservado às teorias, pois vinculam o presente ao passado, por um lado, e a futuros utópicos, por outro¹²². O privilégio da teoria, aliás, só persiste porque ainda está no senso comum a idéia de que existe uma “natureza” no ser humano e no meio que precisa emergir e determinar o modo de vida a ser seguido. Pragmáticos não pensam que exista nenhuma “natureza” desse tipo, nem muito menos que algo diferente das interações lingüísticas recorrentes seja determinante para a vida humana. Se os seres humanos fossem movidos exclusivamente pelo desejo de solidariedade, e não pelo de objetividade (“Verdade objetiva”), o progresso humano seria a realização de coisas mais interessantes e transformação das suas próprias identidades. A auto-imagem humana apontaria antes para figuras ligadas a um fazer do que a um encontrar¹²³.

A utopia liberal acredita que a liberdade para criar, para que cada um possa realizar livremente seu potencial, desde que não impossibilite que qualquer outra pessoa faça o mesmo, poderá formar uma cola social forte o bastante¹²⁴. Falar em utopia, no entanto, é precisamente o inverso do que se tem quando se pensa em destino. Esse é, diga-se de passagem, o motivo do pragmatismo incomodar tanto, pois não põe as barbas de molho ao negar a existência de direitos “naturais” e muito menos ao afirmar que a humanidade não necessariamente triunfará¹²⁵.

¹¹⁹ “Ao contrário, penso que o que nos capacita à crítica são as sugestões alternativas concretas – sugestões sobre como redescrever o que está em questão no momento.” RORTY, Richard. *Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy*. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. p. 101.

¹²⁰ Id. ib. p. 106.

¹²¹ Id. ib. p. 108.

¹²² RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 21.

¹²³ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 45.

¹²⁴ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 150-151.

¹²⁵ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 48-49.

Mencionar o liberalismo como utopia, e não como destino, deixa claro que, apesar das inúmeras convergências entre as descrições pragmática e de Maturana e Varela sobre o que se tem nomeado de “identidade humana”, os biólogos chilenos parecem querer promover uma união que o pragmatismo não vê com bons olhos. A dupla pensa que

para a operação de um sistema social humano, o ponto central é o domínio lingüístico gerado por seus componentes e a ampliação das propriedades destes. Essa condição é necessária para a realização da linguagem, que constitui seu domínio de existência. O organismo restringe a criatividade individual das unidades que o integram, pois estas existem para ele; o sistema social humano amplia a criatividade individual de seus componentes, pois esta existe para eles.¹²⁶

Partindo do pragmatismo, não seria coerente falar nessa passagem como dizendo algo sobre a “natureza” das comunidades humanas, mas sim como uma boa descrição biológica sobre as vantagens relativas de se cultivar sociedades que permitam aos indivíduos realizar livremente suas potencialidades, desde que não obstem que outros façam o mesmo.

Um pouco mais a frente, em desenvolvimento desse raciocínio, os chilenos aduzem que a identificação com o outro é uma questão de tratá-lo como igual, o que se faz através do “amor”. Para eles, essa seria uma condição biológica necessária ao fenômeno social. Em suas palavras,

A esse ato de ampliar nosso domínio cognitivo reflexivo – que sempre implica uma experiência nova –, podemos chegar pelo raciocínio ou, mais diretamente, porque alguma circunstância nos leva a ver o outro como um igual, um ato que habitualmente chamamos de amor. Além do mais, tudo isso nos permite perceber que o **amor** ou, se não quisermos usar uma palavra tão forte, **a aceitação do outro junto a nós** na convivência, é o fundamento biológico do fenômeno social. Sem amor, sem aceitação do outro junto a nós, não há socialização, e sem esta não há humanidade.¹²⁷

Um pragmático liberal não teria nenhuma dificuldade em concordar com o pensamento de que os sentimentos aproximam mais as pessoas diferentes do que o apelo a algo comum compartilhado pelos seres humanos (como a Razão). Mas justamente por ser pragmático distinguiria essa opção ético-política da descrição da comunicação social. Talvez o ponto crucial seja que o pragmatismo tem raiz no termo grego *pragma* – que significa prática sem teleologia –, diferentemente de *práxis* – prática com um objetivo, teleologia. Dessa forma, um pragmático não hesitaria em dizer que os autores chilenos confundiram biologia com sentimentos. O “amor”, nesse sentido de “aceitação do outro junto a nós”, não é algo que se

¹²⁶ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 221.

¹²⁷ Id. ib. pp. 268-269.

escolhe ter, mas que faz parte do próprio processo de socialização, o mesmo que separa uma “menina-humana” (humana criada entre humanos) de uma “menina-lobo” (humana criada entre lobos)¹²⁸. “Aceitar o outro”, o diferente, é virtude ética de sociedades abertas e imaginativas o bastante para redescreverem-se de forma a tornar tais diferenças irrelevantes para suas identidades morais. Tais sociedades se opõem àquelas fechadas e fundamentalistas. Mesmo assim, ambas contam biologicamente como sociedades humanas – pois possuem fisiologia comum à espécie –, mesmo que sejam politicamente tão díspares.

Portanto, seguir com Maturana e Varela seria, como o faz Habermas, afirmar a necessidade de dialogar com as mais diversas pessoas pelo simples fato de ambas comungarem de uma fisiologia que permite comportamento lingüístico similar. O problema é que não se vê em que dizer isso pode contribuir para, por exemplo, unir palestinos e israelenses, indianos e paquistaneses, chineses e tibetanos, ou mesmo forçar um latifundiário a dialogar e não usar da força contra um grupo de sem-terras. De outro lado, talvez falar com as partes sobre os benefícios do uso do diálogo, ao invés de bombas e tiros, possa não convencê-los a conversar, mas de toda forma é o gênero de coisa que pode fazer diferença na prática (ao contrário dos seguramente inúteis exercícios apriorísticos de retórica, como o que lança mão de argumentos do tipo “Todos vocês tem boca, por isso deveriam conversar, não tentar exterminar-se”)¹²⁹. Rorty concorda com o movimento promovido por Habermas ao passar da razão centrada no sujeito para a razão comunicativa, bem como com sua sugestão de que é necessário socializar e linguistificar a razão, mas discorda da pretensão de Habermas de preservar a noção de incondicionalidade como contida no processo fatural de mútuo entendimento, tentativa de evitar o “relativismo”. Para Rorty, a razão precisa ser naturalizada para que determinado grupo humano não seja acusado de tentar infiltrar suas práticas sociais na definição de algo universal e inelutável¹³⁰.

Por motivos como esses é que o pragmatismo pensa que o debate filosófico (e o intelectual em geral) deveria ter como mote propósitos éticos-políticos, e não metodológico-ontológicos¹³¹. O papel dos filósofos, portanto, é redescrever práticas, instituições etc., de forma que sirvam a propósitos socialmente aceitos, ou mesmo propor novos objetivos cuja aceitação estaria condicionada ao escrutínio público. Para exemplificar, Rorty pensa que não

¹²⁸ V. o caso das meninas lobo em MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. pp. 143-146.

¹²⁹ Cf. RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 123-124.

¹³⁰ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 107-108.

¹³¹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 149.

há como alcançar um ponto de vista absoluto que permita refutar um psicopata passional intelectualmente sofisticado. No entanto, diz que

Se fosse designado não para a tarefa de refutar ou responder, mas de *converter* um nazista (alguém um pouco mais são e conversável que o próprio Hitler), eu teria alguma idéia de como fazer o meu trabalho. Eu poderia mostrar a ele como coisas boas podem acontecer em sociedades livres, como coisas horríveis acontecem em campos nazistas, como seu Führer pode plausivelmente ser redescrito como um paranóico ignorante em vez de um profeta inspirado, como o Tratado de Versailles pode ser redescrito como um compromisso razoável em vez de uma vingança, e assim por adiante. Essas táticas podem ou não funcionar, mas ao menos elas não seriam um exercício intelectual [...]. Elas seriam o tipo de coisas que algumas vezes mudam realmente as mentes das pessoas.¹³²

É claro que ante toda essa redescrição do ser humano e do progresso moral o pragmatismo, dentro da filosofia, sai na frente, vez que não se preocupa com o “absoluto”, o “objetivo”, mas em como costurar identidades específicas com outras, de forma a contribuir para a criação da utopia de um mundo unido (cosmopolitismo). Para o pragmatismo, a necessidade humana de se encontrar para além de qualquer necessidade humana é uma cuja exacerbação é indesejável. Seria melhor substituí-la por encontros livres e abertos, os quais culminem com satisfação intersubjetiva e tolerância recíproca¹³³.

Como se pôde perceber, uma cultura nos moldes pragmáticos não promete a ligação com forças maiores do que as que o consenso humano pode produzir, e por isso não confere nenhuma garantia de um futuro glorioso. Na verdade, o pragmatismo acredita que essa garantia nunca existiu. Pensa em todas as mudanças que levaram dos hominídeos aos complexos humanos atuais como produto da imaginação e de muita sorte. Por esse motivo, quer incentivar o quanto puder a criatividade, o surgimento de coisas novas e impensadas, de melhores ferramentas capazes de fazer a vida humana menos dolorosa e mais feliz.

Sendo assim, uma cultura pragmática teria no mínimo três vantagens. A primeira delas é que as pessoas estariam mais sensíveis para a maravilhosa diversidade das línguas, pois teriam parado de se perguntar se elas “correspondem” ao “molde humano eterno”. A segunda é que o fim da busca por uma atividade que assumisse o centro da cultura deixaria as pessoas pensarem em religião, filosofia e ciências naturais como servindo cada uma a propósitos específicos, e não mostrando a Verdade; poderiam, dessa forma, dedicar-se sem culpa a quantas atividades privadas quanto fosse possível imaginar, desde que compatíveis

¹³² RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. p. 105.

¹³³ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 21.

com o compromisso público. Por fim, as pessoas estariam satisfeitas com a intersubjetividade, deixando de lado a objetividade¹³⁴.

No caminho traçado por essa última vantagem relativa, a questão em torno da separação entre teoria e prática seria simplesmente descartada. Teorias não seriam vistas como aquelas partes da cultura responsáveis por “revelar a Realidade objetiva”, mas, como crenças (que, como já dito, não passam de recorrências lingüísticas ou “regras de ação”¹³⁵), seriam meros instrumentos para alcançar objetivos específicos¹³⁶.

Mas compreender dessa forma a relação entre teoria e prática faz surgir outra questão: qual o objetivo da investigação (pesquisa) se não encontrar teorias que revelem a “Realidade em si”, entendida como sinônimo da Verdade? O tema será melhor estudado nos dois capítulos seguintes, mas uma resposta pode ser dada agora: tornar a vida melhor. Para o pragmatismo, a Verdade não tem valor em si mesma e, portanto, não pode ser um objetivo da investigação. O propósito da investigação é fazer acordos sobre fins a serem alcançados e meios de atingi-los. Disposição para ouvir mais e mais pessoas como busca por concordância, a seu turno, no pragmatismo tem base ética, não epistemológica ou metafísica¹³⁷. Não há uma precedência conferida a nenhuma área do conhecimento (como filosofia ou ciências naturais) sobre quaisquer outras (tal qual a política ou a literatura). Cada uma segue propósitos humanos específicos e igualmente tentam tornar, ou deveriam, a vida humana melhor. Portanto, “não há uma diferença profunda entre teoria e prática, porque na visão pragmática tudo o que se chama de ‘teoria’, desde que não seja um jogo de palavras, é também prática.”¹³⁸

Em face dessa visão anti-representacional do conhecimento (ou seja, a negação de que ele possa “representar a Realidade”), aliada às convicções em desfavor da “natureza humana” e de toda sorte de crítica às “essências” como constâncias ahistóricas e universais, os críticos do pragmatismo têm reiteradamente acusado-o de ser relativista. Entretanto, o pragmatismo critica o relativismo justamente por jogar no mesmo campo do universalismo que tanto repudia. Para Rorty, pragmáticos são “não-dualistas”, o quer dizer precisamente

¹³⁴ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. XIV.

¹³⁵ A expressão é retirada de PEIRCE, Charles Sanders. Como tornar claras as nossas idéias. In: PUGLIESI, Márcio; COSTA, Wagner Veneziani (org.). **Filosofia americana: uma introdução**. São Paulo: WVC Editora, 2001. pp. 113-132.

¹³⁶ RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. p. 112.

¹³⁷ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 41.

¹³⁸ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. XXV (tradução nossa).

afastar-se dos jogos de linguagem que contemplam problemas em tornos das essências ou da inexistência destas (relatividade). É possível explicar a posição pragmática valendo-se da distinção entre criado e descoberto. Se os pragmáticos aceitassem-na, estariam em maus lençóis, pois seus oponentes poderiam desafiar-lhes com uma questão algo desfocada do tipo “Vocês descobriram ou inventaram o fato surpreendente de que o que foi pensado como objetivo era na verdade subjetivo?”. Em o pragmático afirmando que “descobriu”, que é um “fato objetivo” que toda verdade é subjetiva, cairá no risco de contradizer-se. Por outro lado, se disser que inventou poderá ser objetado do porquê de qualquer outra pessoa aceitar essa invenção. A solução seria descartar o vocabulário dos oponentes ao invés de permitir que eles o imponham ao pragmático, o que quer dizer deixar de lado o platonismo e a metafísica. Então, os anti-platonistas não podem se considerar “relativistas”; se assim fosse teriam como questão principal distinções como “criado” e “descoberto”, “absoluto” e “relativo”, e não a típica preocupação pragmática em torno da utilidade dos vocabulários – no caso, o herdado de Platão¹³⁹.

1.3 Identidade humana maleável: uma redescrição democrática

A desconfiança pragmática ante a existência de uma “natureza humana” como algo comum a todos os membros da espécie e diferente da aculturação – socialização dentro de determinada comunidade – conduziu a descrição do si próprio (eu) enquanto centro contingente de gravidade de narrativas. O desenvolvimento dessa descrição levou Rorty a radicalizar a “razão comunicativa” habermasiana, despindo-a de toda pretensão normativa e identificando-a com as virtudes típicas das sociedades democráticas¹⁴⁰.

Na verdade, a questão em torno da existência de crenças e desejos comuns a todos os seres humanos só tem relevância se agregada à esperança de criação de uma comunidade humana incluyente e utópica. A essa esperança Rorty chama de “política democrática”.

Um dos desejos considerados universais por filósofos que se preocupam com a política democrática é o desejo de Verdade, o qual foi unido, no passado, a duas outras

¹³⁹ Id. ib. pp. XVII-XVIII.

¹⁴⁰ Cf. RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. p. 109; RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. p. 227.

premissas: a Verdade é “correspondência à Realidade” e a Realidade tem uma “natureza intrínseca”. Assim, para esses filósofos a Verdade é uma só e o interesse humano universal por ela é o motivo para criar a comunidade incluyente. Na visão deles, a ascensão de sociedades democráticas e tolerantes nos tempos modernos é atribuída à crescente Racionalidade – onde Racionalidade é a faculdade orientada para a Verdade. Essas três premissas são consideradas “exigências da Razão”, embora a expressão seja tautológica, pois se costuma explicar o que é a Razão fazendo remissão a elas mesmas. “Irracional”, para tais filósofos, é todo aquele que ponha em dúvida qualquer uma ou as três proposições. Rorty não pensa da mesma forma, pois vê o surgimento da democracia como resultado de contingências históricas locais, ao tempo em que redescreve o desejo universal de Verdade como desejo universal de justificação¹⁴¹.

O exemplo de corporificação do compromisso democrático, para o filósofo americano, é o pacto jeffersoniano (Thomas Jefferson). De acordo com ele, a política pode ser separada das questões de crenças derradeiras – sejam filosóficas ou religiosas. O objetivo não é excluí-las por completo, mas mantê-las no plano privado (desde que não sejam incompatíveis com as crenças e desejos compartilhados pelo espaço público), evitando o fanatismo. Tal compromisso teria dois lados. O absolutista, ainda que abdicando da teoria sobre a “natureza humana” e, conseqüentemente, dos dilemas metafísicos, pensa que todos os seres humanos possuem as crenças necessárias para a virtude cívica, pois seriam portadores de uma faculdade universal, a “consciência”, responsável por conferir “direitos humanos” inalienáveis e “respostas Certas” para os dilemas morais e políticos. De outro lado, os pragmáticos entendem que quando um indivíduo encontra em sua consciência crenças relevantes para a política, mas estas são incapazes de ser defendidas por meio das crenças comuns aos demais cidadãos, deve abdicar das mesmas em nome da convivência pública. Pensam assim porque aprenderam com a experiência dos ditadores, os quais sempre buscam correlatos públicos para suas utopias privadas¹⁴². Para os pragmáticos, a única forma de igualar ambos os lados (universal e particular; público e privado) seria identificar justificabilidade perante toda a humanidade com Verdade.

No entanto, os intelectuais do século XX têm desacreditado tal justificação Racional do compromisso iluminista através da descrença em que religião, mito e tradição

¹⁴¹ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 103-105.

¹⁴² RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 260-261.

possam ser contrastados com algo comum a todos os seres humanos pelo simples fato de serem humanos. Tal feito é atribuído às descrições bastante convincentes dos seres humanos como completamente históricos (Heidegger e Gadamer), à pouca credibilidade que goza a distinção entre “verdades temporárias” e “Verdades permanentes de fato” (Quine e Davidson) e ao trabalho da psicanálise em borrar a linha que separava Razão e emoção. Além de tais fatores, o próprio Rorty acrescenta um outro: para os objetivos da política democrática, só se pode trabalhar pelo que se saiba identificar quando se consegue. Justificação é tipo de coisa reconhecível, Verdade não¹⁴³. Como resultado, descaracterizou-se o liame entre justificabilidade e Verdade.

Assumindo o flanco pragmático, o que significa aceitar a utopia iluminista dos direitos sem se importar com o problema metafísico da sua fundamentação, ainda é necessário distinguir consciências individuais aceitáveis das fanáticas, mesmo que abdicando de qualquer vínculo com Verdade e Razão. Esse contraste será traçado por algo bastante local e etnocêntrico: a separação entre o racional e o fanático resultará das regras de uma comunidade particular sobre o significado de cada termo¹⁴⁴.

A aparente imprescindibilidade de confrontação com os problemas filosóficos erguidos em torno da dicotomia “Verdade absoluta”/justificação não teria jamais surgido se esta distinção fosse pensada como algo completamente diferente das tensões sociais advindas do aparecimento de novos vocabulários. Deliberar sobre formas alternativas de vida não tem nada a ver com decidir qual delas é a Verdade, e sim com qual é a mais convincente, a que mais apraz. Dizendo isso, o pragmatismo tentar deixar claro que não se volta contra o senso comum ou a razão, mas contra alguns dogmas filosóficos antiquados. O impasse instala-se quando seus oponentes chamam de senso comum precisamente o que os pragmáticos qualificam como dogmas antiquados. Então a discussão tende a ficar em torno de se “Verdade como correspondência à Realidade intrínseca” expressa o senso comum ou um mero resquício obsoleto do jargão platônico¹⁴⁵.

Ao não acreditarem na existência de “Verdades óbvias” (não-humanas) que imponham sua defesa a todo custo – como prega a teoria correspondentista –, os pragmáticos preferem simplesmente descartar o que é obsoleto, relegando-o ao tempo histórico do qual

¹⁴³ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 105-107.

¹⁴⁴ Sobre a discussão inicial em torno do compromisso democrático e suas vertentes v. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 235-237.

¹⁴⁵ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. XVII.

fazia parte e tinha alguma função. Tomam para si mesmos, então, a tarefa de selecionar, entre os elementos da cultura, aqueles que devem ser exaltados e os que merecem ser rebaixados¹⁴⁶.

É nesse exato sentido que Rorty fala do pragmatismo como cumprindo a tarefa de fazer o liberalismo político parecer um bom negócio para pessoas com gosto filosófico¹⁴⁷. Na reflexão do filósofo americano, a ausência de centralidade inata ao ser humano e à sua identidade moral (cultura) é compatível com o pluralismo dos regimes democráticos. Neles, as instituições públicas não devem tomar partido quanto a questões acerca das metas e sentidos de uma vida humana, de forma que idéias radicalmente diferentes possam conviver¹⁴⁸.

O problema com o realismo alojado na idéia de objetividade (defensor da existência de metas pré-definidas para a vida humana) não está em ter correspondido mal ao que quer que seja, mas em não cumprir mais seu objetivo de cristalizar as crenças da comunidade, razão pela qual deve ser abandonado¹⁴⁹. “Objetividade” não é compatível com a diversidade e a solidariedade que se almeja em sociedades democráticas. Nelas, os conflitos não se resolvem por meio da proclamação de quem está Certo, mas através de acordos que permitam a ambas as partes atingir ao menos parcialmente o bem previamente almejado, assim como através da redescrição do dissenso em termos que possibilitem a convivência mútua¹⁵⁰. O que quer de bom que tenha feito a idéia de objetividade, o mesmo pode ser perfeitamente alcançado através de uma comunidade que se esforça por obter tanto acordo intersubjetivo quanto novidade – uma comunidade democrática, progressista e pluralista¹⁵¹.

Se for bem sucedido, esse processo de crescimento da tolerância nas democracias liberais (pré-requisito inclusive para a universalização dos direitos humanos) exigirá cada vez mais *identidades maleáveis*, ao menos dos que participam ativamente das questões públicas.

Platão e a filosofia grega em geral consideravam a habilidade para conhecer a “Realidade intrínseca” por detrás das “aparências” a potencialidade humana crucial. Pragmáticos reivindicam a ocupação do seu lugar pela esperança social, pela capacidade de

¹⁴⁶ RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. p. 106.

¹⁴⁷ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 281.

¹⁴⁸ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 181-182.

¹⁴⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 50-51.

¹⁵⁰ RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humana. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 247-270. p. 260.

¹⁵¹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 26.

unir pessoas em torno de sonhos comuns. “Meu candidato [diz Rorty] para a mais distintiva e valorosa capacidade humana é a habilidade de confiar e cooperar com as pessoas, em particular trabalhar unidas para melhorar o futuro.”¹⁵² Uma vez que cooperar exige o acolhimento de sonhos comuns, o desejo universal de Verdade poderia ser redescrito como aspirar pela criação de comunidades cada vez maiores que se identifiquem, embora tenham suas peculiaridades, pelas esperanças amplamente aceitas (justificadas). Curiosidade para conhecer os sonhos das pessoas e respeito seriam ferramentas bem melhores do que pressupor desejos universais que as unam¹⁵³. Arte, romances, livros de história e as obras dos antropólogos, ao trabalhar pela difusão das particularidades, seriam concebidos como o melhor que se pode conhecer sobre o tópico tradicionalmente chamado de “natureza humana”.

Colocando a necessidade de se chegar à concordância com os semelhantes no lugar da de “espelhar acuradamente a Realidade”, torna-se desnecessária qualquer “fundamentação” filosófica da democracia contra seus opositores. Com Dewey, o pragmatismo percebeu que o melhor que poderia fazer pela democracia não seria “fundamentá-la”, mas falar sobre uma experiência promissora de um certo tipo de animal, rogando à fé na própria comunidade humana, no projeto humano democrático, em detrimento do suporte em algum “ponto fixo” exterior. O crescimento humano, enquanto progressivo assumir de controle da sua própria história, era, para Dewey, um fim em si mesmo¹⁵⁴.

Em reforço a tais argumentos, a impossibilidade de provar que os cidadãos de uma democracia não passam de escravos felizes depõe a favor do abandono do desejo de “fundamentá-la”. A democracia não precisa de “fundamentos”, “aval”, nem muito menos possui limites pré-fixados¹⁵⁵. Exemplo disso é que o declínio da fé religiosa não desintegrou a

¹⁵² RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. XIII (tradução nossa). Cf. RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 85-100. p. 88.

¹⁵³ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 143-144.

¹⁵⁴ RORTY, Richard. Educação como socialização e individualização. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 81-97. pp. 88-89. “[...] o abandono da idéia logocêntrica de que o *conhecimento* é a capacidade distintivamente humana deixaria espaço para a idéia de que a *cidadania democrática* é mais adequada a tal papel. Esta última é aquilo que os seres humanos deveriam mais se orgulhar, e que deveriam tornar central para nossa auto-imagem.” RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. p. 109.

¹⁵⁵ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 225-226.

sociedade ocidental, pois as pessoas foram capazes de manter muitas das suas utopias quando as redescobriram em termos seculares¹⁵⁶.

Seguramente essa perspectiva circular de justificação da democracia está umbilicalmente coligada à convicção de que o importante não é entender conceitos, mas transformá-los para que sirvam a melhores propósitos, assim como não se deveria perder tempo procurando a “natureza humana” quando se pode pensar em que tipo de ser humano se quer ser¹⁵⁷.

Teorias sobre Verdade são aqui condenadas não pela “inconsistência” do projeto, mas pela irrelevância para a política. Nenhuma visão ampla sobre, por exemplo, “como as coisas Realmente são” será capaz de desacreditar crenças e aspirações sociais. Como diz Rorty, “um sujeito teria que ser muito esquisito para modificar suas opiniões políticas por ter se convencido, por exemplo, de que uma teoria da Verdade como coerência era preferível a uma teoria da verdade como correspondência.”¹⁵⁸ De outro lado, nenhuma questão desse gênero é suficiente para invalidar a investigação e o debate sobre a verdade em sociedades abertas e democráticas, seja nos assuntos públicos ou privados. É igualmente inútil pregar o futuro político com base em alguma teoria que se funde em premissas como a “crueldade inata do humano” ou sua “bondade extrema”, pois o que quer que aconteça pode ser muito melhor explicado, evitado ou incentivado como fruto de contingências históricas, não predições teóricas¹⁵⁹.

Na democracia, a Verdade platônica, entendida como aquela que impõe algo aos seres humanos, simplesmente é irrelevante para a busca do consenso público¹⁶⁰. Mais do que isso. Os dualismos platonistas (“aparência/Realidade”; “criado/descoberto”; “sensações/intelecto”) tornaram-se um obstáculo à utopia democrática, pois partem da crença de que há uma “Verdade pura e límpida”, e não da convicção de que verdade é um qualificador do que quer que saia de debates livres e abertos. Para Rorty,

¹⁵⁶ Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 153; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 288.

¹⁵⁷ Cf. RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. p. 162; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 26.

¹⁵⁸ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 301.

¹⁵⁹ No mesmo sentido, é sem valor tentar exprimir as atitudes de um hábil político tendo como referência algo do tipo da “natureza humana” (ou a busca humana pela Verdade), pois os dons intelectuais podem ser utilizados para os mais diversos propósitos. Cf. id. ib. pp. 301-302; 309.

¹⁶⁰ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 249.

Só teríamos um impasse real e prático, em vez de artificial e teórico, se alguns temas e alguns jogos de linguagem fossem tabus – se houvesse uma concordância geral, numa sociedade, em que certas perguntas são *sempre* pertinentes, em que certas perguntas têm prioridade sobre outras, em que há uma ordem de discussão fixa e em que os movimentos pelos flancos não são permitidos. Esse seria justamente o tipo de sociedade que os liberais tentam evitar – uma sociedade em que a “lógica” dominaria e a “retórica” seria proibida por lei. É central na idéia de sociedade liberal que, com respeito às palavras em oposição aos atos, à persuasão em oposição à força, vale tudo. Essa largueza de horizontes não deve ser fomentada porque, como ensinaram as Escrituras, a Verdade é grandiosa e prevalecerá, nem porque, como sugere Milton, a Verdade sempre sairá vencedora num encontro livre e franco. Ela deve ser fomentada por ela mesma. *A sociedade liberal é aquela que se contenta em chamar de “verdadeiro” o que quer que se revele como desfecho desses encontros.* É por isso que tem pouca serventia para a sociedade liberal a tentativa de supri-la de “fundamentos filosóficos”. É que a tentativa de suprir tais fundamentos pressupõe uma ordem natural de temas e argumentos anterior e superior aos resultados dos encontros entre velhos e novos vocabulários.¹⁶¹

Para a política democrática, a Verdade deve ser deixada em paz, de forma que todos os esforços estejam concentrados em persuadir as pessoas a ampliar o tamanho da “comunidade de justificação” (aquela que participa dos debates públicos e decide os rumos político-sociais). Deliberação e cultura compartilhada tomam o lugar dos “fundamentos filosóficos”. Por isso, o único e grande problema a enfrentar diz respeito a quando o engessamento (a aversão à mudança) faz parte da própria identidade social¹⁶².

A preferência de Rorty pelos romances, em detrimentos dos tratados filosóficos, justifica-se pelo idéia de que, com a ascensão da cultura literária e da tolerância democrática, tornaram-se desnecessários os “fundamentos”. A vida social seria agora obra das oportunidades dadas às pessoas para que possam buscar nas suas vidas privadas tanta autonomia e autenticidade quanto quiserem, ao passo que a vida pública estaria reservada aos termos comuns ao grupo¹⁶³. O romantismo, na concepção de Rorty, foi bem mais útil para esse processo porque corroeu a idéia de que há algo como “o melhor argumento” – melhor não por ter maior poder de convencimento numa audiência particular, mas porque possui “validade universal”¹⁶⁴.

¹⁶¹ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 101-102.

¹⁶² Cf. RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. p. 124; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 243; RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 247.

¹⁶³ RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 75-103. p. 96.

¹⁶⁴ RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humana. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 247-270. pp. 261-262.

Possivelmente o que mais incomoda no desdém pragmático ante a “fundamentação” concentra-se na crença de que a política democrática é apenas uma dentre outras, e que por isso não precisa de nenhuma teoria da Racionalidade para confirmar que as sociedades democráticas estão no caminho certo. A resposta pragmática aos que o acusam de ameaçar a democracia é que esta não precisa responder a toda e qualquer provocação, porque aceitar um vocabulário (uma forma de organização social) é sempre negar vários outros¹⁶⁵.

Nesse quadro, o melhor que os filósofos podem fazer pela política democrática é redescrever a humanidade e a história em termos que tornem a democracia mais desejável. Poderiam começar por sumariar as crenças democráticas e mostrar os benefícios de adotá-las, embora isso nem de longe seja o mesmo que “fundamentar”¹⁶⁶.

A objeção básica dos críticos do pragmatismo a esse projeto está na argumentação de que é impossível abandonar a busca por “fundamentação” sem fazer o mesmo em relação à política democrática. Tal ocorreria porque democracia e Racionalismo seriam obras da mesma forja: o Iluminismo.

Kant acreditou que para desenvolver uma democracia cosmopolita seria necessário recorrer à Razão como fundamento da moral¹⁶⁷. Habermas e Apel, na mesma linha, argumentam que um modo de ajudar a criar a comunidade cosmopolita é estudando a “natureza da Racionalidade”, que encontram no fato de todos os seres humanos compartilharem a capacidade de manejar uma linguagem (“razão comunicativa”).

Rorty pensa na linguagem apenas como mais um recurso para aumentar as chances de sobrevivência, mas não enquanto conferindo o desejo de justificar crenças locais perante qualquer usuário da linguagem. Ao contrário, os seres humanos têm se dividido em comunidades de justificação mutuamente excludentes, porque a principal fonte de conflito tem sido a crença de que não há motivo para justificar crenças particulares para exógenos (pessoas de fora da comunidade de justificação), e nenhuma para descobrir que crenças alternativas tais pessoas podem ter, pois elas são (por exemplo) infiéis, estrangeiros, mulheres, escravos etc. A tradição filosófica tem tentado unir comunidades excludentes afirmando que os seres humanos, por “natureza”, desejam conhecer. Esse desejo os reuniria numa comunidade universal de justificação. Mas, para o pragmatismo, a pretensão é enganosa, vez que confunde três coisas distintas: a necessidade de tornar as próprias crenças

¹⁶⁵ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 248.

¹⁶⁶ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. p. 111; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 265.

¹⁶⁷ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 317.

coerentes, a necessidade de respeito aos semelhantes e a curiosidade. Como já dito acima, as pessoas não suportam a incoerência das suas crenças. A necessidade de torná-las compatíveis com as da comunidade é inseparável do respeito aos semelhantes. Tal respeito é necessário porque não se pode confiar nas próprias crenças, ou manter o auto-respeito, sem estar absolutamente certo de que as pessoas com as quais se convive concordam que o indivíduo não é louco; que pode até ter algumas crenças estranhas, mas no geral faz parte do grupo¹⁶⁸.

Habermas, ao contrário, pensa que a substituição do conceito de “Verdade universal” pelo de validade contextual deixa as pessoas sem um “ponto de referência normativo” para explicar porque alguém deve lutar para assegurar aceitação de “p” (uma sentença, que pode ser uma utopia, uma crença...) para além do seu próprio grupo. Refutando o filósofo alemão, Rorty separa “querer ir além” e “ter a obrigação de ir além” para dizer que considera um feliz acidente histórico o ocidente possuir uma cultura (alta cultura dos séculos XIX e XX) fortemente sensível às necessidades de ultrapassar suas fronteiras. A identidade moral não é uma expressão de alguém como usuário de uma linguagem, e sim como membro de uma cultura. Portanto, o único ponto de referência normativo necessário é um que se insere facilmente numa imagem naturalista e darwinista do ser humano: um organismo cujas crenças e desejos são, em grande medida, produto de certa aculturação. Os filósofos que temem o relativismo pensam ser preciso distinguir justificações de obrigações. Desde quando se acredita que a distinção “aparência/Realidade” é uma relíquia de um passado autoritário, não há mais preocupação com o relativismo. Toda a atenção pode voltar-se ao propósito de desenvolver o respeito mútuo. Rorty argumenta que em se aceitando a mudança proposta por Habermas da “razão centrada no sujeito” para a “razão comunicativa”, dever-se-ia estar feliz com a idéia de que as únicas obrigações são aquelas para com outros seres humanos e para consigo mesmo. Mas Habermas pensa, como Kant, não ser possível prescindir das noções de incondicionalidade e universalidade (embora, para o primeiro, colhidas na intersubjetividade)¹⁶⁹, pois não seriam apenas úteis, mas indispensáveis¹⁷⁰.

¹⁶⁸ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 137-140.

¹⁶⁹ Kant critica o empirismo no plano moral na esperança de que algo mais forte (Razão) impeça os seres humanos de firmar acordos em torno de “Princípios Práticos Supremos” que “degradam a humanidade”. Desse modo, mesmo que todos os habitantes do mundo concordassem livremente que suas vontades estão embasadas no princípio do amor de si, ainda assim essa não seria uma “Lei Prática”, o que quer dizer universalmente válida, pois teria origem empírica, e não na Razão. Para o filósofo, apenas a Moralidade deve determinar a Vontade humana, por ser Pura e Universal. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 44; 60; 113-114.

Aqui melhor do que em qualquer outro lugar cabe uma passagem que Rorty repete à exaustão: “tenho insistido que as democracias encontram-se hoje em condições de jogar fora algumas escadas usadas em sua construção.”¹⁷¹ Significa dizer da necessidade de se separar a democracia liberal ligada ao Iluminismo do “racionalismo” articulado ao Iluminismo¹⁷². A manutenção das instituições democráticas atuais, para Rorty, encontram-se lastreadas em ideais etnocêntricos como solidariedade, não na Razão ou na “moralidade”¹⁷³.

No campo da linguagem, desteorizá-la ajudaria a combater exemplos concretos de distorção da comunicação, ao invés de se questionar sobre esquemas abstratos (como parece ser o trabalho atribuído aos filósofos por Habermas)¹⁷⁴. Ou seja, no lugar de se questionar se “A” e “B” estão violando os “pressupostos da razão comunicativa” quando “A” diz “c” e impede que “B” diga “d”, a preocupação poderia estar direcionada a como permitir que pessoas pobres tenham acesso à educação e, assim, consigam se posicionar de forma autônoma nos processos eletivos das democracias terceiro-mundistas. Ajudaria igualmente as pessoas a se concentrar em exemplos históricos de opressão e ditadura, ao invés de se preocuparem em como conduzir o processo de criação de uma democracia com base no que os livros de filosofia dizem a respeito da “comunicação não-distorcida”¹⁷⁵ (exemplo, aliás, tipicamente seguido pelos ditadores que, com um livro debaixo do braço, acreditam que sabem todo o necessário para governar, passando por cima dos anseios de fato manifestados).

No final das contas, o valor nominal da “razão comunicativa” de Habermas é precisamente exaltar as práticas no interior das democracias ocidentais, e não revelar como os seres humanos, pelo simples fato de serem usuários da linguagem, devem conduzir seus processos comunicativos¹⁷⁶.

Ocorre que Habermas não se contentou com a exaltação de práticas etnocêntricas e caiu na tentação comum à filosofia ocidental de querer “fundamentá-las”, com o objetivo de torná-las perenes e inquestionáveis. Não se deu conta, entretanto, de que o mal do presente é resultado da deliberação que tornou o que era bom no seu oposto¹⁷⁷. A escravidão, por

¹⁷⁰ Cf. RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. pp. 225-229.

¹⁷¹ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 319.

¹⁷² RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 121-122.

¹⁷³ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 265.

¹⁷⁴ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 233.

¹⁷⁵ RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. pp. 224-225.

¹⁷⁶ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 251.

¹⁷⁷ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 401.

exemplo, era prática legalizada no Brasil, último país do mundo a aboli-la, até o final do século XIX. Nada garante que daqui a cem anos as pessoas não pensem na jornada de trabalho de quarenta e quatro horas, hoje legal no país, da mesma forma que os brasileiros do início do século XXI pensam nos escravos do século XIX. A lição a se tirar é que melhor do que querer engessar a mudança social é garantir que quando ela ocorra seja com o apoio da maioria e com respeito às minorias. Mas isso é apenas dizer que o ocidente não encontrou uma forma melhor de organizar suas sociedades de modo a realizar seus desejos, não que a democracia e suas práticas sejam perenes e inquestionáveis. *Afirmar algo de todo coração e lutar por isso não é garantir que a descendência pensará da mesma forma, mas é o melhor que se pode fazer para que ela pense.*

Na perspectiva pragmática, a sociedade democrática cosmopolita fundada nos direitos humanos é uma utopia – não um destino inevitável –, um sonho que precisa ser politicamente cultivado para se tornar realidade. É o mesmo que dizer que disposição para alcançar concordância não é sinônimo da certeza filosófica de que ela está em algum lugar esperando ser “descoberta”¹⁷⁸. A concordância é alcançada de forma muito mais eficaz através de acordos do que como resultado de trabalhos de escrivaninha, os quais já foram o motivo para muitas guerras hoje amplamente tidas como cruéis e abomináveis.

A utopia cosmopolita pragmática não é a da “emancipação da natureza humana”, mas o resultado de encontros culturais livres e abertos, bem como progressiva adequação das diversas crenças através de acordos¹⁷⁹. Assim,

O trabalho real de edificar uma utopia global multicultural, suspeito, será feito por pessoas que, durante os próximos séculos, vierem a desmanchar cada cultura-1 [hábitos compartilhados por uma comunidade humana singular] em uma multiplicidade de fios finos e, então, tecê-los com outros fios finos retirados de outras culturas-1 – promovendo o tipo de diversidade-na-idade característica da racionalidade-3 [sinônimo de tolerância]. A tapeçaria resultante, com sorte, será algo que agora podemos, ainda que de forma vaga, imaginar – uma cultura-1 que achará as culturas-1 da América e da Índia contemporâneas passíveis do abandono benigno, como nós achamos benigno o abandono das culturas Harappa e Cártao.¹⁸⁰

Falar em “abandonar” uma cultura pode soar um pouco radical, mas é precisamente o que vem ocorrendo ao longo de toda a história humana com os mais diferentes povos. A mudança cultural só é ruim quando forçada, quando não permite que as pessoas

¹⁷⁸ Cf. RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. XXXII; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 249.

¹⁷⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 283-284.

¹⁸⁰ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 99.

dêem uma avaliação positiva das novas crenças e desejos, ou seja, quando não podem olhar para sua cultura anterior e dizer algo do tipo “É, de fato nossa vida hoje é melhor do que a dos nossos antepassados”¹⁸¹.

Até que se possa ter uma cultura globalmente compartilhada, o modelo das democracias liberais poderia proporcionar o convívio mínimo entre os povos. Rorty pensa na sociedade cosmopolita como um bazar que representaria o espaço comum e o compromisso públicos, ladeado pelos locais destinados a que cada comunidade possa continuar a manifestar sua cultura particular¹⁸².

¹⁸¹ Cf. id. ib. p. 90.

¹⁸² RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 279.

CAPÍTULO 2: O CONHECIMENTO PRECISA DE “FUNDAMENTAÇÃO”?

É provável que a grande incompatibilidade a impedir gregos, descarteanos e os praticantes do que Rorty chama de filosofia analítica “impura”¹⁸³ de prosperar num meio intelectual nominalista e historicista seja o *reducionismo*¹⁸⁴. Todos eles, gregos, descarteanos e analíticos impuros, estão dispostos a chamar de Real qualquer coisa que pareça mais poderosa do que consensos históricos, possivelmente porque esse algo poderia usar dos seus super-poderes para anular a habitual troca de farpas entre diferentes escolas de pensamento. Gregos chamariam de Real algo que está *ali*, no mundo (incluindo o das idéias); descarteanos o que está *aqui*, dentro da “mente”; analíticos impuros o que está *entre o ali e o aqui*, incrustado em “significados” que dispensam remissão aos seus parentes para compreender suas identidades.

Uma imagem pode ajudar a compreender o modo como as coisas foram postas e como pragmáticos, filósofos analíticos “puros”, pensam nela. Imagine-se, numa noite escura, um observador no carro “A” que, ao cruzar com o carro “B”, vê meio de soslaio a silhueta de um gato projetada no farol do veículo que trafega na direção contrária. “A” é freado bruscamente, demonstrando a intenção do seu condutor de não atropelar o bichano. No entanto, ao parar, o motorista se surpreende ao ver que não há gato nenhum. Como os filósofos elencados acima explicariam isso? Um grego diria que a primeira observação, aquela que alertou para a presença do felino, foi mera “aparência”, porque Realmente não havia um gato *ali*. Um descarteano precipitar-se-ia a dizer que a “mente” do motorista do carro “A” lhe pregou uma peça. Para um analítico impuro, presumivelmente a sentença “há um gato em

¹⁸³ Grosso modo, os envolvidos com ela pretendem retomar duas pretensões que Kant legou aos filósofos: 1) revelar algo de subjacente presente em todas as manifestações humanas, para, dessa forma, 2) poder se manifestar sobre a viabilidade de qualquer projeto humano. Faria isso através da “descoberta” dos “significados analíticos” das sentenças, ou seja, o que elas significariam independentemente do contexto histórico (da linguagem) no qual foram produzidas. A filosofia da linguagem pura, ao contrário, pensa que atribuir significados a palavras e sentenças não é mais do que, holisticamente, criar uma descrição geral das situações nas quais são usadas, das outras palavras e sentenças que costumam acompanhá-las. Para uma descrição mais afeta ao jargão filosófico Cf. RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 79-81;161; RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 203-204.

¹⁸⁴ Reducionismo também pode ganhar outros nomes no trabalho de Rorty. Um deles é “comensurável”. “Por ‘comensurável’ quero dizer capaz de ser trazido para debaixo de um conjunto de regras que nos digam como é que se pode alcançar um acordo racional acerca daquilo que resolveria a questão em cada ponto onde as declarações parecem ser conflituosas.” Id. ib. p. 248.

minha frente” era falsa porque “analiticamente” o gato é um ser material que, por isso, não pode simplesmente sumir.

O pragmático estaria de certo modo próximo do analítico impuro. Distanciar-se-ia, entretanto, ao recusar a “analiticidade”, a presença intuitiva, pressuposta. Ao invés disso, procuraria na linguagem do condutor do automóvel “A” o que está associado ao termo “real”. Supondo que se trata de um típico teresinense, chegaria à conclusão de que “real” está associado linguisticamente a sentenças que falam de coisas materiais, as quais não somem no espaço. Concluir, para o pragmático, que o gato não era real, e que, portanto, a sentença “há um gato em minha frente” era falsa, não parte de nenhuma pressuposição, nenhum reducionismo sobre o que está *ali*, *aqui* ou *entre o ali e o aqui*. Ao contrário, é procedimento de verificação sobre as *condições lingüísticas de realidade*, ou, expresso de forma mais simples, o que os teresinenses costumam dizer ou pensar logo que falam ou ouvem o termo lingüístico “real”. Dessa forma, afirmar que o gato projetado no farol não era real, ou que era mera aparência, não é nada mais do que aduzir algo do tipo “Por essas bandas, nós só chamamos de real o que não some no espaço”¹⁸⁵. Não ser reducionista, nesse sentido, é recusar-se a pensar em sentenças ou palavras como “pacotes repletos de significados pressupostos”.

Com Rorty, é possível “isolar um sentido para o termo ‘pragmatismo’ que consistirá *simplesmente* na dissolução da problemática tradicional sobre a verdade [...]”¹⁸⁶ Tal problemática é a encarnada por gregos, descarteanos e analíticos impuros quando colocam no cerne dos seus trabalhos a procura por um “*ponto de referência fixo*” que imponha autoridade inquestionável. O pragmatismo pensa que uma forma de evitar pseudoproblemas (ou seja,

¹⁸⁵ Em texto no qual faz uma homenagem póstuma a Donald Davidson, Rorty chega à conclusão parecida quando discute as implicações filosóficas do filme “The Matrix”: “Davidson replicaria que os cétricos cartesianos fazem um uso ruim da expressão ‘verdadeira realidade’. Faz sentido dizer que pessoas que eu encontrei em meus sonhos, ou coisas que vejo após tomar alucinógenos, não são realmente reais. Pois negar a realidade, então, é apenas um modo de dizer que não podemos tornar as crenças sobre essas pessoas (ou coisas) coerentes com o resto de nossas crenças – especificamente, com nossas crenças sobre outras pessoas e coisas. A expressão ‘nenhuma realidade real’, em tais contextos, tem seu significado dado pelo contraste com casos em que estamos preparados para dizer que aquelas outras pessoas ou coisas são realmente reais.” RORTY, Richard. **Do lado de fora de The Matrix**. Disponível em: < <http://portal.filosofia.pro.br/richard-rorty.html>>. Acesso em 07 de jul. de 2008. Um exemplo pode ser ilustrativo. Unicórnios existem? Não e sim. Se “existir” refere-se à existência “material”, “física”, então cavalos existem, mas unicórnios não. De outro lado, se “existir” abrange também as coisas das quais as pessoas falam, mesmo não podendo tocar como o fazem com equinos, então unicórnios não só existem com são importantes para se falar da cultura de certo povo. Cf. RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 129; RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 194-195.

¹⁸⁶ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 175.

problemas que ninguém sabe ao certo como resolver) é descartando a idéia da Verdade, principalmente enquanto sinônimo de “correspondência à Realidade”¹⁸⁷.

2.1 A “idéia ‘idéia’”: surge a “Teoria do Conhecimento”

Como já dito no capítulo anterior, a idéia do “ponto de vista fixo” emanando Verdades inquestionáveis foi cultivada na Idade Moderna particularmente através do constructo cartesiano: a “mente”. Diferentemente dos gregos, que aspiravam à comunhão com a “Razão universal”, os modernos recuaram, questionando-se sobre como é possível ao ser humano conhecer de forma “indubitável”. A “mente”, tomada como arena interna responsável por tal tarefa, tornou o problema da “consciência” (“como é que o ‘ser’ do mundo se relaciona com o ‘ser’ do humano?”) central para a filosofia.

Mas Descartes, tal qual seus contemporâneos, como Hobbes, não via a si mesmo como propositor de uma nova “filosofia” – aliás, a própria idéia de “filosofia”, assumida como termo acadêmico, só aparece no século XIX. Ele simplesmente travava uma batalha a favor da ciência e contra a teologia. Só depois de vencida a peleja Kant pôde ser ouvido, fazendo aparecer o que atualmente se chama de “filosofia” – ou seja, uma disciplina autônoma que julga as pretensões de conhecimento científicas e religiosas, incluindo as metafísicas. Tal só foi possível porque a compreensão antiga de filosofia (como busca da Razão que governa) foi substituída pela filosofia enquanto fundamento do conhecimento (como dizia Kant, “condições transcendentais” do conhecimento, ou seja, epistemologia ou “teoria do conhecimento”)¹⁸⁸.

O grande impulso que permitiu o surgimento da “teoria do conhecimento” foi a confusão da epistemologia ao igualar processo causal de obtenção do conhecimento com as questões relativas à justificação. Usando os termos do capítulo anterior, os modernos pensaram que o conhecimento do sistema nervoso traria consigo a formatação de *uma cultura distintivamente humana*, a qual incluiria a possibilidade de conhecer o “indubitável”, ou seja, a Verdade acessível a todo e qualquer ser humano, independentemente do meio no qual foi

¹⁸⁷ “Para os pragmatistas, ‘verdade’ é apenas o nome de uma propriedade que todas as afirmações verdadeiras partilham.” **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 13.

¹⁸⁸ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 109-115.

educado. Para que tal compreensão viesse à tona, Descartes contou com um dileto colaborador.

Inventar a “mente”, com sua noção de representação interna, não era condição suficiente para o desenvolvimento da epistemologia. Isso só ocorreu, entende Rorty, porque Locke pensou numa descrição mecanicista das operações da “mente” (baseada na mecânica elementar de Newton) como “fundamento” das pretensões ao conhecimento, ou seja, tomou os antecedentes fisiológicos do conhecimento como conhecimento, e não como meros antecedentes causais. É como se o complexo sistema nervoso humano não apenas possibilitasse o surgimento de uma gama imensa de interações entre os organismos e o meio (culturas), mas provesse a interação Correta. Para Rorty, tal confusão ocorreu em razão de Locke acreditar que o conhecimento era uma relação entre pessoas e coisas (sujeito e objeto), e não entre pessoas e proposições. Além dessa, uma outra confusão apresentou-se quando faltou a Locke, tal qual a Aristóteles, uma maneira transparente de relacionar “apreensão de universais” com produção de juízos. Em outras palavras, Locke não tinha nenhuma maneira de relacionar a receptividade das formas da “mente” com a construção de proposições¹⁸⁹. Para exemplificar já no domínio da filosofia analítica, o filósofo inglês não deixa claro como é que a imagem de um coelho, ao ser projetada na retina humana, induz invariavelmente as pessoas a manifestar um comportamento lingüístico uniforme (tal qual “Esse é um coelho”, e não “Esse é um estado de coelhidade”, que mais tarde, quando comido, será um “Estado de alimento” etc.).

Tudo isso foi barro modelado pelas mãos da engenhosidade kantiana. Se para o pragmático formar um juízo predicativo é acreditar na veracidade de uma afirmação, para o “eu transcendental” kantiano a Verdade de uma afirmação dá-se através da relação travada entre duas espécies radicalmente diferentes de proposições: os “conceitos” e as “intuições” (“sensações”)¹⁹⁰. Foi colocando essas duas proposições em evidência que Kant criou a “versão-padrão da ‘história da filosofia moderna’”. De acordo com ela, toda a filosofia pré-kantiana foi uma disputa entre “racionalismo”, cuja pretensão era reduzir as sensações aos

¹⁸⁹ Id. ib. pp. 115-121.

¹⁹⁰ Só a Razão Pura (teórica) exige a presença de “intuições” para obter seus conceitos (espaço e tempo). Na Razão Prática, os conceitos práticos a priori são imediatamente conhecidos, não precisando da intuição para cumprir seu objetivo: determinar a Vontade humana. Como afirma o próprio Kant, “uma razão pura prática tem que partir necessariamente de proposições fundamentais, que, pois, têm de ser postas, enquanto dados primeiros, como fundamento de toda ciência e não se originar pela primeira vez dela.” KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 105; 144-145; 148; 194; 197; 214. Rorty concorda que a linguagem (ou “conceitos”, numa possível equivalência com o termo kantiano) é o pano de fundo do real (“intuições”), mas discorda que essa abordagem corporifique a Verdade, e não seja meramente útil para algum propósito. Cf. RORTY, Richard. **Conseqüências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 223.

conceitos, e “empirismo”, que buscaria o inverso. Para Rorty, se o “problema do conhecimento houvesse ficado em torno do grau de certeza atribuído às proposições, ao invés da relação destas com ‘*componentes* putativos’, possivelmente não existiria uma ‘história da filosofia’”¹⁹¹ (ao menos não a que existe hoje).

A historiografia neokantiana reduziu as diferenças entre o pensamento antigo e o moderno aduzindo que a “reflexão distintamente *filosófica*” tratava da relação entre “universais” e “particulares”. É possível que sem esse tema unificador jamais fosse percebida nenhuma problemática contínua entre o que pensavam os gregos e os temas discutidos atualmente, nunca vindo a surgir o que se nomeia de “filosofia”, com uma história de dois mil e quinhentos anos. Contudo, Kant realizou esse movimento ao criar uma temática transversal para unir o pensamento grego ao moderno (forjando a história da filosofia). Mais do que isso. Profissionalizou e fixou um tema para a disciplina: a “teoria do conhecimento” seria a responsável por separar os *dados imediatos* – como os dados sentidos, que são diretamente apresentados à “mente” – e a *forma* que os arruma, construída pela atividade do pensamento. Desse modo, Kant deu à filosofia o status de “superciência”, de centro da cultura suposta a criticar todas as pretensões ao conhecimento, pois revelaria suas “condições *a priori*” (explicando como é possível o conhecimento aprioristicamente), o que significa dispensar o conhecimento das práticas sociais de justificação¹⁹².

Embora seja bastante difundida, essa forma de tratar o conhecimento não é necessária. Na trilha da descrição da linguagem humana como criando mundos, o pragmatismo propõe uma redescritção do conhecimento como relação que se estabelece entre proposições dentro da própria linguagem, e não entre “sujeito e objeto”, ou “mente e mundo”. Conhecimento, nesse sentido, cria, e não é criado pela realidade; é resultado, e não impõe consensos argumentativos¹⁹³.

¹⁹¹ Id. ib. pp. 121-122.

¹⁹² Id. ib. pp. 122-124.

¹⁹³ Id. ib. pp. 137-143.

2.2 Do “kantismo” ao pragmatismo

Tão logo se aliou à perspectiva mentalista de Descartes e Locke, Kant assumiu igualmente seu recuo da Verdade enquanto “representação” (exterior), para a Verdade como “coerência entre crenças” (interna)¹⁹⁴.

Partindo do “vocabulário pragmático”, esse movimento pode ser descrito como a pretensão kantiana de harmonizar crenças de forma que se tornassem um todo comensurável (ou seja, previsível e controlável, claro, pela filosofia). Ocorre que, dizem os pragmáticos, as únicas coisas que são realmente evidentes para as pessoas são seus próprios desejos¹⁹⁵. Crenças, quando bem adaptadas, são no máximo os melhores caminhos para se alcançar objetivos almejados. São elas que criam os espaços que se costuma chamar de “lógico”, “real”, “comum”, e é só por isso que os movimentos dentro delas são, no geral, previsíveis. O uso de um vocabulário gera previsibilidade das condutas assumidas pelos seres que o compartilham, que fazem dele sua identidade social.

Os desejos, não raramente, representam a novidade, a centelha da redescritção, o rompimento do espaço “lógico”, do “real” e do “comum”. De um modo direto, “a esperança não requer justificção, estatuto cognitivo, fundamentos ou qualquer coisa mais.”¹⁹⁶ É através dos desejos, da esperança, que se faz a passagem do comensurável ao incomensurável (imprevisível). Dito de outra forma, novas utopias não precisam de nenhuma fundamentação no vocabulário anterior; são apenas sonhos, desejos de ter uma vida diferente. Quando são encantadoras o suficiente para angariar adeptos, entre eles aparecem os redescritores, aos quais cabe repensar a vida ao redor das renovadas aspirações.

É esse momento de ruptura, o qual pragmáticos identificam como essencial para o surgimento de novidades inesperadas que contribuem para a melhoria das condições de vida, que separa o pragmatismo da tradição kantiana¹⁹⁷. Kant preocupava-se em tonificar o jogo de linguagem corrente, tornando-o coeso, previsível, lógico, ao passo que o pragmatismo rortiano foca-se em abrir caminhos para que mais e mais vocabulários inesperados (*metáforas*) possam ser avaliados e, quem sabe, largamente difundidos e praticados.

¹⁹⁴ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 47.

¹⁹⁵ Id. ib. pp. 47-49.

¹⁹⁶ RORTY, Richard; DEREK, Nystrom; PUCKETT, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias: uma conversa com Richard Rorty**. São Paulo: UNESP, 2006. p. 82.

¹⁹⁷ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 48.

Entretanto, não há que se pensar na descrição pragmática como tendo surgido do dia para a noite, nem muito menos que o kantismo esteja definitivamente extirpado da cultura ocidental.

Uma das correntes de pensamento que reivindica os termos tornados comuns pelas idéias kantianas centra-se na “teoria da referência”, enquanto busca tanto de uma teoria geral sobre o que as pessoas “Realmente falam” (tal qual houvesse um “esquema lingüístico” subjacente a toda e qualquer linguagem) como de um meio “epistemológico” de evitar a dúvida cética (“como ter certeza de que qualquer coisa existe?”)¹⁹⁸.

Mesmo antes do aparecimento da “teoria da referência”, os filósofos começaram a acreditar que havia algum “esquema conceitual” que subjaz na modificação de significados, a partir do conhecimento do qual as alterações destes poderiam ser qualificadas como Racionais, ou melhor, previsíveis e teorizáveis. Posteriormente, a filosofia da linguagem “impura”, resultado de um dos desdobramentos do que se convencionou chamar de “virada lingüística”¹⁹⁹, assumiu o desenvolvimento dessa idéia com o objetivo de manter a filosofia no centro da cultura²⁰⁰. O modo de fazê-lo seria afirmar a existência de “significados” que permanecessem fixos, apesar das mudanças históricas. A pretensão é a de que o historicismo tenha limites, renovando o desejo de profissionalizar a filosofia, colocando-a “no caminho seguro de uma ciência.”²⁰¹ Se o modelo kantiano ligava-se a “condições de possibilidade” e “experiência possível” com o intuito de ter a filosofia como basilar e ahistórica, a “virada lingüística” é a tentativa de evitar a naturalização da linguagem (onde naturalizar é negar quaisquer condições não-causais de possibilidade), o que é feito evocando-se “condições de descritibilidade”²⁰².

A partir do momento em que se percebeu que as “considerações empíricas” (tal qual a descoberta de manchas na lua) incitavam, mas não determinavam alteração conceitual, a divisão de trabalho entre, por exemplo, o filósofo (responsável por desvelar as “condições de descritibilidade”) e o historiador (preocupado apenas com as diversas nuances sociais) deixou de fazer sentido. Nas palavras de Rorty,

¹⁹⁸ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 229

¹⁹⁹ Há um comentário sobre as duas feições da “virada lingüística” em RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 21-22.

²⁰⁰ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 75.

²⁰¹ RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 49-73. p. 69.

²⁰² RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 78-80.

O historiador pode efectuar mudança do velho esquema para o novo inteligível e fazer ver porque teríamos sido levados de um ao outro se fôssemos um intelectual daquele tempo. Nada há que o filósofo possa acrescentar àquilo que o historiador já fez para demonstrar que este caminho inteligível e plausível é “racional”. Sem aquilo que Feyerabend chamava de “invariância de significado”, não existe qualquer método especial (análise de significado) que o filósofo possa aplicar. Porque a “invariância de significado” era simplesmente a maneira “lingüística” de expor a pretensão kantiana de que o inquérito, para ser racional, tinha de ser conduzido dentro de um quadro permanente conhecível *a priori*, um esquema que tanto restringia o possível empírico como explicava o que era racional fazer com qualquer conteúdo empírico que viesse a aparecer. Desde que os esquemas se tornassem temporários, a própria distinção esquema-conteúdo estava em perigo, e com ela a noção kantiana da filosofia como tornada possível pelo nosso conhecimento *a priori* da nossa própria contribuição para o inquérito (o elemento esquemático, formal – e.g., “linguagem”).²⁰³

Esse projeto kantiano da filosofia da linguagem “impura”, de fato, tem inúmeros inconvenientes que faria bem listar. O primeiro deles, comum à metafísica, é que ninguém está certo acerca do que pode contar como argumento satisfatório dentro dos seus domínios²⁰⁴. O segundo é que, embora esteja clara a possibilidade de investigação sobre a natureza, não se sabe como seria um seu aceno positivo significando que as descrições feitas por humanos estão mais ou menos próximas das que ela própria faz de si, ou que as produzidas atualmente “representam-na” mais adequadamente do que as do passado²⁰⁵. Por fim, falar em condições não-causais do conhecimento é ter uma “ciência” capaz de julgar qualquer novo candidato a verdade antes que ele possa mostrar seus méritos relativos quanto a permitir travar novas relações com o meio²⁰⁶. Como diz Rorty, “os filósofos” – e os intelectuais em geral – “úteis são aqueles que imaginam termos novos e assim tornam obsoletos os vocabulários velhos. A invenção de tais termos não pode se tornar o objetivo de um programa de pesquisa científica.”²⁰⁷

A filosofia da linguagem pura, por outro lado, torna-se “‘pura’ semântica davidsoniana”²⁰⁸. Ou seja, uma vez abandonada a pretensão de provar que os critérios de pesquisa bem sucedidos dentro de determinada comunidade humana não são apenas os seus projetos, mas os Corretos, os da “natureza”, os quais guiarão à Verdade, a filosofia da

²⁰³ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 214.

²⁰⁴ Id. ib. pp. 261-262.

²⁰⁵ Id. ib. p. 233.

²⁰⁶ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 167.

²⁰⁷ RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 49-73. p. 69.

²⁰⁸ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 234.

linguagem faz-se não apenas independente da imagética especular²⁰⁹, mas torna difícil que questões sobre o significado e a referência venham a gozar de interesse filosófico.

Sendo assim, o único espaço que sobra para a teoria do significado, quando purificada da hipostasiação neokantiana, é o trivial do gramático. Este não tem nenhum uso para a distinção kantiana entre percepções dos “sentidos” e “conceitos *a priori*”, pois se concentra em “encontrar modos de descrever frases que ajudem a explicar como é que essas frases são usadas.”²¹⁰

A função do filósofo da comunicação rortiano, portanto, não passa da construção de manuais de tradução (isto é, como descrever termos ou sentenças não com base num “modelo fixo”, mas recorrendo a outros termos e sentenças da própria linguagem), pois a teoria do significado de Davidson está interessada somente em regularidades comportamentais, não “significados intrínsecos”. Para tanto, parte-se da compreensão de que as normas da língua não “fundamentam”, apenas sumarizam regras semânticas²¹¹.

Em resumo, retomando o mote da seção, Kant e a sua herança aspiraram por um mundo no qual tudo fosse irretocavelmente previsível. Qualquer coisa que saísse da previsibilidade deveria ser imediatamente sufocada, pois representaria o “irracional” a ser combatido a todo custo. Não menos por razões políticas do que filosóficas, o pragmatismo dá de ombros à pretensão kantiana. Seu objetivo é deixar o caminho sempre aberto para que novas utopias e novos sonhos não sejam rejeitados simplesmente por serem novos, e, portanto, facilmente qualificáveis como “irracionais”, possibilitando a submissão dos mesmos ao crivo de uma coletividade pronta a julgar os jovens candidatos a verdade pelos benefícios relativos que propõem, não por “corresponderem à realidade”.

²⁰⁹ Partindo do recuo filosófico da Modernidade, Descartes não mais se ocupava com a pretensão de fundir-se à natureza (hilemorfismo aristotélico), mas em como a imagem da natureza projetada na mente humana poderia ser conhecida de forma indubitável. A natureza (mundo) deixou de tirar o sono dos filósofos. No entanto, seu lugar foi assumido pelo desejo de acessar o conhecimento humano “puro”, “neutro”. Daí a idéia da “mente” como “espelho da natureza” (a “imagética especular”) e não, como seria próprio aos antigos, o humano como parte do cosmo buscando interagir com ele em harmonia com a Razão universal.

²¹⁰ Id. ib. p. 206.

²¹¹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 222-224.

2.3 Holismo: verdade, racionalidade e significado andam juntos

Colocando o conhecimento completamente ao lado dos fazeres humanos, o holismo é a “tese de que a justificação não é uma questão de relação especial entre ideias (ou palavras) e objectos, mas uma questão de conversação, de prática social.”²¹² Na verdade, concebendo a própria identidade humana – no sentido do que torna alguém um humano-humano, e não um humano-lobo (um organismo humano que cresceu entre lobos) – como resultado da educação recebida no seio de uma comunidade particular, não seria de se esperar que fosse possível a alguém, em algum momento da vida, alcançar a “transcendência” e revelar “Verdades universalmente reconhecíveis”. Conhecer o conhecer não passa de conhecer o próprio ser, ou seja, as condições sociais de construção dos discursos²¹³.

Para expor como tal concepção se constrói no pragmatismo rortiano, a seção corrente está dividida em cinco subseções. As três primeiras tratam do que Richard Rorty chama de “fiscalismo não redutivo”, através do qual apresenta o que considera a tríade das principais teses do filósofo Donald Davidson²¹⁴. Na quarta, com suporte no que já terá sido tratado, apresentar-se-á a “teoria da comunicação” de Davidson²¹⁵. Por fim, uma descrição holística da linguagem e do conhecimento que torna desnecessária qualquer referência a “fundamentações” filosóficas.

2.3.1 Não há nenhuma relação entre não-sentenças e sentenças (ou entre não-crenças e crenças) que possa ser chamada uma relação “que torna verdadeiro”

Basicamente o que Davidson faz nesse momento é separar dois espaços distintos: um reservado à causalidade, outro à justificação²¹⁶. Significa dizer que não será necessária

²¹² RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 139.

²¹³ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2005. p. 265.

²¹⁴ O texto que servirá de base é intitulado “Fiscalismo não-redutivo” e pode ser encontrado em RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 157-172.

²¹⁵ Cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007. pp. 51-108.

²¹⁶ O próprio Rorty, como observa Ghiraldelli Júnior, prefere falar em dupla causalidade: “relações causais propriamente ditas e as relações entre expressões.” GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é filosofia da educação – uma discussão metafilosófica**. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **O que é filosofia da educação**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 07-87. p. 66.

nenhuma relação ulterior para explicar como o indivíduo entra em contato com o mundo, e vice-versa, se existirem apenas relações causais (do tipo abertura de uma porta e aquisição de uma crença) entre o indivíduo e o mundo, tanto quanto relações de justificação (“ser uma razão para...”) internas às linguagens humanas. Recorrendo ao exemplo do falso gato que abriu esse capítulo com o objetivo de tornar a exposição mais clara, o olho do motorista foi causalmente estimulado por uma imagem, mas isso não é suficiente para explicar a conduta que este terá daí em diante. Em se tratando de alguém que nutre grande ódio contra felinos, é provável que acelerasse mais ainda o carro para atropelar o pobre bichano. Mas se fosse uma pessoa extremamente engajada na proteção da vida animal, é bem possível que estivesse disposta a parar, procurar o animal para saber se havia lhe ocorrido alguma coisa etc.

O plano da causalidade, da estimulação causal dos órgãos do sentido, é essencial à relação dos organismos com o meio, mas, no caso de animais de comportamento extremamente complexo e diversificado como os seres humanos, diz muito pouco sobre qual conduta tomarão diferentes espécimes ante situações absolutamente idênticas. Tal é possível porque a linguagem cria mundos novos e diversificados de interações. É por isso que uma ameiba, ao detectar perigo à sua frente, certamente desviará o caminho. Num humano, avistar um imenso abismo pode gerar diversas condutas: se for um praticante de esportes radicais, pode fazer um pulo de pára-quedas; se for estudioso da vida em lugares inóspitos, pode fazer um rapel para colher amostras; se for acrofóbico, há grandes chances de se afastar o quanto puder.

Esses dois parágrafos resumem uma idéia bastante polêmica que tem gerado muita discussão, pois afeta de uma só vez realistas e idealista. O ponto em que Rorty expõe com maior clareza o que tem em mente está no exemplo do dinossauro presente no artigo “Charles Taylor sobre a Verdade”:

Quando descrevemos algo como sendo um dinossauro, a cor de sua pele e sua vida sexual são causalmente independentes do fato de o termos descrito como tal. Mas, antes de descrevê-lo como um dinossauro, ou como qualquer outra coisa, não tem sentido afirmar que ele está “lá”, com suas respectivas propriedades. O *que* está lá? A coisa-em-si-mesma? O mundo? Explique melhor. Descreva-o em detalhes. Ao fazermos isso, e somente ao fazermos isso, ficamos na posição de dizer quais de suas características são causalmente independentes de terem sido descritas e quais não são. Se o descrevemos como um dinossauro, então poderemos dizer que a característica de ser ovíparo é causalmente independente de nossa descrição, mas a característica de ser um animal cuja existência suspeitamos apenas poucos séculos atrás não é. Essa não é uma distinção entre características “intrínsecas” e características “meramente relacionais” dos dinossauros. É apenas uma distinção

entre relações-causais-numa-descrição para alguma coisa (ovos) e suas relações-causais-numa-descrição para outras (nós).²¹⁷

Na leitura de Ghiraldelli Júnior,

O crucial é entender aquilo que o realista não entende, e que o idealista confunde: nada pode haver que não passe por descrição – descrição lingüística. Mas há descrições mutáveis e descrições não-mutáveis, isto é, há descrições que não podem ser redescritas e há as descrições que geram redescições. Quem entende isso, se livra de uma boa parte de confusões metafísicas. E tudo está em compreender as relações causais.²¹⁸

Em que pensem as controvérsias geradas, o que há para dizer é algo tão simples quanto geralmente mal compreendido. O exemplo do dinossauro intenta expressar que feita uma descrição de algo, cria-se, paralela às relações causais de quem produziu a descrição com o meio ao seu redor, uma causalidade dentro do próprio universo lingüístico (o que foi chamado anteriormente de “justificação”). Por isso, essa descrição não deixa de existir porque outra passou a ser mais difundida, ocupando o seu lugar. Em outras palavras, se daqui a cem, duzentos anos, os cientistas concluírem que o que hoje se reconhece como dinossauros não passa de pedaços de pedras estranhamente arranjadas, mesmo assim os filmes de Steven Spielberg, assim como os brinquedos e livros escritos sobre esses animais, serão tão reais quanto o ar que se respira. Nesse tempo hipotético, será tão inútil quanto hoje perguntar o que é “intrínseco” e o que é “meramente relacional”. O máximo que pode ocorrer é uma rearrumação dos livros sobre dinossauros nas bibliotecas: das seções de história natural para as de ficção científica.

O que realistas obstinadamente chamam de “intrínseco” na descrição dos dinossauros, ou seja, o fato de terem ovos e possuírem escamas, pode sem prejuízo ser apresentado como características desses animais que não seriam passíveis de mudar, a menos que se passasse a discutir a fisiologia de outros animais. É o mesmo que ocorre com os unicórnios: se há um chifre central na cabeça, então se trata desse animal mítico, se não, é um cavalo comum. O que Rorty propõe, então, é meramente que se esqueça a discussão geral, de cunho universalista, sobre o mais ou menos “intrínseco” ou “extrínseco”, a qual já gerou e ainda suscita um par de controvérsias inúteis. Uma vez que o objetivo é saber o que não se pode deixar de dizer sobre os dinossauros quando se quer travar uma conversa sobre eles – e não sobre cachorros ou unicórnios –, toda a atenção deveria estar destinada às

²¹⁷ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. pp. 95-96.

²¹⁸ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Pragmatismo e hermenêutica. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Giovanni. **O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. pp. 09-17. p. 14.

conceitualizações (ou classificações²¹⁹) que determinada comunidade humana (no caso a dos paleontólogos) faz, e não a esperar que fósseis digam algo que possa ser igualmente ouvido e interpretado por qualquer pessoa.

De modo geral, o trunfo na mão de Rorty é a idéia de que tudo que seres humanos conhecem e com o que se relacionam opera sob descrição²²⁰; são só elas que podem ser ou não verdadeiras, pois verdade é uma propriedade lingüística atribuída unicamente a sentenças²²¹. Não há nada como uma “natureza pura” que tenha qualquer influência sobre o que humanos reputam ou não verdadeiro.

No entanto, afirmar tal coisa não é o mesmo que, agarrando-se aos idealistas, negar a existência de montanhas, bosques ou rios para além da mente humana. Nesse momento Rorty faz, com muita perspicácia, uma separação crucial:

Precisamos fazer uma distinção entre a afirmação de que o mundo está dado e a de que a verdade está dada. Dizer que o mundo existe, que não é uma criação nossa, equivale a dizer, com bom senso, que a maioria das coisas no espaço e no tempo é efeito de causas que não incluem estados mentais humanos. Dizer que a verdade não está dada é simplesmente dizer que, onde não há frases, não há verdade, que as frases são componentes das línguas humanas, e que as línguas humanas são criações humanas.

A verdade não pode estar dada – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo.²²²

O anti-representacionismo (para o qual conhecimento não é resultado da “representação acurada do mundo”) sempre concordou que a maioria das coisas do universo é

²¹⁹ Para Davidson, ter conceitos é apenas classificar, o que é idêntico a ter pensamentos. A idéia ficará mais clara um pouco mais a frente. Cf. DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 139.

²²⁰ O mundo, linguistificado, passa a ser compreendido como “[...] tudo o que geralmente se pensa ser o objecto da vasta maioria das nossas crenças que não estão atualmente em questão [...]”. RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 67.

²²¹ Em “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (“Sobre a Verdadeira Idéia do Esquema Conceitual”) Davidson diz: “nada, entretanto, nenhuma *coisa*, torna sentenças ou teorias verdade: nenhuma experiência, nenhuma irritação superficial, nem o mundo, podem tornar uma sentença verdadeira. *Que* a experiência toma um certo rumo, que nossa pele esteja quente ou perfurada, que o universo seja finito, tais fatos, se quisermos falar dessa forma, tornam sentenças e teorias verdadeiras. Mas esse ponto é posto de melhor forma sem mencionar fatos. A sentença ‘Minha pele está quente’ é verdadeira se e somente se minha pele está quente. Não há aí qualquer referência aos fatos, ao mundo, à experiência, ou a um pedaço da evidência.” DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. p. 194. Se mal entendida, “a sentença ‘Minha pele está quente’ é verdadeira se e somente se minha pele está quente” pode passar como uma mera trivialidade tautológica. Mas não é. Segundo a leitura rortyana, o que Davidson faz é defender a *semantização da verdade*, ou seja, a verdade como uma propriedade lingüística atribuída apenas a termos da linguagem (descrições, e não ao “mundo”, à “natureza”, ao “cosmo”, à “transcendência” etc.). Davidson tem restrições em relação a como Rorty toma sua concepção de verdade, mas estas só serão examinadas em momento posterior (seção 2.4 infra).

²²² RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 28.

causalmente independente dos seres humanos; a questão que põe em jogo é apenas se elas são “representacionalmente” independentes também²²³. A resposta é afirmativa, pois a capacidade de descrição refere-se a colocar algo no espaço da conversação humana. O conhecimento não está ligado a conhecer “materialmente”, mas à capacidade de expressar alguma coisa dentro de um contexto lingüístico mais amplo (cultural e, portanto, “não-material”)²²⁴.

Desse modo, pode-se contar uma história do progresso da investigação humana descrevendo a constante reformulação das narrativas (redes de crenças e desejos). Para Davidson, não há nada como “descobrir a essência da Realidade”, por isso só uma descrição (redescrição) substitui outra²²⁵. Progresso, portanto, identifica-se com a capacidade crescente em atender aos propósitos que certa comunidade elegeu como importantes, bem como lidar com situações que seus ancestrais não foram capazes²²⁶. Tais modificações podem ser resultado de eventos no mundo (como o abrir-se de portas, ou uma epidemia de peste bubônica), assim como de “metáforas ‘auspiciosas’”²²⁷.

Outra possibilidade aberta por essa abordagem está na redescrição da relação entre “físico” e “mental” no humano. Em verdade, fica-se sem motivos para separar estados “físicos” de estados “mentais” recorrendo à relação metafísica com a “consciência”. O fato de os seres humanos estarem despertos para determinados estados psicológicos não é mais misterioso do que a possibilidade de serem treinados para relatar a presença de adrenalina na própria corrente sanguínea. “Capacidade de relatar não é uma questão de ‘presença de consciência’, mas simplesmente de ensinar o uso de palavras.”²²⁸

As diferenças entre mente e corpo, assim, são lingüísticas, não ontológicas²²⁹. Não há que se afirmar que o mental deve ser descrito em termos físicos, mas apenas que ele pode, mesmo que isso não tenha qualquer utilidade. Davidson qualifica eventos como mentais ou físicos, portanto, com base em suas descrições em termos mentais ou físicos. A teoria da identidade entre mental e físico de Davidson não afirma que há uma *identidade de tipo* (os eventos mentais são eventos físicos), mas apenas de *particularidades*, de modo que é possível

²²³ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 94.

²²⁴ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 137; 138; 212; RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 31-32.

²²⁵ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 234.

²²⁶ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. XI.

²²⁷ V. subseção seguinte.

²²⁸ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 168.

²²⁹ Id. ib. pp. 158-159.

falar de uma dor de cabeça, por exemplo, igualmente em qualquer dos vocabulários (mental ou físico)²³⁰.

Abdicando da noção de “consciência”, ainda é possível falar num “eu” que venha a consistir nos estados mentais de um ser humano (suas crenças e desejos). O que importa é pensar no conjunto de crenças e desejos como sendo o “eu”, e não no “eu” como possuindo crenças e desejos. Assim, ser “x” é igual a ser significado por um conjunto de sentenças que tomam “x” como verdadeiro²³¹. O “fiscalismo não-redutivo” substitui a imagem do agente criador responsável por reformular a rede de crenças e desejos pela da rede de crenças e desejos em constante reformulação por si mesma (abandonando de certos itens enquanto acrescenta outros). O “eu” passa a ser nada mais do que um “centro de gravidade de narrativas”, narrativas essas compostas por redes de crenças e desejos.

Como arremate, conclui-se que só sentenças podem ser verdadeiras ou falsas e o repertório de sentenças cresce à medida que a história segue seu rumo, sendo esse crescimento em boa parte resultado da literalização de novas metáforas. Descrever a verdade dessa forma ajuda a passar da imagem cartesiano-kantiana do progresso intelectual como adequação cada vez melhor entre a mente e o mundo²³², para uma imagem darwinista, segundo a qual progresso é sinônimo de maior capacidade de formar instrumentos para ajudar na sobrevivência humana, no seu desenvolvimento e transformação²³³.

2.3.2 Metáforas não têm significado

Pensar no meio e em tudo que há ao redor do ser humano como produto do seu domínio lingüístico não é negar que exista um mundo independente (como dito acima), mas apenas que não há outra forma de relacionar-se com ele se não através de *descrições* produzidas no interior da linguagem. Descrições, por sua vez, podem tornar-se interações

²³⁰ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 69.

²³¹ Id. ib. p. 159.

²³² No plano da moral, a idéia de progresso ganha outros contornos. Kant entende que a Lei Prática (Princípio) aplica-se a entes Racionais finitos como imperativo (dever-ser, pois a vontade deles pode ser influenciada por máximas conflitantes) categorico (porque incondicional). Aplica-se também a entes Racionais infinitos, mas neles há Santidade – pois nenhuma máxima contraria a Lei Objetiva. Essa Santidade da Vontade forma o arquétipo cuja aproximação infinita é a única coisa que compete aos entes Racionais finitos (humanos). A aproximação à Lei Moral Pura caracteriza o Progresso humano e a Virtude. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 55.

²³³ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 15.

lingüísticas recorrentes que com o tempo passam a compor a cultura e, conseqüentemente, o modo particular de cada sociedade de se relacionar com o meio e entre si. A cultura não é um “espelho da natureza”, mas o resultado de uma deriva histórica que perpetuou interações particulares, coletivizando-as, tornando-as patrimônio e centro de auto-identificação de determinada comunidade. Na leitura pragmática, essa “perpetuação” é a própria “literalização” de certas metáforas que foram aceitas pela comunidade de justificação. Tornar literal não é mais do que conferir um uso comum a uma descrição, dotá-la de significado conhecido por todos os usuários da linguagem. Criar metáforas é romper com o uso comum, ou através da criação de novos termos ou, como acontece com mais freqüência, pela resignificação de palavras e sentenças já existentes. Como a linguagem cria mundos (ou seja, respostas culturais mais ou menos uniformes aos estímulos do meio), metaforizar é o mesmo que criar novos mundos, novas formas de estar no mundo, de descrevê-lo e de portar-se diante do meio.

O principal escrito de Davidson sobre as metáforas é o artigo “What Metaphors Mean” (“Qual o Significado das Metáforas”)²³⁴. O material “trata do significado das metáforas, e sua tese é que metáforas significam o que as palavras, na mais literal interpretação, significam, e nada mais.”²³⁵ De modo geral, o que o filósofo critica é a idéia de que a metáfora tenha além do significado literal – ou meramente significado – um outro sentido ou significado. Diferentemente dos filósofos da linguagem “impura”, Davidson não acredita que exista um invariante histórico chamado “significado” (na sua acepção “analítica”) que se mantêm independentemente das resignificações que os termos da linguagem venham a sofrer e que, assim, seja útil para prever o que um gênio inventor irá dizer em seguida.

A diferença entre as metáforas e as expressões rotineiras da linguagem não é, ao contrário do que se possa pensar, de grau (ou seja, a distinção entre o que tem significado e o que não tem). Como acrescenta Davidson, “toda comunicação lingüística assume o jogo entre a construção inventiva e o invento construído.”²³⁶

Ainda que a metáfora possa ter um objetivo, e que esse objetivo possa ser expresso por outras palavras (isto é, ser parafraseável), negar a ela um significado especial

²³⁴ DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. pp. 245-264.

²³⁵ Id. ib. p. 245 (tradução nossa).

²³⁶ Id. ib. (tradução nossa).

implica dizer não pode ser um veículo para exprimir idéias. Não que diga algo novo demais para ser expresso literalmente, mas simplesmente porque não há nada sendo dito²³⁷.

Já que não possuem significado, as metáforas, para Davidson, têm apenas uso, ou seja, representam tão somente o emprego imaginativo de palavras e sentenças²³⁸. Sendo assim, no máximo podem ser usadas para sensibilizar as pessoas para repensar suas idéias. É justamente aí que passam a ser essenciais ao processo de reformulação das crenças e desejos:

Na ciência, na moralidade e na política, tanto quanto nas artes, nós, às vezes, nos encontramos nos movendo para a elocução de uma sentença que, a despeito de ser à primeira vista falsa, parece iluminadora e frutífera. Tais sentenças são no começo de suas carreiras “meras metáforas”. Mas algumas metáforas são “auspiciosas”, no sentido de que as achamos tão provocadoras que tentamos torná-las candidatas a crenças, à verdade literal.

Nós fazemos isso redescrivendo uma porção da realidade nos termos sugeridos pela nova sentença surpreendente, metafórica.²³⁹

A tradição filosófica ocidental, no entanto, não foi nem um pouco simpática a esse papel das metáforas, instilando sobre elas a pecha de perigosas, confusas, meramente emotivas etc.²⁴⁰. Acabou fazendo muito pelo contraste entre “verdade literal” como “correspondência à Realidade” e “*meras metáforas*”, aonde estas eram vistas como perigosas e sedutoras tentativas de escapar à Realidade. Tal distinção parece a Rorty característica do período pós-kantiano, a mesma responsável por separar ciência e arte. Entretanto, olhando pela perspectiva pragmática, a reação às metáforas é, quando muito, fruto da vontade de manter velhos hábitos e crenças²⁴¹.

Nesse processo de resignificações, as metáforas acabam por provocar o alargamento das fronteiras do que o jargão filosófico nomeia como “extensão” das palavras e expressões. A extensão diz respeito à classe de entendidas às quais os termos lingüísticos se referem (ex.: pato pode designar um animal e também alguém que nunca ganha em jogo algum). Se a metáfora é usada para propriamente designar algum desses termos estendidos

²³⁷ Id. ib. p. 246.

²³⁸ Id. ib. p. 247; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 221.

²³⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 170. Pode-se dizer que Rorty praticamente repetiu a mesma sentença de Dewey quando asseverou que o conhecimento só pode oferecer hipóteses e essas só têm valor se tornam as pessoas sensíveis ao mundo à sua volta. Cf. RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. XIII.

²⁴⁰ “No passado, aqueles que negaram que as metáforas possuíssem um conteúdo cognitivo em acréscimo ao literal tentaram mostrar que elas são confusas, meramente emotivas, não aplicáveis a questões sérias, não científicas e fora do discurso filosófico. Minha visão não pode ser associada a essa tradição. Metáforas são instrumentos legítimos não somente em literatura, mas em ciência, filosofia e direito; são aplicáveis ao elogio e à injúria, prece ou estímulo, descrição ou prescrição. [...]”. DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. p. 247 (tradução nossa).

²⁴¹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 170.

(no exemplo do pato, usar a palavra para qualificar um tipo de pessoa, supõe-se, é uma extensão do significado original que remetia apenas ao animal), então se tem a introdução de um novo termo no vocabulário, o que significa decretar a *morte da metáfora* (em outras palavras, despojá-la da posição de mero uso para provê-la um significado literal)²⁴².

Querer semantizar (literalizar) as metáforas vivas é o mesmo que desejar prever o imprevisível²⁴³. Uma consequência dessa concepção é que conhecer uma linguagem não é suficiente (embora causalmente necessário, pois dá a compreensão do significado literal) para compreender suas metáforas. A diferença entre o uso literal e o metafórico da linguagem é precisamente o contraste entre o cognitivo, significativo, familiar, e o não-cognitivo, não-significativo porque não familiar²⁴⁴. O processo ocorre seguindo a seguinte seqüência: termos e sentenças literais são utilizados em situações incomuns, inesperadas; num primeiro momento causam curiosidade, perplexidade, desconforto, enfim, uma série de reações, menos aquelas normalmente expressadas pelas pessoas quando dão de cara com algo que já conhecem; com o tempo, se forem aceitas, tais metáforas “morrem”, ou seja, perdem seu poder de espanto e passam a provocar nas pessoas o mesmo tipo de reações que manifestam ante qualquer outro termo comum da linguagem. É nesse momento que as metáforas são literalizadas, passam a compor o quadro lingüístico de sentenças *verdadeiras* – pois se tornam parte do conjunto das crenças sociais – e, conseqüentemente, geram conhecimento sobre elas.

Importa frisar, com Davidson, que

O que importa não é a falsidade atual, mas a sentença ser tomada como falsa. Perceba o que acontece quando uma sentença que usamos como metáfora, acreditando que seja falsa, torna-se verdadeira por conta da mudança no que se pensa sobre o mundo.²⁴⁵

Como se vê, não há nenhuma garantia de que uma metáfora vá surgir em determinado momento; menos ainda se será aceita pela sociedade e qual o significado que terá ao cabo do processo de literalização. Teorias sobre metáforas são, se muito, capazes de contar

²⁴² DAVIDSON, Donald. Op. cit. pp. 248-249.

²⁴³ “Nenhuma teoria do significado metafórico ou da verdade metafórica pode ajudar a explicar como as metáforas funcionam. As metáforas ocupam o mesmo barco lingüístico familiar que as mais puras sentenças (isso se viu a partir das considerações sobre as similitudes). O que distingue as metáforas não é o significado, mas o uso [...]. E o uso especial que conferimos à metáfora não é – não pode ser – ‘dizer algo’ especial, não importa o quão indiretamente. Uma metáfora diz apenas o que mostra em sua face – em geral uma falsidade patente ou uma verdade absurda. Essa pura falsidade ou verdade não precisa de nenhuma paráfrase – seu significado é dado pelo significado literal das palavras.” Id. ib. p. 259 (tradução nossa).

²⁴⁴ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 223-224.

²⁴⁵ DAVIDSON, Donald. Op. cit. p. 257 (tradução nossa).

os efeitos que elas exercem nos ouvintes, jamais os seus “significados”²⁴⁶. O problema com essas teorias, em geral, está em assumirem que tais efeitos são produzidos porque a metáfora carrega consigo algum “significado especial”. Para Davidson, a metáfora faz seu trabalho empregando outros meios²⁴⁷.

A questão é que

uma metáfora pode chamar nossa atenção para infinitas coisas, e muito do que nos leva a perceber simplesmente não tem característica proposicional. Quando tentamos dizer o que uma metáfora ‘significa’, logo percebemos que não há um fim para o que queremos mencionar.²⁴⁸

Senso assim, termos como “objetivo” e “cognitivo” (empregados normalmente em sentenças do tipo: “essa é uma descrição objetiva do que ocorreu” ou “o juiz decidiu aquele *hard case* a partir da cognição da norma constitucional”) são apenas honoríficos (tais como “concordo que sua descrição do fato era a objetiva” ou “concordo que o juiz decidiu aquele *hard case* da única maneira possível de acordo com o entendimento que se pode ter da norma constitucional”).

Atribuindo-se à metáfora apenas uso e afirmando, por conseguinte, que ela pode vir a significar qualquer coisa, pode-se dizer que, embora se expresse por meio de palavras, sua semelhança é muito maior com meteoros, erupções vulcânicas, epidemias de peste bubônica, socos ou pontapés, beijos inesperados etc. É o tipo de coisa capaz de arrancar alguém de um horizonte e fazê-lo pensar que outros podem existir, mesmo que sem dar nenhuma razão para isso. Fazendo uso de termos explicados na subseção seguinte, metáforas são *causas* que podem dar origem às mais inesperadas *razões*.

Tudo isso faz pensar nos efeitos políticos que a metáforas podem trazer. Ghiraldelli Júnior falou disso.

Não há paráfrase nem explicações; qualquer tentativa neste sentido destruiria rapidamente a metáfora e todo o movimento de impacto que causa na mentalidade conservadora. Todavia, apesar de não veicular nenhuma mensagem, ela é forte o suficiente para estar envolvida com a busca de criação de novos direitos democráticos, como, por exemplo, a discussão, em vários países, sobre a

²⁴⁶ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 225.

²⁴⁷ “Não tenho nenhum problema com essas descrições dos efeitos das metáforas. Somente com as visões associadas sobre *como* a metáfora realiza-os. O que nego é que ela funcione porque possua um significado especial, um conteúdo cognitivo específico. [...] Uma metáfora faz seu trabalho através de outros intermediários – supor que ela só pode ser efetiva carregando uma mensagem codificada é como pensar que uma piada ou um sonho produzam alguma sentença que um esperto intérprete possa restaurar em prosa pura. Piadas, sonhos ou metáforas podem, assim, como uma figura ou uma batida na cabeça, fazer-nos apreciar alguns fatos – mas não sustentar, ou explicar, o fato.” DAVIDSON, Donald. Op. cit. p. 262 (tradução nossa).

²⁴⁸ DAVIDSON, Donald. Op. cit. p. 263 (tradução nossa).

legitimidade do casamento entre pessoas do mesmo sexo... pois, afinal, “gay is good”! Mas, num futuro, essa expressão talvez possa ser explicada da mesma forma que explicamos hoje “a Terra se move”. Ou como contamos hoje, para os mais jovens, como era a reação dos conservadores diante de “Black is beautiful”, explicando, assim, *o que é* “Black is beautiful”. Neste futuro próximo, a expressão *Gay is good* seria uma metáfora morta, estaria inserida num jogo de linguagem bastante utilizado, normal, e já teria, então, desempenhado seu papel em favor de mudanças necessárias à ampliação da democracia. Teria gerado novos direitos.²⁴⁹

Quando Ghiraldelli Júnior fala em “Black is beautiful” e “Gay is good” como metáforas e, conseqüentemente, possuindo apenas efeito, e não significado, o intento é manter esses slogans abertos para que possam comportar novas conquistas, além das já conseguidas. Nesse sentido, faria melhor em dizer que tais metáforas já ganharam certos significados (dentre eles algum direitos), muito embora ainda não sejam metáforas mortas, desprovidas de força mobilizadora e entregues à mera contemplação. Recentemente no Piauí, por exemplo, a política da diversidade de orientação sexual auferiu importante vitória com um provimento do Tribunal de Justiça que obriga os cartórios estaduais a registrar os contratos de parceria firmados entre os casais homossexuais. “Gay is good”, portanto, já significa direito de registro das uniões civis. É tudo? Claro que não. O efeito civil do qual se fala é meramente patrimonial e sucessório, não alcançando o direito de família, como ocorre em relação aos casais heterossexuais. Na medida em que os movimentos GLBT e seus simpatizantes e apoiadores lutam por essa equiparação (e por muito mais coisas, como pela lei que penalizada a prática da homofobia), interessa-lhes que “Gay is good” continue sendo muito mais uma frase de efeito, do tipo que leva as pessoas a refletir sobre o sofrimento desnecessário que a sociedade inflige a gays e lésbicas e sobre o que é possível fazer para reverter o quadro.

Não se pode expressar através da literalidade o que as metáforas inspiram ou instigam, pois tais coisas não fazem parte do vocabulário comum. Nem teóricos nem críticos, portanto, deveriam apelar para os “significados escondidos” das metáforas; não há significado nenhum.

Davidson não está dizendo com isso, no entanto, que a atribuição de algum significado às metáforas não esteja em jogo.

Muitos de nós precisamos de ajuda se queremos ver o que o autor da metáfora queria que vissemos e o que o leitor mais sensível e educado compreendeu. A função legitimadora da automeada paráfrase é fazer o leitor preguiçoso e ignorante ter uma visão como a do crítico habilidoso. O crítico está, por assim dizer, inicialmente em competição com o artífice da metáfora. O crítico tenta mostrar sua própria arte como mais simples ou mais transparente em muitos aspectos que o original, mas ao mesmo tempo tenta reproduzir alguns efeitos que o original

²⁴⁹ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Didática e teorias educacionais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. pp. 60-61.

provocou nele. Fazendo isso, o crítico também, e talvez usando o melhor método que possui, chama a atenção para a beleza e aptidão, o poder escondido, da metáfora em si.²⁵⁰

O que Davidson está negando é que o significado atribuído pelo autor da metáfora seja mais do que o significado atribuído pelo autor da metáfora, assim como que o significado conferido pelo crítico seja outra coisa além do significado atribuído pelo crítico. Nenhum deles tem em mãos “o significado” da metáfora. Na verdade não há “significado” algum para além do literal e, por isso mesmo, muitos possíveis significados podem emergir se a metáfora conseguir ficar em voga, ao invés de ser atirada ao ostracismo.

No final das contas, se Rorty estiver certo, é possível que a controvérsia sobre se as metáforas têm ou não “conteúdo cognitivo” só tenha surgido porque as pessoas se esquecem das crenças que seus ancestrais professavam antes da literalização²⁵¹.

2.3.3 Teoria da ação: razões podem ser causas

Diferentemente da concepção tradicional que separa o “mundo mental” (o das razões, das crenças e desejos) do “mundo físico” (o das causas), Davidson vê um elo causal na relação entre razões e causas. Isso quer dizer que a razão que explica ou justifica uma ação pode ser vista como causa da mesma, muito embora o inverso não seja verdadeiro, ou seja, a causalidade, os fenômenos no mundo, podem até corroborar a sustentação de uma crença (razão) – tal qual uma teoria científica, por exemplo –, mas nada dizem sobre qual crença adotar ou propõem uma melhor²⁵². Quando fala dessa forma, Davidson está pensando em seres cujo comportamento pode ser melhor compreendido através da atribuição de crenças e desejos (conhecimento proposicional) do que sem eles. Esse “melhor” diz respeito à possibilidade de explicar e prever o comportamento de tais organismos.

Em “Seeing Through Language” (“Vendo Através da Linguagem”)²⁵³, o filósofo afirma que a linguagem é um modo de percepção, sendo essencial para que os estímulos

²⁵⁰ DAVIDSON, Donald. Op. cit. p. 264 (tradução nossa).

²⁵¹ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 63.

²⁵² “Não se pode *checar* uma sentença contra um objeto, embora um objeto possa *causar* o fim da defesa de uma asserção. Só se pode checar uma sentença contra outras sentenças, sentenças que estão conectadas por vários labirintos de relações inferenciais.” RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 140 (tradução nossa).

²⁵³ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 127-141.

percebidos por qualquer órgão dos sentidos possam expressar algum conhecimento proposicional. Pode-se dizer que a percepção é direta, uma vez que se possui conhecimento proposicional, não porque ela provê “fatos”, mas apenas no sentido de que não requerer nenhuma base epistemológica, nada no que apoiar o conhecimento do mundo. Os órgãos sensitivos, a seu turno, fazem parte da cadeia causal do mundo em relação às crenças perceptuais, mas nem todas as causas são razões, pois só se tornam com o acréscimo de informações subseqüentes. Somente uma crença pode constituir razões para outras.

As crenças perceptuais são formadas de início espontaneamente, sendo simplesmente causadas pelo que se vê, ouve etc., ausente qualquer controle sobre elas. Essas são as percepções, mas sob sua base se formam teorias com as quais são avaliadas outras percepções. Sobre o corpo há apenas estímulos causais, no entanto, no plano das razões há muito mais.

Quando Davidson fala em “sentenças perceptuais”, ou seja, as que estão diretamente ligadas à percepção, não está dizendo que sejam “simples” ou as mesmas para todas as pessoas. Uma coisa é receber estímulos; outra é como se comportar diante deles. Nesse último caso estão presentes as razões; no primeiro só causas²⁵⁴.

Para exemplificar, imagine-se alguém numa pequena jangada em alto mar quando, de repente, percebe a aproximação de um enorme navio à sua frente; ato contínuo atira-se na água. Nesse caso, Davidson não discordaria dos que afirmam que entre o navio e o aparelho visual dessa pessoa as relações são puramente causais, ou seja, há a imagem da embarcação projetada na retina sendo transmitida através de reações elétricas ao cérebro do naufrago. O que ocorre é que só isso não é suficiente, entende Davidson, para compreender o comportamento de animais complexos como seres humanos. Ou seja, a *razão* que explica o comportamento dessa pessoa – resultado da sua crença de que o grande navio, ao atingir a pequena jangada, poderia matar-lhe, à qual se alia seu desejo de não morrer – é ao mesmo tempo a *causa* do seu comportamento.

Não se pode esperar, no entanto, a completa determinação da razão de um comportamento, pois várias razões podem explicar satisfatoriamente uma conduta. O máximo que uma teoria da ação pode fazer é definir uma “razão primária”, ou seja, aquela que explica uma ação como coerente (racional) com um dos conjuntos de crenças e desejos manifestados pelo indivíduo que age. A determinação quanto a qual dos conjuntos será utilizado é possível

²⁵⁴ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 135-137.

apenas probabilisticamente, a partir da avaliação do sujeito sobre as conseqüências da ação escolhida e da probabilidade de que venham a ocorrer (graus de crenças e desejos)²⁵⁵.

2.3.4 Teoria da comunicação de Donald Davidson

Só a teoria da ação, todavia, não é suficiente para explicar o comportamento de seres que manifestam crenças e desejos, pois para compreender tais pares é preciso conhecer os conteúdos dessas atitudes sentenciais. Em outras palavras, faz-se necessária uma teoria da interpretação.

Davidson parte das *teses da indeterminação do significado* e da *inescrutabilidade da referência* de Willard Van Orman Quine – expostas no seu famoso *paper* “Two Dogmas of Empiricism” (“Dois Dogmas do Empirismo”). Nele o filósofo americano faz uma dupla crítica. Primeiro à *analiticidade*, ou seja, à idéia de que existe separação entre *verdades analíticas* – universalidades lingüísticas compartilhadas por todos os usuários da língua (“significados”) – e *verdades sintéticas*, que se reportam aos “*facts*”, à empiria. Segundo ao *reducionismo* – “a crença em que toda sentença significativa é equivalente a alguma construção lógica sobre termos que se referem à experiência imediata”²⁵⁶. Suas conclusões mais instigantes são as de que *sentenças não representam nada*, nenhuma Realidade externa não-sentencial, compreendendo os significados como tão somente relações holísticas (analogia, sinonímia etc.) entre sentenças no interior de determinada linguagem.

Suas duas conclusões mais importantes fazem referência à *indeterminância (ou indeterminabilidade) do significado (ou da tradução)* e à *inescrutabilidade da referência*. Para Quine, dizer que o significado é indeterminado é apenas aduzir que não existe uma linguagem mental comum a todos os seres humanos (“mentals”) capaz de servir como tradutora universal de todas as linguagens empiricamente conhecidas. A referência a um termo, a seu turno, é inescrutável de forma “pura”, ou seja, independentemente das relações que estabelece no interior da linguagem da qual faz parte.

Infelizmente Quine, embora tenha a concordância do pragmatismo atual quanto ao ataque à “Verdade em virtude da significação”, foi longe demais e acabou por afirmar a

²⁵⁵ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007. pp. 42-51.

²⁵⁶ QUINE, Willard Van Orman. **Two dogmas of empiricism**. Disponível em: <<http://www.ditext.com/quine/quine.html>>. Acesso em 14 de fev. de 2008.

própria impossibilidade do significado (e conseqüentemente da tradução), entendimento que foi acompanhado pela sua convicção de que havia uma distinção “ontológica” entre a linguagem da física e a das demais disciplinas²⁵⁷⁻²⁵⁸.

Para evitar cair na mesma encruzilhada, Davidson foi obrigado a percorrer outro caminho, tratando do significado de forma indireta. Sua proposta não é dizer o que é o significado, mas gerar um teorema para uma linguagem específica, segundo o qual possa dar o significado de uma sentença dessa linguagem e tratar a significância como relação estabelecida entre os componentes da sentença. Tornando claro o contraste, Quine preocupava-se em dizer o que é para uma expressão significar algo, o que é a sinonímia; Davidson tem como questão principal “o que é entender o que um falante disse em uma ocasião particular?”²⁵⁹. Entram aqui uma série de questões filosóficas que possivelmente estão para além da abordagem que se quer conferir à presente exposição, mas as conclusões de Davidson certamente são por demais importantes.

A teoria do significado de Davidson é tão abrangente que Ghiraldelli Júnior não hesita em qualificá-la como “teoria da comunicação humana”²⁶⁰. Sua formulação é curiosamente similar à de Maturana e Varela sobre o surgimento da linguagem e do pensamento nos seres humanos, inclusive no que tange à abordagem por meio da terceira pessoa.

Davidson parte da observação de que organismos em processo comunicativo compartilham respostas a estímulos do meio que pensam similares. A criação desse espaço comum permite a emersão de um elemento interpessoal: as criaturas correlacionam as

²⁵⁷ Quine despacha a “idéia ‘idéia’” e “conceito ‘conceito’” ao questionar a distinção kantiana entre Verdades necessárias (que são de dois tipos: as *Verdades analíticas*, que podem ser determinadas pela só consideração aos conceitos; e as das suas *Verdades sintéticas a priori*, advindas dos conceitos puros e das formas puras de intuição) e as verdades contingentes (as quais requerem referência a intuições empíricas). Mas Quine encara conceitos e significados como mera espécie de intenções (desejos) e pretende obliterar todas elas. Seria melhor, segundo Rorty, se tivesse dito simplesmente que conceitos e significados são inofensivos se pressupostos como fornecendo explicações do comportamento de certa comunidade, tornando-se nocivos apenas quando tratados como origem de um gênero especial de verdade (Verdade) e de um tipo especial de autoridade para determinadas asserções. Quine também insiste na existência de verdades preferenciais, que expressam “matéria de fato”; por isso divide “verdades por conveniência” e “verdades por correspondência”. Cf. RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 155-157; 162.

²⁵⁸ Rorty concorda com Quine no ataque à “Verdade em virtude da significação”, mas discorda que isso leve à impossibilidade do significado e de que haja uma distinção “ontológica” entre a linguagem da física e as demais linguagens: “O dano provocado pela ‘ideia ‘ideia’ na filosofia moderna foi provocado pela pseudo-explicação da autoridade epistêmica através da noção de ‘contacto direto’, pelo ‘Olho da Mente’, com entidades mentais como os dados sensoriais e os significados. Mas este dano é epistemológico, não ontológico. Se as críticas que tenho vindo a fazer a Quine forem acertadas [...] a única maneira de se provocar danos *ontológicos* é bloquear o caminho da investigação insistindo numa velha teoria má em detrimento de uma nova teoria boa.” Id. ib. p. 167 (destaque nosso).

²⁵⁹ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Op. cit. p. 55.

²⁶⁰ Id. ib. p. 60.

respostas umas das outras com as das coisas às quais respondem. Exemplo: o leão A reage ante as respostas que o leão B produz em face de uma situação que ambos pensam ser similar. Numa caçada, os dois vêm o meio da mesma forma e tem reações congêneres para os movimentos da presa (pois visam encurralá-la). Nesse momento, um **triângulo** é formado, tendo seus três ângulos ocupados um por A, outro por B e o terceiro pelos objetos, eventos ou situações em relação aos quais os organismos reagem (no caso, a presa). Ainda aí não é possível falar na presença de linguagem ou pensamento, pois o triângulo básico do qual fazem parte os organismos e o meio é compartilhado não apenas por humanos, mas também por animais que não falam nem pensam (como peixes, baleias, macacos, leões etc.)²⁶¹.

Ao triângulo básico, Davidson entende que devem ser agregadas mais dois elementos para que se possa falar em comunicação lingüística e pensamento desenvolvido. O primeiro deles é o **conceito de erro**, ou seja, a apreciação da diferença entre crer em algo e este algo ser verdadeiro. A oportunidade para se vislumbrar a possível ocorrência do erro oferece-se quando uma criatura responde a um estímulo conhecido da maneira previamente acordada, mas a outra não. Pode ser simplesmente que o indivíduo que não reagiu esteja alertando o outro sobre algo ou chamando sua atenção para uma oportunidade não notada. Entretanto, se o perigo ou a oportunidade antecipados não se concretizam, abre-se o espaço para o **conceito de erro** (e conseqüentemente para o de verdade). Um observador pode julgar que uma das criaturas errou. Elas próprias estão em condições de fazê-lo por si. Se o fizerem, terão apreendido o **conceito de verdade objetiva**²⁶².

O segundo elemento representa a criação de uma espécie de “círculo hermenêutico” (holismo), de acordo com o qual só se apreende o conceito de verdade quando é possível comunicar os conteúdos (proposicionais) da experiência compartilhada, o que requer presença da linguagem. Tal implica que pensamento e linguagem só podem surgir em conjunto: não há caso algum em que se possa perder um deles e manter-se o outro. Os movimentos dentro da linguagem permitem a percepção do mundo e a produção das descrições comunicáveis²⁶³.

Essa “teoria da comunicação” é empregada para traduzir ou interpretar línguas diferentes da do intérprete ou mesmo expressões desconhecidas que pertençam à sua própria linguagem. Para tanto, Davidson toma como ponto de partida o **teorema de Tarski (a**

²⁶¹ “Falar” e “pensar” aqui são tomados como o modo peculiar pelo qual humanos, e apenas humanos, se relacionam entre si e com o meio. Outros animais também guardam suas formas específicas de interação.

²⁶² Rorty desaprova veemente tanto o conceito de erro como o de verdade objetiva formulados por Davidson. V. seção 2.4 infra.

²⁶³ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 140-141 (tradução nossa).

Convenção T), expresso da seguinte forma: “*S é verdadeiro se e somente se p*”, onde “*S*” é uma sentença em uma linguagem-objeto e “*p*” uma sentença que está na linguagem da teoria²⁶⁴, na qual estão as condições sob as quais a sentença “*S*” é verdadeira. Tomando o português como metalinguagem e o alemão como linguagem objeto, a teoria apresenta o seguinte teorema: “*Schnee ist Weiss*” é verdadeira se e somente se a neve é branca²⁶⁵.

O processo de tradução ou interpretação, para que ocorra a bom termo, precisa respeitar algumas condições. Ao entrar em contato com uma língua que desconhece, tudo que o intérprete pode ter são as sentenças que o falante reputa verdadeiras, por isso não é possível dar mesmo um primeiro passo na interpretação sem se conhecer ou assumir um grande acordo sobre as crenças do falante (conhecer seu mundo). Tendo em conta que o conhecimento das crenças surge apenas com a habilidade de interpretar palavras, de início o único caminho viável é partir do pressuposto de que a maioria das crenças do falante precisa ser verdadeira (“interpretação radical”). O primeiro movimento rumo a uma teoria geral para as sentenças do falante ocorre com a atribuição de condições de verdade que possam captar na exata medida o modo pelo qual o intérprete toma tais sentenças como verdadeiras (“princípio da caridade”). De acordo com o esclarecimento posterior de Davidson, esse

é o tipo de caridade necessária para entender os pensamentos, falas e outras ações dos agentes, e tal caridade não é uma virtude, mas simplesmente uma condição para entender todas as outras pessoas (e, claro, é necessariamente preliminar ao tratamento que se dá aos outros como agentes morais).

Caridade é uma questão de encontrar racionalidade suficiente naqueles que gostaríamos de entender, dando sentido ao que dizem e fazem; mas, a menos que sejamos bem sucedidos nessa tarefa, não podemos identificar os conteúdos das suas palavras e pensamentos. Ver racionalidade nos outros é uma questão de reconhecer nas nossas próprias normas de racionalidade as falas e comportamentos deles. Tais normas incluem as de consistência lógica, da ação razoável de acordo com os interesses essenciais e básicos, bem como a aceitação de visões que são sensíveis à luz da evidência.²⁶⁶

Até que esteja estabelecida com sucesso uma correlação sistemática entre sentenças tidas como verdadeiras nas duas linguagens (linguagem e metalinguagem), não há erro algum a ser cometido. A caridade, portanto, goste-se dela ou não, é, para Davidson, uma imposição se se quer entender os outros. Partindo daí, o objetivo do filósofo é produzir uma

²⁶⁴ Metalinguagem que serve para explicar o que se diz na linguagem objeto para outro público que não a conhece ou para o mesmo público com a intenção de melhorar o entendimento.

²⁶⁵ Exemplo retirado de GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Op. cit. p. 60.

²⁶⁶ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 319 (tradução nossa).

teoria que reconcilie a caridade com as condições formais da teoria de Tarski²⁶⁷, de modo que seja possível colocar em situação de equivalência sentenças da metalinguagem e da linguagem objeto que possuam o mesmo valor de verdade. Cabe ao teórico, o mesmo intérprete que conhece a metalinguagem e deseja igualmente compreender a linguagem objeto, tão somente certificar-se de que as condições de verdade estabelecidas pela teoria são as mesmas da sentença. Davidson não se preocupa em tornar mais compreensível as condições de verdade para uma sentença, mas apenas em relacionar sentenças com igual valor de verdade. O êxito da interpretação radical aparece quando a teoria consegue, com admissível grau de certeza, afirmar que os enunciados dos falantes significam a mesma coisa que as crenças dos intérpretes.

Dessa abordagem externalista é possível concluir, por exemplo, que um antropólogo desejoso de compreender o comportamento de dois nativos que ele vê interagindo comunicacionalmente a fim de capturar uma presa não precisa de qualquer “ponto arquimediano” (“ponto fixo”) para cumprir sua tarefa. É necessário sim identificar a *causa eficiente* do comportamento dos nativos (o desejo de capturar a presa) para, a partir daí, construir um perfil que descreva de forma coerente as crenças dos observados, tornando possível explicar e prever suas ações²⁶⁸.

O exemplo resume precisamente o grande mérito da teoria davidsoniana: dispensar a necessidade de recorrer a qualquer referencial não-humano, não linguisticamente holístico, quando se quer tornar familiar o que não se conhece²⁶⁹. Tomando pragmaticamente os referenciais não-humanos (tal qual Verdade ou Realidade) como tão somente partes de um jogo de linguagem que se tornou senso comum de determinada cultura humana, a atitude do intérprete davidsoniano é a de quem resolve abrir mão de colocar o desconhecido na “camisa de força” do que se conhece, evitando o reducionismo típico do que Rorty chama de “cânone platônico-kantiano”²⁷⁰.

²⁶⁷ DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. pp. 196-197.

²⁶⁸ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Op. cit. pp. 100-101.

²⁶⁹ “Quando perguntamos de onde vêm as normas que todos nós aplicamos para entender os outros, a resposta é que elas não podem ser derivadas de uma fonte que esteja fora de si mesmas, porque qualquer tentativa de checagem leva-nos de volta ao processo de interpretação no qual nós necessariamente aplicamos nossas próprias normas.” DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 319-320 (tradução nossa).

²⁷⁰ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 169.

2.3.5 Linguagem e conhecimento sem “fundamentação”

A idéia kantiana da existência de “conceitos *a priori*” necessitando ser revelados antes que tudo o mais possa ser conhecido, descendente das “formas” platônicas, ressurge na filosofia da linguagem por meio do que Davidson chama de “esquema-conteúdo”²⁷¹. Colocando de forma clara, os filósofos da linguagem “impuros” trabalham com a pressuposição de que existe um “esquema” subjacente a todas as linguagens, um alicerce único que se relaciona com as diversas línguas construídas sobre ele, embora ele mesmo não mantenha ligação com nada que subjaz a si, sob pena de regresso ao infinito. Essa entidade representaria, na contemporaneidade, o “ponto fixo” (ou “arquimediano”) que a filosofia buscou ao longo de toda a sua história.

Em perspectiva histórico-filosófica, Davidson identifica o “esquema” como resquício advindo do abandono da distinção “analítico-sintético”, cujos dois dogmas foram criticados pelo artigo de Quine “Two Dogmas of Empiricism”. O dualismo “analítico-sintético” é aquele segundo o qual algumas sentenças seriam Verdadeiras (ou “falsas”) unicamente em virtude do “significado” dos termos lingüísticos envolvidos na sentença, olvidando-se qualquer referência ao conteúdo empírico. Desistir do dualismo é inevitavelmente abandonar a concepção de “significado” que vai consigo, mas não implica desprezar a idéia do conteúdo empírico: é possível, se se quiser, sustentar que todas as sentenças possuem conteúdo empírico. E o que é o “conteúdo empírico”? É a referência aos “fatos”, ao “mundo”, à “experiência”, à “sensação”, à “totalidade dos estímulos sensoriais” etc. Daí em diante é como se, deixando de lado o “significado analítico” – resultado unicamente da “pura lógica da linguagem” –, fosse necessário afirmar a veracidade ou não das sentenças a partir do cotejo delas com “o mundo”, “os fatos”; é passar do idealismo ao empirismo num átimo. No lugar do velho dualismo “analítico-sintético”, assume um outro que se delineia no contraste entre o “esquema conceitual” (responsável por organizar a experiência) e o “conteúdo empírico”. A esse movimento de redogmatização Davidson chama de “terceiro dogma do empirismo”²⁷².

²⁷¹ Cf. o artigo de Davidson “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” em DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. pp. 183-198; e ainda RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 75-94.

²⁷² Cf. DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. p. 189.

Obviamente Davidson não identifica o terceiro dogma para dar-lhe força. Ao contrário, sua intenção é deixar claro porque o dualismo entre o sistema organizador e o algo a ser organizado não pode ser feito inteligível nem defensável. Para chegar a essa conclusão, o filósofo vale-se da ligação que os defensores do “esquema-conteúdo”²⁷³ fazem entre a traduzibilidade entre linguagens e o “esquema”. Linguagens que compartilham do mesmo “esquema”, dizem eles, seriam passíveis de tradução; quando tal não ocorre, a tradução seria sempre impossível. Essa intraduzibilidade manifestar-se-ia tanto de forma total, quando a ausência de intercambialidade é completa, quanto parcial, o que ocorre quando apenas áreas específicas não podem ser traduzidas. A estratégia de Davidson é argumentar que não se pode conferir nenhum sentido à falha completa da tradução, muito menos à falha parcial.²⁷⁴

Na percepção dualista do “esquema-conteúdo”, é possível dividir as sentenças entre as que “representam o mundo” e as que não o fazem. É como se houvesse entre o mundo e os humanos um lago chamado “linguagem” que é transparente para os realistas e opaco para os céticos²⁷⁵.

Alguns filósofos, dentre os quais se destacam Pinker, Fordor e Chomsky, chegaram de fato a desenvolver o que seria uma das implicações dessa forma de compreender a linguagem. Para esses teóricos, a extraordinária facilidade com a qual as linguagens se desenvolvem, associada à aparente existência de universalidades lingüísticas, mostra que há uma linguagem interna inata (“mentalês”). Essa linguagem inicial não seria ensinada; emergiria como parte da herança genética humana. O ponto interessante é que o “mentalês” não depende do desenvolvimento da linguagem materna do indivíduo, mas o contrário²⁷⁶.

Davidson critica o “mentalês” aduzindo que a linguagem é parte do equipamento natural humano. Se se der atenção à idéia de uma “linguagem do pensamento”, logo estar-se-á preocupado com algo entre humanos e a Realidade e se esse algo a “representa” Corretamente. Refutando argumentos dos que defendem o “mentalês”, Davidson entende que não encontrar palavras para o que se quer dizer de modo algum denota a existência de uma linguagem interna *a priori*, mas apenas a presença de uma mensagem sem palavras tentando tradução para uma linguagem falada, ou mesmo o trivial esquecimento dos termos lingüísticos a serem empregados na ocasião. Critica igualmente a idéia de uma linguagem inata provida de

²⁷³ Davidson foi o primeiro a falar do dualismo “esquema-conteúdo”, por isso quando se diz “defensores do ‘esquema conteúdo’” a referência é feita aos que o filósofo pensa estar, de uma forma ou de outra, trabalhando com a dicotomia.

²⁷⁴ Id. ib. pp. 184-185.

²⁷⁵ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 41.

²⁷⁶ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 132-133.

signos, não por negar a ligação entre o que humanos falam ou pensam com seus genes, mas apenas por entender que eles não nascem com uma linguagem pronta²⁷⁷.

O repúdio de Davidson ante o “esquema-conteúdo” tem por base sua teoria da comunicação, para a qual a linguagem não é uma “entidade”, mas um instrumento comunicativo. Seu correto funcionamento não denota a conformidade com um “esquema” subjacente, mas a possibilidade de compreender outras pessoas, prever comportamentos com o intuito de não ser pego de surpresa²⁷⁸. Em outras palavras,

O que nós devemos resistir é à afirmação de que a verdade é influenciada ou distorcida pela linguagem. Minha linguagem deve (ou não) ter algo a ver com o meu interesse (ou o interesse social) na questão de se a destruição das florestas tropicais está acelerando a degradação da camada de ozônio, mas a linguagem não tem nada a ver com a verdade disso. [...] Nossa linguagem não distorce a verdade sobre o mundo, embora, claro, permita-nos enganar a nós mesmos e aos outros, conforme preferirmos.

E continua: “A linguagem não é um meio através do qual vemos; ela não media a relação entre nós e o mundo. [...] Apresentações e representações são meras sensações ou figuras que nos levarão um passo mais próximo do que o conhecimento procura [...]”²⁷⁹.

Fundamentalmente, o que Davidson está dizendo é algo que Maturana e Varela também expressaram: a linguagem não é um meio entre humanos e o mundo; ao revés, é um instrumento fornecido pelo equipamento biológico humano para lidar com o meio. Tal qual os órgãos sensitivos, a linguagem não é externa aos humanos, embora muitas pessoas pensem que a ausência de um órgão externo ligado a ela, bem como a variedade de linguagens existente, seja prova de que a linguagem é completamente diferente dos sentidos. Mas a linguagem, assim como os órgãos sensitivos, tem uma localização específica no cérebro, além do que todas elas compartilham, segundo Davidson, regras estruturais, a despeito da variedade superficial²⁸⁰.

Abrindo-se mão do “esquema-conteúdo” em favor do holismo (a compreensão de que tudo que humanos conhecem sobre o mundo e o meio em geral é uma função das descrições produzidas no interior da linguagem), tanto pensamento quanto linguagem passam a ser compostos da mesma estrutura proposicional. A conceitualização, por sua vez, não exigirá nada que advenha de um tempo anterior à existência de atitudes proposicionais. Ter

²⁷⁷ Id. ib. pp. 133-134.

²⁷⁸ Id. ib. pp. 42-43.

²⁷⁹ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 129 (tradução nossa).

²⁸⁰ Id. ib. pp. 131-132.

conceitos será apenas classificar, tendo a consciência de que se pode *errar* (“conceito de erro”) ao atribuir algo a um grupo prévio, o que é o mesmo que ter pensamentos²⁸¹. Assim, conceitos como certo e o errado podem ser compreendidos enquanto mera concordância objetiva entre as condições de verdade estabelecidas na rede holística (linguagem).

Nesses termos, a linguagem é instrumento de comunicação, não de representação. Traduzir línguas parece-se, portanto, muito mais com estabelecer acordos entre seus usuários (ao estilo do caminho sugerido pela “interpretação radical”) do que relacionar os “mesmos significados” (presentes no “esquema”), apenas expressos de modos diferentes. Numa leitura rortyana do trabalho de Davidson, se cada língua cria um mundo, então não há nenhuma razão para se perquirir sobre os “significados”. Para dizer que “car” significa “carro”, por exemplo, não é necessário recorrer à *analiticidade* dos termos, mas apenas aferir a possibilidade de comunicação entre um brasileiro que quer atravessar Nova York e um motorista de taxi americano que se dispõe a levá-lo. Quando um intérprete traduz o termo inglês “but” por “mas” ou “somente”, não está a dizer que americanos, quando pronunciam a palavra na sua língua, pensam e se comportam exatamente da mesma forma que brasileiros quando dizem “mas” ou “somente”; ao contrário, apenas enfatiza que, para efeitos de estabelecer a comunicação entre brasileiros e americanos, é possível afirmar que as palavras em ambas as línguas são usadas em situações similares. A similaridade, em geral, é tanto maior quanto mais intenso for o intercâmbio cultural (e não quanto mais próximos são os “esquemas”).

Do ponto de vista do “intérprete radical”, não é preciso avaliar as crenças das pessoas em relação ao que “representam” (o “esquema”, a Realidade). Seu propósito é tão somente descrever coerentemente os hábitos da comunidade com a qual se deseja manter relações – o que não quer dizer que elas de fato vão se estabelecer²⁸². Pode ser que os costumes das duas comunidades sejam vistos entre si como absolutamente incompatíveis.

²⁸¹ “Ter conceitos é apenas *classificar* objetos, propriedades, eventos ou situações enquanto se entende que o que foi classificado pode não pertencer à classe assinalada. A criança pode nunca dizer ‘mãe’ a não ser quando sua mãe está presente, mas isso não prova que a conceitualização está presente, mesmo num nível primitivo, a menos que um erro possa ser reconhecido *como* um erro. Sendo assim, não há realmente nenhuma distinção entre ter um conceito e ter pensamentos com conteúdo proposicional, desde que não se possa ter o conceito de mãe a menos que seja possível acreditar que alguém é (ou não é) a mãe, desejar que a mãe esteja presente ou sentir raiva porque a mãe não satisfaz algum desejo. Acabo de traçar a relação entre conceitos e pensamentos somente para asseverar que a formação conceitual não é um intermediário entre meras disposições, não importa quão complexas ou ensinadas, e o julgamento.” Id. *ib.* p. 139 (tradução nossa).

²⁸² “O método não pretende eliminar todo desacordo, nem pode fazer isso; seu propósito é somente tornar todo desacordo significativo, e isso depende inteiramente de uma fundamentação – alguma fundamentação – na concordância. A concordância deve tomar a forma de um amplo espaço comum de sentenças entendidas como verdadeiras pelos falantes ‘da mesma linguagem’, ou acordo largamente mediado por uma teoria da verdade construída por um intérprete para falantes de uma outra língua.” DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. pp. 196-197 (tradução nossa). Cf. RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 151.

Dizer, com Davidson, que todas as linguagens são traduzíveis umas nas outras é tão só negar a existência de um “esquema” de cuja “descoberta” toda tradução dependeria²⁸³.

Sendo assim, falar em “esquemas”, ao invés de meramente “dificuldades de tradução”, será apenas uma postura dentre outras que o intérprete pode tomar – e, em se querendo de fato estabelecer a comunicação, é uma péssima postura. Como considera Davidson,

Nós damos o máximo de sentido às palavras e pensamentos dos outros quando os interpretamos de uma forma que otimize a concordância (o que inclui espaços, como dissemos, para erros explicáveis, i. e., diferenças de opinião). Como fica a questão do relativismo conceitual? A resposta é, penso, que nós devemos dizer exatamente a mesma coisa sobre diferenças quanto a esquemas conceituais que dizemos sobre diferenças quanto a crenças: nós aperfeiçoamos a clareza e a acuidade das declarações de diferença, entre esquemas ou opiniões, ampliando a base lingüística comum (traduzível) ou a opinião comum. De fato, não há uma linha clara a ser traçada entre as opções. Se escolhermos traduzir alguma sentença desconhecida rejeitada por seus falantes através de uma sentença fortemente arraigada na nossa comunidade, podemos ser tentados a chamar essas diferenças conceituais de esquemas; se decidimos acomodar a evidência de outra forma, pode ser mais natural falar de diferenças de opinião. Mas quando outros pensam diferentemente de nós, nenhum princípio geral, ou apelar à evidência, pode forçar-nos a decidir que a diferença jaz nas nossas crenças ao invés de nos nossos conceitos.²⁸⁴

O princípio regulador da tradução é o seguinte: a maior parte das crenças dos nativos precisa ser percebida como verdadeira²⁸⁵; se não for não se conseguiu compreender o sistema (conjunto coerente) de crenças e desejos do nativo (seu mundo), o que quer dizer que a tradução é ruim, pois não possibilita o estabelecimento da comunicação²⁸⁶. Depreende-se daí que a *verdade*, tal qual o *significado*, são propriedades da linguagem que se referem à capacidade de estabelecer relações entre suas partes. É por isso que, holisticamente, só é possível ter uma crença se se têm muitas outras; igualmente, afirmar que algo é “verdadeiro”, sem que se conheça as condições lingüísticas de verdade, não passa de um elogio vazio²⁸⁷.

Para Davidson, o intérprete precisa apenas refletir sobre o que é uma crença para apreciar que a maior parte de suas crenças básicas é verdadeira; de outra forma não haveria um padrão apto a julgá-las. Por tal motivo, é impossível um ceticismo generalizado, vez que só se pode estar errado sobre o que se conhece e a *verdade* é precisamente o *modelo de inteligibilidade*. Uma sentença

²⁸³ Cf. RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 61; 70; RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 276.

²⁸⁴ DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. p. 197 (tradução nossa).

²⁸⁵ Cf. RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 65

²⁸⁶ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 181.

²⁸⁷ Cf. id. ib. pp. 183-184; 186; 189.

é inteligível porque sabemos, antes de tudo, sob que condições ela é falsa ou verdadeira. Saber o que seria para uma proposição ser falsa ou verdadeira não necessariamente implica saber contar quando ela é falsa ou verdadeira, muito menos saber dizer se ela é falsa ou verdadeira. O que é necessário saber, para a inteligibilidade de uma proposição, são suas *condições de verdade*. Então, para conhecer uma proposição, faz-se necessário, também, ter o conceito de verdade, o que implica ter o conceito de objetividade; isto é, ter noção do que é uma proposição ser verdadeira ou falsa independentemente dos interesses de toda e qualquer criatura. Eis aí o ponto no qual o holismo emerge; pois entender uma proposição como independente é ver sua trama com outras proposições. Ou melhor: ter uma atitude diante de uma proposição de maneira que se possa ver que ela é verdadeira ou falsa de modo independente é acreditar em muitas outras proposições concomitantemente.²⁸⁸

Indo um pouco mais além, desde que *racionalidade* seja sinônimo de padrão de crenças compartilhadas por uma comunidade específica, então é possível dizer que *razão, verdade e significado não podem estar dissociados*. Conforme Rorty, o “padrão criado pela racionalidade é o mesmo criado pela verdade, e também o mesmo padrão criado pelo significado. Não é possível ter a linguagem sem a racionalidade ou ainda sem a verdade.”²⁸⁹

Essa compreensão não deve ser tomada como “desveladora” da Verdade, pois não passa de uma *teoria empírica para explicar e prever comportamentos* – uma teoria da verdade para um ou mais usuários da linguagem. Quando Davidson afirma que uma crença é verdadeira sempre que se mantêm coerente com um conjunto de outras crenças não está fazendo, segundo Rorty, uma “análise de representação”, mas uma reflexão sobre como um organismo dotado de linguagem interage com sua vizinhança. Uma *teoria da verdade*, portanto, não seria mais do que avaliar como as marcas e sons produzidos por certos organismos mantêm-se reunidos num padrão coerente, o que pode ser ajustado a uma visão global da interação do organismo com o meio ambiente. Negando a volta ao representacionismo por via reversa, o máximo que um pragmático pode asseverar é que a noção de verdade como “correspondência à Realidade” é uma metáfora desgastada que ninguém compraria²⁹⁰.

²⁸⁸ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Op. cit. pp. 106-107. Todo esse caminho que tem levado a se falar em “conceito de verdade”, “conceito de objetividade” e “verdade independentemente dos interesses” margeia as dissensões entre Rorty e Davidson (cf. seção 2.4 infra). É interessante que após ler a próxima seção leia-se novamente a passagem do livro de GhiraldeLLi Júnior que acabe de ser citada. Será possível identificar nela uma proposta para harmonizar as posições divergentes de Rorty e Davidson.

²⁸⁹ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 09.

²⁹⁰ Em outras palavras, “Davidson não está a ‘refutar’ estas noções platônicas ao exhibir a sua ‘inconsistência’”. Tudo o que ele pode fazer com elas é o que faz Kant com as Ideias da Razão Pura – mostrar como é que elas funcionam, o que elas podem e não podem fazer. O problema com as noções platônicas não é que elas estejam ‘erradas’, mas que não há muito que se possa dizer acerca delas – especificamente, não existe maneira de as ‘naturalizar’, ou de as ligar de qualquer outro modo ao resto do inquérito, ou da cultura, ou da vida.” RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 242. Cf. também

A função do filósofo da comunicação, assim sendo, não passa da construção de manuais de tradução, pois a teoria do significado de Davidson estaria interessada em regularidades comportamentais, não em “significados intrínsecos”. Contra o ideológico, Davidson poderia tranquilamente dizer que as crenças compartilhadas por certas pessoas não são obstáculos entre elas e os “significados” ou a “Realidade Verdadeira”, mas exatamente o que torna possível o surgimento do significado e do espaço comum chamado freqüentemente de realidade²⁹¹.

Seria melhor substituir o “esquema-conteúdo” pela distinção entre sentenças mais ou menos úteis para propósitos específicos (como auto-criação individual, conversar com pessoas cujas línguas são desconhecidas ou eliminação da pobreza)²⁹². Um dos problemas com o “esquema” está justamente no fato de trazer consigo a procura por um “vocabulário final”, aquele que o “representa” de forma irretocável. No entanto, muito embora acreditar que trovões matam pessoas é útil para a construção de pára-raios, assim como usar calçados é importante se se quer evitar vermes, ninguém sabe qual a utilidade de um “vocabulário final”²⁹³.

Além disso, a crítica ao “esquema-conteúdo” torna mais atraente o diálogo entre as áreas da cultura ao questionar a credibilidade da idéia de que algumas delas são mais “basilares” porque têm acesso mais direto do que as outras à “Realidade intrínseca”²⁹⁴. Redescrita, a filosofia não é a disciplina que se confronta com problemas perenes buscando resolvê-los, mas um gênero cultural que se transforma em virtude de acontecimentos sociais, imaginações geniais ou mesmo forças causais do meio²⁹⁵. Para a filosofia da ciência pós-positiva, por sua vez, não há “método distintamente científico”; só se sabe o que é a ciência estudando as práticas sociais assim denominadas²⁹⁶.

Se não existe um vocabulário “neutro”, então diversos vocabulários podem servir para diferentes propósitos (privados ou públicos), sem que haja hierarquia. Uma possibilidade

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 23-24; 113. Embora Rorty torça o nariz quando Davidson fala em “conceito de verdade” (aquele filósofo prefere ficar apenas com os usos lingüísticos do termo verdade), no geral aprova sentenças do tipo “o problema é que a noção de lidar com a totalidade da experiência, como a de dar forma aos fatos, ou ser verdade por conta dos fatos, não acrescenta nada inteligível ao simples conceito de verdade.” DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. pp. 193-194.

²⁹¹ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 116; 135; 144; 215; 222.

²⁹² RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 161.

²⁹³ RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 55.

²⁹⁴ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 22.

²⁹⁵ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 208.

²⁹⁶ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 97-98.

aberta por esse pensamento é a de que, não causando prejuízos a terceiros nem usando recursos necessários às pessoas menos favorecidas²⁹⁷, os indivíduos podem, em suas buscas privadas, ser tão criativos e imaginativos quanto quiserem. O espaço público, noutro lado, estaria voltado à harmonização de interesses, de forma que a sublimidade e o desejo de escapar à tradição e criar algo totalmente novo (cultivado pelos vocabulários privados) seria limitado tão somente pelo propósito público de evitar a crueldade²⁹⁸.

Ao final, passa a ser plausível afirmar que conhecer algo não é atividade que reivindica nenhuma “fundamentação” – pelo menos não do tipo que a filosofia afirmou deter de forma privilegiada. Conhecimento, pragmaticamente, é uma questão de manter relações com uma comunidade humana, de capacidade para alcançar concordância antes através da persuasão do que pela força²⁹⁹.

2.4 Richard Rorty x Donald Davidson: sobre usos e verdade

Há uma expressão anedótica bastante conhecida que se expressa mais ou menos nos seguintes termos: “esses dois nunca foram amigos e agora estão brigando.” Com algumas ressalvas, aplica-se relativamente bem à relação intelectual desenvolvida ao longo de mais de vinte anos entre Richard Rorty e Donald Davidson.

O interesse de Rorty pelo trabalho filosófico de Davidson é seguramente anterior à publicação do livro que projetou o primeiro no cenário internacional (“A filosofia e o espelho na Natureza”). Veja-se, por exemplo, a passagem que segue, retirada da introdução de Rorty para a coletânea de artigos “Consequências do Pragmatismo”:

Penso que a filosofia analítica culmina em Quine, no último Wittgenstein, em Sellars, e Davidson – isto é dizer que ela se transcende e se anula a si mesma. Estes pensadores esbatem com sucesso, e com razão, as distinções positivistas entre o semântico e o pragmático, o analítico e o sintético, o linguístico e o empírico, a teoria e a observação. O ataque de Davidson à distinção esquema/conteúdo, em particular, resume e sintetiza a zombaria de Wittgenstein em relação ao seu próprio

²⁹⁷ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 17.

²⁹⁸ Essa descrição da relação entre vocabulários públicos e privados, é claro, refere-se a uma democracia liberal. Seu objetivo é tornar respeitável a concepção de que é possível unir liberdade e criatividade privadas a compromissos públicos. Para uma visão mais ampla do tema Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

²⁹⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 123.

Tractatus, as críticas de Quine e Carnap, e o ataque de Sellars ou [ao] empirista “Mito do Dado”. O holismo e coerentismo de Davidson mostram como fica a linguagem depois que nos livramos do pressuposto central da Filosofia: que as frases verdadeiras se dividem numa parte superior e noutra inferior – as frases que correspondem a alguma coisa e aquelas que são “verdadeiras” apenas por cortesia ou convenção.³⁰⁰

Muitos apontaram que as leituras produzidas por Rorty sobre os escritos de Davidson são, no mínimo, bastante peculiares. Pascal Engel, apenas a título de ilustração, fez referência num debate travado com Rorty sobre a verdade ao seu artigo “*Davidson et la philosophie du langage*”, no qual afirma desenvolver suas “reservas à maneira pela qual Rorty lê Davidson”³⁰¹. A essa altura do campeonato, claro, ninguém se atreveria a dizer que os textos de Davidson “significam” algo que Rorty não foi capaz de compreender. Das duas uma: ou se está engajado no campo da filosofia da linguagem no qual esses pensadores se colocam, a chamada filosofia analítica “pós-positivista” – e aí não há saída, simplesmente não se pode falar em “única interpretação correta” –, ou, ocorrendo do crítico não se fazer membro deste filão filosófico, o debate lhe é simplesmente desinteressante.

Ghiraldelli Júnior estava atento a essas ressalvas e, colocando-se como um “neopragmático” fortemente influenciado por Rorty, resumiu bem a questão que deveria guiar os debates sobre os dois filósofos: “o problema não está em ‘entender’ ou ‘não entender’ o que Davidson escreveu e escreve, o interessante está em perguntar como Rorty quis *usar* Davidson.”³⁰²

Foram diversas as tentativas de Rorty no sentido de arregimentar definitivamente Davidson para o flanco ao qual aquele havia decidido se alinhar: o pragmatismo americano³⁰³. Davidson sempre se mostrou relutante, como a sugerir a existência de algo que não o agradava nesse “alistamento”³⁰⁴. Entretanto, nunca foi explícito quanto ao seu suposto

³⁰⁰ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 18.

³⁰¹ ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. **Para que serve a verdade?** São Paulo: UNESP, 2008. p. 17.

³⁰² GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação e ensino**: perspectivas neopragmáticas. Ijuí/RS: Editora UNIJUÍ, 2000. p. 53. Cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 40. Rorty, por vezes, afirmou sua convicção de que “essa, claro, é uma distinção [entre usar e interpretar textos] que nós pragmáticos não desejamos fazer. Na nossa visão, ninguém jamais deu nenhum uso para ela.” RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 134 (tradução nossa).

³⁰³ Até antes da década de 1990, a mais obstinada dessas estocadas, como nota o próprio Davidson na entrevista citada na nota seguinte, apresentava-se através do artigo “Pragmatismo, Davidson e a verdade”. Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 173-204.

³⁰⁴ A pauta da entrevista que Davidson concedeu a Giovanna Borradori no início da década de 1990 parece ter sido tornar claras as dissensões (ou, por outra ótica, as concordâncias) do filósofo em relação ao pragmatismo. Embora a entrevistadora tenha sido insistente, a publicação de “Truth Rehabilitated” por Davidson alguns anos depois deixou a certeza de que o dissenso, naquela época, era ainda em grande parte intuitivo. O melhor que Davidson pôde expressar foi: “a dívida em relação ao pragmatismo é uma das poucas obsessões que não tenho. Estou consciente do fato de que sobre mim pesou a influência do pragmatismo por meio de Quine e Clarence I.

“desagrado”; pelo menos não até 1997. Nesse ano Davidson publicou “Truth Rehabilitated” (“Verdade Reabilitada”). Era claramente uma afronta ao pragmatismo tão caro a Rorty e, conseqüentemente, uma “declaração de guerra” filosoficamente bastante produtiva e instigante³⁰⁵.

Nas advertências preliminares (“acknowledgements”) do volume “Truth, Language and History” (“Verdade, Linguagem e História”)³⁰⁶ – no qual, após o falecimento de Davidson, foram publicados tanto “Verdade Reabilitada” quanto, em apêndice, a réplica³⁰⁷ à resposta que Rorty fez a este artigo – consta a informação de que “Verdade Reabilitada” veio à público em outubro de 1997, quando Davidson foi *Hill Visiting Professor* na Universidade de Minnesota, em Minneapolis. Posteriormente o artigo foi republicado, com pequenas revisões nas notas, em “Rorty and His Critics” (“Rorty e seus Críticos”), acompanhado da resposta de Rorty³⁰⁸.

Mas, afinal de contas, seria possível dizer sucintamente o que há de tão peculiar na forma como Rorty tomou os escritos de Davidson? A resposta a essa indagação é importante para entender o ponto de discordância.

De acordo com Ghiraldelli Júnior³⁰⁹, a atitude rortyana em relação aos escritos de Davidson é delineada por três artigos publicados entre as metades das décadas de 1980 e 1990: “Charles Taylor sobre a verdade” (1984)³¹⁰; “Pragmatismo, Davidson e a verdade”

Lewis. Mas quando tento reler os textos dos outros pragmatistas, como procurei muitas vezes reler nestes últimos anos, eu os acho opacos. Dewey, que por certos aspectos foi fenomenal, jamais procurou dar razões argumentativas às suas posições. Escrevia o que pensava. Mas isso não reflete a maneira como eu entendo a filosofia.” BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana: conversações**. São Paulo: UNESP, 2003. p. 73.

³⁰⁵ Giovanna Borradori, de forma arguta e presciente, captou já no início da década de 1990 mais ou menos o que viria a ser o pomo da discórdia. Disse ela: “E então perguntamos: o que separa Davidson da perspectiva interativa do pragmatismo? Ainda mais que até mesmo sua voz mais recente, Richard Rorty, quis reconhecer nele um companheiro de viagem? Na tradição pragmática, de Charles Peirce a Clarence I. Lewis, na base do pensamento está de fato o processo comunicativo, entendido como obtenção de um consenso, junto a uma determinada comunidade social ou científica.

Ao contrário, para Davidson, a noção de consenso permanece secundária, e é justamente sobre isso que atua sua originalidade fundamental em relação à perspectiva pragmática. A intersubjetividade é a raiz do pensamento, no sentido de uma sua condição transcendental, que portanto não necessita de consenso.” Id. ib. p. 63. O termo “transcendental”, como já era de se esperar, possivelmente responde muito mais à inclinação pessoal da filósofa do que às intenções de Davidson.

³⁰⁶ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. IX.

³⁰⁷ Id. ib. pp. 315-327. A réplica apareceu originalmente no periódico *Crítica* 30, número 90, do ano de 1998.

³⁰⁸ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDOM, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. A publicação original dessa resposta consta no periódico *Crítica* 28, número 88, do ano de 1998.

³⁰⁹ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 116.

³¹⁰ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. pp. 91-109.

(1986)³¹¹; e “Será que a verdade é um objetivo da investigação? Donald Davidson versus Crispin Wright” (1995)³¹².

Resumidamente, pode-se dizer que Davidson vê a verdade de uma sentença como apenas uma função da disposição para manter muitas outras sentenças ou teorias como verdadeiras, ou, dito de outra forma, a influência de Tarski faz Davidson identificar na verdade tão somente relações lógico-semânticas³¹³. A apropriação que Rorty realiza dessa formulação é a de que nenhum contato externo com o mundo pode “tornar uma sentença Verdadeira” (um ataque ao correspondentismo) e que não há nada na linguagem a ser “analísável” de forma a prover o “significado Verdadeiro” (crítica ao “esquema-conteúdo”). Rorty toma esses pontos como fortes aliados da sua atitude pragmática: se nenhuma Verdade e nenhum “significado” são necessários, então é possível concentrar-se apenas nos usos lingüísticos úteis para alcançar os objetivos almejados.

A idéia que Rorty tem em mente é muito bem ilustrada por passagens do tipo “[...] o fato de o vocabulário de Newton permitir-nos prever o mundo mais facilmente que o de Aristóteles não significa que o mundo fale newtoniano.”³¹⁴ Em outras palavras, se a verdade não é necessária (ou seja, não é Verdade), é apenas uso lingüístico e tudo que se pode fazer com ela é catalogar seus usos (o próprio Rorty falou em três: concordância, descitação e acautelatório), distinguindo os úteis dos inúteis. Mas Davidson não disse que a verdade é apenas uso lingüístico, e é exatamente por essa porta que ingressa o dissenso.

Já no início de “Verdade Reabilitada”, Davidson anuncia sua polêmica convicção de que o “*conceito de verdade*”, “um dos mais importantes objetos de discussão filosófica”, “deveria ter restaurado seu papel chave no nosso entendimento do mundo e da mente dos agentes.”³¹⁵ É claro que com essa afirmação ele não estava dando um tiro no próprio pé, de modo que o conceito de verdade do qual fala não tem nenhuma ligação com o idealismo platônico, o correspondentismo ou qualquer outra faceta fundacionista. Ter a verdade como um objeto, para Davidson, é incorrer num “erro categorial”, pois a verdade é apenas um

³¹¹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 173-204.

³¹² RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. pp. 03-35.

³¹³ “No curso comum das coisas, uma teoria pode nascer da evidência disponível e ainda ser falsa. Mas o que é novo aqui é verdadeiramente a evidência disponível; ela representa a totalidade da possível evidência passada, presente e futura. Não precisamos parar de contemplar o que isso deve significar. O ponto é que dar forma ou fazer frente à totalidade da evidência sensorial possível é, para uma teoria, ser verdadeira.” DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [s.l.]: Clarendon Press, 2001. p. 193 (tradução nossa). Em outras palavras, é o holismo tão louvado por Rorty no trabalho davidsoniano, acrescido da semântica formal de Tarski (que Rorty rejeita veementemente).

³¹⁴ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 29.

³¹⁵ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 03 (tradução nossa).

conceito e só se torna inteligível “quando atribuída a coisas como sentenças, expressões, crenças e proposições, entidades que possuem conteúdo proposicional”³¹⁶.

Embora concorde com a semantização da verdade, não é difícil de ver Rorty levantando-se na platéia para protestar contra a “análise” do “conceito de verdade” que Davidson acaba de fazer ao descartar o “erro categorial”. Para Rorty, nenhuma “análise” é frutífera, pois “o que para uns é erro categórico, para outros é um insight.”³¹⁷ E esse é um ponto no qual emergem as diferentes perspectivas dos dois filósofos: enquanto Davidson vê no seu próprio trabalho uma demonstração do porquê do conceito de verdade ter um papel chave para a linguagem e o pensamento, Rorty olha os escritos deste filósofo “como fazendo um grande progresso ao mudar as categorias, ao invés de ter descrito acuradamente um fato categorial que os outros haviam entendido mal.”³¹⁸

A crítica de Davidson ao correspondentismo (verdade como “correspondência à Realidade”) consiste na convicção de que ninguém sugeriu uma boa forma de isolar nacos da Realidade (os “fatos”) ou referências semânticas em relação a eles. Qualquer pessoa que tentasse fazê-lo chegaria ao “Grande Fato”, um conjunto completamente indiferenciado, tornando inútil qualquer correspondência. Sua intenção é defender que o que comumente se chama de “Realidade externa aos humanos” (à qual pertencem os “fatos”) é apenas o modo peculiar como cada comunidade humana, de acordo com sua linguagem particular, interage com seus membros e com as estimulações causais do meio.

Rorty seguramente está de acordo, mas estranha quando o mesmo Davidson questiona sua afirmação – de longa tradição pragmática, diga-se de passagem – segundo a qual crenças inconciliáveis podem ser ambas verdadeiras³¹⁹. Para defender essa sua objeção, Rorty sugere que Davidson teria que lançar mão de alguma teoria da verdade-como-representação-acurada, o que implica em fortalecer uma dicotomia com a qual o próprio Davidson definitivamente não concorda: o “esquema-conteúdo”³²⁰.

No entanto, não se trata do que Rorty pensa. Davidson não acredita na existência de normas inerentes às linguagens, reforçando a convicção de que o conceito de verdade do qual fala é empírico e de alguma forma basilar para entender a linguagem e o pensamento. A idéia que Davidson buscou transmitir negando que crenças inconciliáveis possam ser ambas

³¹⁶ Id. ib. p. 04 (tradução nossa).

³¹⁷ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDON, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. p. 80 (tradução nossa).

³¹⁸ Id. ib. (tradução nossa).

³¹⁹ As discussões em torno desse ponto em particular têm desdobramentos que escapam ao tema das teorias da verdade, alcançando, ainda dentro da filosofia analítica, o campo da chamada “filosofia da mente”. Tais implicações serão consideradas ao final da presente seção.

³²⁰ Id. ib. p. 79.

verdadeiras foi mais bem expressa através da distinção que posteriormente fez entre “erro sobre o que se acredita serem os hábitos lingüísticos de outras pessoas” e “erro lingüístico” (falhar na intenção de ser entendido)³²¹. Quando Rorty defende que duas crenças inconciliáveis podem ser ambas verdadeiras, está pensando, nos termos davidsonianos, em algo mais ou menos relativo ao “erro sobre o que se acredita serem os hábitos lingüísticos de outras pessoas”, o que implica dizer que diferentes hábitos lingüísticos podem manter crenças inconciliáveis sem que se possa recorrer à “lógica das relações lingüísticas” para determinar qual delas é a verdadeira. Quando Davidson duvida que crenças inconciliáveis possam ser ambas verdadeiras, ao contrário, refere-se ao que chamou de “erro lingüístico”, isto é, quando alguém quer expressar uma idéia e não consegue, há uma violação das condições de verdade, independentemente do conjunto das outras crenças que essa pessoa mantenha. Essa distinção, como ficará claro mais a frente, só tem relevância se o debate for conduzido nos moldes que Davidson propõe.

Se não se trata, portanto, de reavivar a verdade-como-representação-acurada, então Davidson deve ter algo de novo a dizer sobre a verdade. Mas antes que se possa falar realmente em alguma novidade, terá que deixar claro o porquê de não se alinhar a outras correntes de pensamento que igualmente, dentro da filosofia, repudiam o fundacionismo em relação ao tema da verdade. Dentre elas, as que têm ganhado mais espaço são o pragmatismo e o deflacionismo.

De forma geral, Davidson entende que as reações contra a Verdade hipostasiada (do tipo do correspondentismo) têm sido levadas a feito através de “concepções persuasivas” que a redefinem como algo justificado. No entanto, esse filósofo quer separar utilidade de verdade³²².

Para tanto, Davidson inicia por formular o que seria a “teoria pragmática da verdade”, afirmando concordar com ela que a verdade não é nem um objetivo de investigação nem um valor³²³. Nesse ponto desvia-se da terapêutica rortyana, segundo a qual o melhor a fazer é esquecer a verdade e concentrar-se nas práticas de justificação, chegando a identificar algo que Rorty seguramente desaprova: uma “teoria pragmática da verdade”. Na visão de Rorty, o pragmatismo não tem uma “teoria” sobre a verdade, mas apenas uma atitude perante ela: mudar de assunto³²⁴.

³²¹ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 326.

³²² Id. ib. p. 04.

³²³ Id. ib. p. 06.

³²⁴ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 14.

Mesmo estando de acordo com os pragmáticos que a verdade não pode ser um objetivo da investigação (o objetivo não é a verdade, e sim o resultado específico almejado³²⁵), Davidson discorda que a partir daí seja necessário concluir que a verdade é normativa, algo que obrigue, e que, por isso, deva ser abandonada (como pensam os pragmáticos). Para ele, é possível manter a verdade objetiva³²⁶ sem tomá-la como uma norma que obrigue.

Mais uma vez movimentando-se no sentido de “teorizar” sobre o pragmatismo, questiona a afirmação de Rorty segundo a qual não há diferença entre verdade e justificação, embora haja muito a dizer sobre a justificação e pouco sobre a verdade. A queixa de Davidson é a de que se há muito a dizer sobre justificação e pouco sobre verdade, então alguma diferença existe entre as duas³²⁷. Entretanto, o caminho para entender a intenção de Rorty, ao menos nesse ponto, é “redescrever”. Ou seja, Davidson está certo quando diz que o pragmatismo atribui à verdade tanto objetividade quanto normatividade, mas, para o pragmatismo, quando alguém no passado ou hoje diz “acredito nisso porque isso é verdade”, estaria fazendo melhor (tornando-se mais inteligível e gerando menos discussão inútil) se explicitasse em termos contingentes o que o faz acreditar “nisso” e não “naquilo”. Nesse momento, o pragmatismo, terapeuticamente, redescreve os hábitos lingüísticos das pessoas com o objetivo de encerrar antigas e inúteis contendas filosóficas. Torna-se possível entender, então, a idéia de que a verdade é idêntica à justificação (ambas prestam-se à função de afirmar a concordância de alguém quanto a algo), embora haja pouco a dizer sobre a verdade (afinal, de nada adiantaria se um nativo explicasse sua prática de comer tartarugas a um estrangeiro desconhecido afirmando que essa é a conduta correta, ou verdadeira) e muito sobre a justificação (conectar práticas contingentes entre si)³²⁸.

³²⁵ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 321-322.

³²⁶ Segundo Davidson, “[...] a verdade é objetiva quando a verdade de uma crença ou sentença independe de ser ela justificada ou não por todas as nossas evidências, acreditada por nossos vizinhos, ou boa para guiar nossas ações”. Id. ib. p. 07 (tradução nossa).

³²⁷ Id. ib. p. 07.

³²⁸ Essa provável resposta de Rorty seria uma variante de outro argumento usado anteriormente, de acordo com o qual “o que os pragmatistas estão a dizer é que a maior esperança para a filosofia é não fazer Filosofia. Pensam que pensar sobre a Verdade não ajuda a dizer algo verdadeiro, nem pensar sobre o Bem ajuda a agir bem, nem pensar sobre a Racionalidade ajuda a ser racional.” RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 15. Posteriormente, seguindo a mesma linha de argumentação, Rorty acrescentou que “a distinção filosófica entre justificação e verdade não parece ter consequências práticas. É essa a razão pela qual os pragmatistas consideram que não vale a pena refletir sobre ela.” E continua: “Admitido certamente que não se possa identificar o conceito de verdade com o conceito de justificação, nem a nenhum outro. Mas isso não é razão suficiente para julgar que seja interessante discutir a questão.” ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. Op. cit. p. 67.

É de se observar que Davidson concordaria ao menos parcialmente com essa possível objeção de Rorty, pois num outro momento afirma que antes de “conhecer um novo mundo” o erro lingüístico (e conseqüentemente o que ele chama de conceito de verdade) ainda não está em jogo³²⁹. Em outras palavras, se o que Davidson chama de “conceito de verdade” for algo que Rorty nomearia como “expressões básicas que se deve apreender para se comunicar com outras pessoas”, então antes que a comunicação se estabeleça de nada adianta falar em erro ou não apreensão das expressões básicas.

Quanto ao deflacionismo, Davidson caracteriza-o como um conjunto de correntes de pensamento agrupadas em torno da convicção de que a verdade é um conceito legítimo, embora trivial. Na descrição desse filósofo, são duas as fontes do deflacionismo. Uma é a legítima e justificada reação às tentativas de definir a verdade. A outra é a defesa da verdade como “assertabilidade garantida”³³⁰ (assumida por alguns pragmáticos, dentro os quais não se inclui Rorty).

Davidson diz concordar com a assertabilidade garantida, assim como com as “teorias pragmáticas”, por associar a verdade a atitudes humanas (crenças, intenções, desejos etc.), mas não acredita que ela por si só *cubra todo o conteúdo do conceito de verdade*³³¹. Seu problema com a identificação entre assertabilidade garantida e verdade está no mesmo motivo pelo qual ainda acha alguma razão para louvar a “verdade como correspondência à realidade”: seu mérito, afirma Davidson, está em sugerir a separação entre verdade e justificação, o que, segundo ele, “deveria ser suficiente para desacreditar a maioria das teorias epistêmicas e pragmáticas.”³³² Sua intenção declaradamente é preservar a objetividade do conceito de verdade³³³.

Para além do pragmatismo, o deflacionismo também ganhou corpo servindo-se do descitacionismo. Foram vários os seus desenvolvimentos. Frank Ramsey, inaugurando a

³²⁹ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 326.

³³⁰ Id. ib. pp. 07-08.

³³¹ Id. ib. p. 08.

³³² Id. ib. p. 16 (tradução nossa).

³³³ A solução que Ghirdelli Júnior deu para o impasse entre Davidson e Rorty (vide citação na página 97 e nota 288 supra) parecer ter a intenção de contemplar precisamente esse “resquício” de correspondentismo que Davidson louva. Talvez falar aí de correspondentismo já seja um erro, uma vez que Davidson pensa no conceito de verdade não como emergindo da correspondência entre a linguagem e o “mundo”, mas da correspondência entre o mundo criado pela linguagem e as sentenças produzidas dentro dela, de modo que o conceito de verdade seja a “constante maleável” que torna a própria linguagem e o pensamento possíveis. Essa interpretação de Ghirdelli Júnior é muito produtiva e instigante, mas seguramente não agradaria aos mais ligados a Davidson do que a Rorty. Ocorre que Davidson está em busca de um padrão formal, um conceito, uma teoria que ligue os pedaços da linguagem entre si, enquanto Rorty pensa no formal, nos conceitos e nas teorias como meras generalizações que podem ter sua utilidade específica, no entanto nunca uma aplicabilidade universal e irrestrita. Rorty, assim como Ghirdelli Júnior, querem apenas compreender práticas lingüísticas a fim de saber em cada caso como e quando usá-las, sendo-lhes completamente sem interesse e até mesmo estorvante algo como “o conceito de verdade”.

descitação, acreditava que a verdade era apenas um predicado eliminável, mais ou menos nos seguintes termos: “É verdade que César foi assassinado” seria o mesmo que dizer somente “César foi assassinado”. Paul Horwich apresentou um outro descitacionismo, de acordo com o qual a verdade não seria um predicado eliminável, mas trivial; ou seja, “A proposição de que César foi assassinado é verdadeira se e somente si César foi assassinado” teria seus conceitos e crenças melhor explicados se se recorresse a outros meios que não à verdade. Quine, a seu turno, aplicou a descitação a sentenças e não mais a proposições (como o fizeram Ramsey e Horwich), vindo a concluir que sentenças do tipo “‘A neve é branca’ é verdadeira” é sempre equivalente ao resultado da descitação (tirar as aspas) e supressão do predicado-verdade, portanto, “A neve é branca”³³⁴.

De forma geral, Davidson objeta que a descitação, tal qual a assertabilidade garantida, *não podem abarcar todo o conteúdo do conceito de verdade*. Segundo ele, a descitação só é aplicável no caso da metalinguagem já conter o objeto da língua, quando aquela exaure a extensão do predicado verdade para uma linguagem particular (dito de outra forma, quando diz tudo que se pode dizer sobre algo numa determinada linguagem). Mas, ora, continua argumentando, nesse caso a descitação não se faz necessária, pois falharia precisamente no objetivo para o qual foi criada: igualar condições de verdade da linguagem às da metalinguagem quando não se conhece esta, mas se quer conhecê-la. Davidson complementa afirmando que o máximo que a descitação pode fazer é dar a extensão da verdade para uma linguagem particular (ex.: “‘Casas têm teto’ é verdade”, “‘Casas têm paredes’ é verdade” etc.), conferindo o mesmo destino para a definição de verdade de Tarski (vide subseção 2.3.4)³³⁵.

Nesse momento, Rorty questiona Davidson acusando-o de atribuir dois usos diferentes ao conceito de verdade: o “acautelatório” e “o-que-é-preservedo-em-inferências-válidas”. De acordo com Rorty, eles só convergem na percepção de que a assertabilidade garantida não está preservada em inferências válidas. Mas não há muito a ganhar se os dois usos da verdade podem ser apenas distinguidos da assertabilidade garantida, pois muita coisa pode ser diferente de assertabilidade garantida (inclusive a Verdade como “representação acurada da Realidade”). Daí Rorty concluir que é melhor abandonar o conceito de verdade (ou

³³⁴ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 08-10.

³³⁵ Id. ib. pp. 10-11.

seja, a tentativa de encontrar algo de geral, coerente e útil sobre a verdade) e ficar apenas com os seus usos³³⁶.

Na realidade, a oposição de Rorty atinge um nível mais importante e fundamental do seu pensamento, qual seja, a atitude terapêutica, cujo objetivo é livrar os filósofos da “obsessão” pela verdade³³⁷. Ao contrário, Davidson claramente endossa a relevância do “conceito clássico de verdade” com o qual os filósofos têm estado sempre empenhados³³⁸. Em que pese o fato de sua teoria da verdade não ser de forma alguma fundacionista, Davidson sugere adotar ao menos uma característica (ou, mais propriamente, uma acepção) desse “conceito clássico de verdade”: a de que ele dá um tratamento filosófico (e, no caso de Davidson, não é Filosófico) a algo basilar e indispensável para a vida de todo ser humano; em suas palavras, “um conceito entre muitos outros conceitos relacionados que usamos para descrever, explicar e prever o comportamento humano”³³⁹.

Não por outro motivo Davidson pode ser facilmente visto afirmando coisas do tipo: “as definições de verdade de Tarski não são triviais e revelam algo *profundo* sobre linguagens que possuem qualquer sério poder expressivo” ou “o genuíno insight que Tarski nos deu sobre *a natureza da verdade*”³⁴⁰⁻³⁴¹. Davidson vale-se do que diz ser a convicção de Tarski de que seu trabalho joga indiretamente luzes sobre o “conceito clássico de verdade”, além do teorema tarskiano para definir a verdade para linguagens particulares, a fim de dizer algo geral sobre a verdade. Na leitura do filósofo americano, Tarski, ao aduzir que o conceito de verdade passa pela tradução, deu a cartada final contra o descitacionismo, pois não há

³³⁶ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDON, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. pp. 76-77.

³³⁷ “Para os pragmatistas, ‘verdade’ é apenas o nome de uma propriedade que todas as afirmações verdadeiras partilham.” RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 13.

³³⁸ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 12.

³³⁹ Id. ib. p. 17 (tradução nossa).

³⁴⁰ Id. ib. p. 14 (tradução nossa) (destaques nossos).

³⁴¹ Desde “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, Davidson já apontando esse caminho na sua reflexão filosófica. Veja-se o seguinte trecho do referido ensaio: “Reconhecemos que sentenças como ‘A neve é branca’ são verdadeiras se e somente se a neve é branca como verdades triviais. No entanto, a totalidade de tais sentenças em inglês determina unicamente a extensão do conceito de verdade para o inglês. Tarski generalizou essa observação e fez dela um teste para teorias da verdade: de acordo com a Convenção T de Tarski, uma teoria satisfatória da verdade para um língua L deve acarretar, para cada sentença s de L, um teorema, de forma que s é verdade se, e somente se, p, onde ‘s’ é substituída pela descrição de s e ‘p’ pela própria descrição de s, se L é o inglês, ou pela tradução de s em inglês, se L não é o inglês. Essa não é, claro, uma definição de verdade, e ela não insinua que há apenas uma definição ou teoria que se aplica às linguagens em geral. Não obstante, a Convenção T sugere, embora não possa estatuir, uma importante característica comum a todos os conceitos especializados de verdade. Ela é bem sucedida nisso ao fazer um uso essencial da noção de tradução na linguagem que conhecemos. Desde que a Convenção T incorporou nossa melhor intuição de como o conceito de verdade é usado, não parece haver muita esperança em algo como um teste de que um esquema conceitual é radicalmente diferente do nosso se esse teste depende da assunção de que nós podemos separar a noção de verdade da de tradução.” DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. pp. 194-195 (tradução nossa).

como usar a descitação quando tudo do que se dispõe é um termo de uma linguagem, sem se ter a mínima idéia da sua extensão na metalinguagem. Assim, Davidson está convicto de que essa é a comprovação de que a verdade age antes da descitação e está, como Tarski sugeriu, ligada ao significado³⁴².

Voltando-se novamente contra os deflacionistas, Davidson manifesta sua discordância quanto à abordagem conferida por eles em relação ao significado, segundo a qual significado não é nada mais do que saber como e quando usar determinada expressão. Para o filósofo, usos e condições de verdade, juntos (e não em oposição), levam ao significado. Em outras palavras, uma sentença só pode ser entendida por causa das suas condições de verdade, e estas são o que são por causa de como são usadas³⁴³.

Uma segunda dissonância entre Davidson e o deflacionismo diz respeito à posição do filósofo de que não existe uma “maneira simples, direta e de início inquestionável que empregue ‘usos’ para prover uma teoria do significado.” E continua:

É vazio dizer que o significado é o uso, a menos que possamos especificar que uso temos em mente e, quando especificarmos, de uma forma que ajude com o significado, encontrar-nos-emos andando em círculos. No entanto, é somente registrando como uma linguagem é usada que podemos apropriar-nos dela. Como fazemos isso? Antes de termos uma idéia da verdade e do erro, antes do advento dos conceitos ou do pensamento proposicional, há um rudimento de comunicação no simples descobrimento de que sons produzem resultados.³⁴⁴

O que Davidson está defendendo é que a inserção das condições de verdade entre os usos e os significados representa a criação de um espaço no qual pode surgir o sucesso e a falha (“conceito de erro”), sem o qual não existe linguagem nem pensamento proposicional. A partir do momento em que se passa da mera resposta a estímulos para a consciência da possibilidade do erro, pode-se dizer que o indivíduo está falando e pensando. Valendo-se do aprendizado de uma criança pequena, Davidson exemplifica o que tem em mente do seguinte modo:

A interação entre adulto e criança na situação de ensino ostensivo [...] provê as condições necessárias para a emergência da linguagem e do pensamento proposicional, através da criação de um espaço no qual pode surgir o sucesso e a falha. O que está claro é que podemos dizer que a criança *pensa* que algo é vermelho, ou uma bola, somente se se apropria da distinção entre o julgamento e a verdade em si: a criança pensa que algo é vermelho ou uma bola somente *se está em*

³⁴² DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 12.

³⁴³ Id. ib. pp. 12-13.

³⁴⁴ Id. ib. p. 13 (tradução nossa).

*certo sentido advertida de que o erro é possível. A criança está classificando coisas e sabe que pode colocá-las no lugar errado.*³⁴⁵

Rorty objeta essas idéias afirmando que Davidson colocou um estorvo inútil e perigoso entre o uso e o significado. Anteriormente, Rorty tomava o pensamento de Davidson como dizendo que interpretar um falante envolve apenas conhecer como este vê o mundo, sendo desnecessária qualquer teoria sistêmica da linguagem. No entanto, Davidson não está de acordo, pois pensa em Wittgenstein (uso) e Tarski (lógica lingüística) como complementares, não antagônicos³⁴⁶.

De outro lado, os dois concordam que uso (no sentido de resposta a estímulos lingüísticos) não é igual a significado e que não há uma maneira direta e inquestionável que parta dos usos para prover uma teoria do significado (uso não é igual a significado, pois Rorty concorda com Davidson que tal afirmação seria vazia se não se especificasse que usos se tem em mente). Em um exemplo, não existe uma forma direta para tratar das relações micro-estruturais se não falando sobre todos os comportamentos lingüísticos (“vocabulários”) que determinada cultura humana criou em torno das micro-estruturas. Por essa razão, Rorty entende que a única maneira de chegar aos significados é através dos usos, endossando o argumento davidsoniano de que a definição de verdade de Tarski é uma teoria empírica capaz de encontrar uma ordem que subjaz sob muitos usos confusos³⁴⁷.

Concordâncias e discordâncias ficam mais claras se abordadas à luz da releitura que ambos os filósofos fazem do artigo de Davidson “A Nice Derangement of Epitaphs”. A tese defendida aí é a de que falante e intérprete, para estabelecer comunicação, não precisam conhecer todos os termos lingüísticos e as possíveis relações entre eles (como se a língua fosse um conjunto de convenções imutáveis), mas apenas de habilidade para convergir em “teorias de passagem” [*“passing theories”*]³⁴⁸. De forma resumida, pode-se dizer que as “teorias de passagens” representam a capacidade do intérprete de compreender a intenção do falante quando este prolata determinada expressão arbitrária (ou seja, sem sentido de acordo com os termos que a linguagem havia assumido até que esse diálogo específico fosse travado). Antes que o entendimento de tais expressões se estabeleça, tudo que o intérprete possui para compreender a intenção do falante é uma “teoria prévia” [*“prior theory”*], a qual

³⁴⁵ Id. ib. pp. 13-14 (tradução nossa) (destaque nosso).

³⁴⁶ Id. ib. p. 315.

³⁴⁷ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDON, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. p. 76.

³⁴⁸ Id. ib. p. 75.

dá conta do significado comum das expressões e suas interações já conhecidas pela linguagem.

A leitura de “A Nice Derangement of Epitaphs” que Rorty endossa é a de que não há um “esquema” subjacente às linguagens capaz de dizer qual o “significado Correto” das expressões lingüísticas. Embora os dois filósofos tenham o mesmo objetivo (interpretar e predizer o comportamento humano), Rorty acredita para que atingi-lo apenas usos são necessários, sendo completamente dispensável se falar em significados, teorias e condições de verdade. Segundo ele, “wittgensteinianos [...] questionam-se se o alvo [do artigo] poderia não ser a idéia de que a habilidade para agir de maneiras apreensíveis por uma teoria recursiva [teoria de passagem] requeira a descrição do agente como aplicando tal teoria.” Dito de outra forma, Rorty questiona-se se o entendimento comunicacional através da linguagem necessariamente demanda dos agentes envolvidos a aplicação de alguma teoria, se todas as pessoas que conversam e se entendem precisam conhecer alguma teoria da verdade, do significado ou, de forma geral, da comunicação humana. Seu intento é afirmar que não, que a única coisa imprescindível para o entendimento é apenas saber quando e como usar as expressões lingüísticas, o que já seria suficiente inclusive para perceber quando usos arbitrários estão em jogando³⁴⁹.

Davidson, todavia, esclarece que nunca disse que os usuários da linguagem precisam de uma teoria para compreender-se. Segundo ele, falar em teoria em tais casos não é nada mais do que dar um tratamento filosófico ao entendimento lingüístico, o que não quer dizer que um intérprete impecável precise conhecer essa teoria. Em suas palavras,

[...] tudo que perguntei a uma teoria satisfatória a esse respeito, naquele tempo, foi se alguém dispunha de tal teoria para um falante e se essa teoria seria suficiente para entender um uso arbitrário (veja-se, por exemplo, o primeiro parágrafo de “Radical Interpretation”, 1973). Mais recentemente, enfatizei que é o filósofo, tentando entender o que há para entender, que necessita de uma teoria para dizer o que o intérprete sabe se entende o falante. Um intérprete impecavelmente preparado, eu pensava, é o que está pronto para entender tudo que o falante diz – uma potencial infinidade de sentenças. Sendo assim, o intérprete sabe o que está sendo transmitido através das sentenças T assumidas por uma teoria da verdade para falantes da língua, e somente uma teoria pode especificar essa totalidade em termos finitos. Sempre esteve claro para mim que isso não sugere que um intérprete impecável conhece tal teoria.³⁵⁰

Nesses termos, Davidson reconhece que o emprego das expressões “teoria prévia” e “teoria de passagem”, em “A Nice Derangement of Epitaphs”, foi apenas uma forma

³⁴⁹ Id. ib. (tradução nossa).

³⁵⁰ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 324 (tradução nossa).

confusa de manifestar o pensamento de que, numa situação normal de conversação, tudo que o intérprete possui é um conjunto de expectativas; quando elas falham, o que há de novo é acomodado de forma a gerar novas linguagens (no caso do título de artigo, o que o falante queria expressar com “A Nice Derangement of Epitaphs” era na verdade “A Nice Arrangement of Epithets”)³⁵¹.

Davidson entende que o principal tema do artigo é que a “teoria prévia” pode não ser suficiente para interpretar uma expressão incomum, mas ainda assim deve ser usada para interpretá-la, e nenhuma teoria impõe tal atitude³⁵².

Embora discorde da expressão da idéia em termos de “teoria prévia”, Rorty certamente está de acordo que a única coisa conhecida pelo intérprete ao deparar-se com uma expressão nova são os significados comuns (literais) das palavras envolvidas³⁵³. Essa concordância é inclusive anterior ao emprego da “teoria prévia” para expressar a idéia, pois ela já estava no mínimo latente em “What Metaphors Mean”, outro artigo de Davidson publicado oito anos antes de “A Nice Derangement of Epitaphs” e do qual Rorty já tinha conhecimento.

A identificação de Rorty com o artigo se dá em grande parte pelo desenvolvimento que ele representa da triangulação davidsoniana: a idéia de que os “‘conteúdos do pensamento e da linguagem’ são determinados por seja lá o que interliga simultaneamente causas não-lingüísticas das crenças com comportamento lingüístico dos nossos parceiros humanos.”³⁵⁴

Davidson sabe disso, tanto que afirma que Rorty aprecia “A Nice Derangement of Epitaphs” “porque parece acabar com a distinção entre o tipo de significado que a semântica formal proporciona e o resto do que sabemos sobre o mundo.” Desde quando o que Rorty enfatiza no artigo é seu ponto wittgensteiniano, Davidson argumenta, então deveria reconhecer o papel da semântica formal (a que fala em “teoria da verdade”) para o entendimento da linguagem, mesmo negando que o conhecimento de qualquer teoria seja suficiente ou necessário para entender um falante³⁵⁵.

Rorty realmente não quer separar o tipo de significado proporcionado pela semântica formal do resto do que se sabe sobre o mundo (admitir isso seria apartar o

³⁵¹ Id. ib. p. 325.

³⁵² Id. ib. 326-327.

³⁵³ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDOM, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. p. 80.

³⁵⁴ Id. ib. p. 79 (tradução nossa).

³⁵⁵ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 323 (tradução nossa).

verdadeiro do útil, esfacelando seu pragmatismo). Mas não é possível entender essa sua convicção sem pensar nela como parte da estratégia para reestruturar a filosofia. Davidson claramente não se alinha ao projeto, por isso continua a dar importância ao conceito de verdade, enquanto Rorty acredita que continuar discutindo o tema é meramente manter velhas discussões que em nada contribuem para os propósitos de uma filosofia mais próxima dos problemas do senso comum (e mais útil para dissolvê-los).

Nesse momento, já se mostra claramente a razão do dissenso entre Davidson e Rorty: ela está instalada na distinção entre ver utilidade em falar de “significados” e “condições de verdade” para entender e prever comportamentos humanos, e acreditar que nos usos há todo o necessário para tanto, de forma que “significados” e “condições de verdade” causam muito mais confusão do que esclarecimento.

Para ilustrar seu ponto de vista, Rorty recorre ao que entende ser a equivalência entre o trabalho de gramáticos e lexicógrafos quando estudam falantes e intérpretes de rua e o trabalho dos cientistas naturais quando estudam as relações dos ciclistas de rua com o meio. Ele parte do que Davidson, em “A Nice Derangement of Epitaphs”, chama de “Princípio 1”:

Um falante ou intérprete competente está apto a interpretar expressões, suas ou dos outros, sobre a base de propriedades sistemáticas de partes, ou palavras, da expressão e da estrutura da expressão. Para que isso seja possível, deve haver relações sistemáticas entre os significados das expressões.³⁵⁶

Na paródia que faz do “Princípio 1”, Rorty afirma que deveria ser reescrito da seguinte forma:

Um ciclista competente está apto a adaptar-se a potencial infinitude de condições de pilotagem [*bicycling conditions*] (pedregulho, areia, outros ciclistas, pedestres etc.) *sobre a base das* características físicas da bicicleta, do seu próprio corpo, pedregulho, areia etc. Para que isso seja possível, deve haver relações sistemáticas entre essas propriedades – relações sistemáticas as quais mecânica, fisiologia, geologia e repouso são chamadas a dar conta.

Servindo-se da comparação, Rorty conclui com um questionamento:

Desde que ninguém sugeriu que o know-how envolvido em andar de bicicleta é um tipo de habilidade para manejar a teoria das relações sistemáticas entre características físicas, porque deveríamos acreditar que o know-how envolvido em adaptar-se à potencial infinitude de significados é uma questão de habilidade para encontrar uma teoria de passagem recursiva?³⁵⁷

³⁵⁶ Id. ib. p. 93 (tradução nossa).

³⁵⁷ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDOM, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. p. 75 (tradução nossa).

Para Rorty, andar de bicicleta, tal qual qualquer outra atividade do *menu* comportamental humano que envolva a adaptação a condições potencialmente infinitas, inclusive entendimento lingüístico, não reivindica necessariamente uma teoria para efetivar-se.

Davidson responde a essa provocação afirmando concorda com Rorty que há semelhanças entre saber o que é uma linguagem e saber andar de bicicleta. Em ambos os casos, fala-se em “saber”, além do que em nenhum deles é necessário ou comum conhecer uma teoria explicativa do que se está fazendo. Entretanto, continua Davidson, existem diferenças notáveis, como a potencial infinitude de coisas que intérprete e falante precisam saber e o fato de que andar de bicicleta não exige conhecimento proposicional³⁵⁸.

Rorty seguramente poderia concordar que existem diferenças importantes – como essas que Davidson apontou – entre saber o que é uma linguagem e saber andar de bicicleta, mas, no sentido que deu à paródia, ela continua válida mesmo após as objeções davidsonianas. Ocorre que quando falou da adaptação às “condições de pilotagem”, Rorty tomou o cuidado que usar um “etc” após os exemplos citados – “(pedregulho, areia, outros ciclistas, pedestres etc.)” –, sugerindo que infinitas outras condições podem surgir. Ademais, é claro que saber andar de bicicleta não envolve conhecimento proposicional e que, por causa dessa importante diferença, elefantes podem ser adestrados para andar de bicicleta, mas não podem ser ensinados a falar ou a pensar. No entanto, o que Rorty pretendia enfatizar é que, para os humanos, andar de bicicleta constitui um aprendizado de como usar um objeto cultural, tanto quanto o é aprender a falar e pensar. Claro que neste sutil exemplo está presente o cerne do dissenso entre Davidson e Rorty, mas dado que Davidson reconhece que em ambos os casos está presente um “saber” como fazer alguma coisa, é surpreendente que não tenha tido sensibilidade o bastante para compreender o que Rorty quis expressar. Os mais expertos seguramente diriam que Davidson compreendeu muito bem, mas, dado que o exemplo de Rorty tocou na ferida, seu propósito não era entender nada, e sim objetar tudo.

O que há de instigante no exemplo do ciclista é a sugestão de que não é necessário empregar o “conceito de verdade” para explicar a criação de um espaço no qual surge o sucesso e a falha – e essa é a viga que sustenta a argumentação de Davidson em torno da indispensabilidade do “conceito de verdade” para o surgimento da fala e do pensamento. No lugar do “conceito de verdade”, seria possível apenas dizer que humanos relativamente crescidos têm comportamentos (usos) mais complexos do que a mera resposta a estímulos

³⁵⁸ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 325.

comum aos bebês, macacos, cachorros e máquinas de refrigerante. Por causa dessa maior complexidade, que permite aos humanos uma adaptação bastante eficiente aos novos estímulos do meio, eles dizem a si mesmos que “falam” (e não meramente emitem sons na espera de que alguém adivinhe o que querem) e “pensam” (têm desejos, intenções, crenças...). Olhando por essa ótica, falar em “conceito de verdade” pode ser uma forma útil de descrever as peculiaridades do comportamento humano, mas é bem mais provável que não passe de um auto-elogio vazio (e problemático) à própria espécie.

Rorty particularmente pensa que “entender sob que condições uma sentença é verdadeira não é diferente de conhecer que movimentos fazer quando são exigidas justificações para tais asserções.”³⁵⁹ N’outros termos, uma teoria do significado não serve para nada, levando Rorty a defender que o melhor a fazer, “wittgensteinianamente”, é distinguir dentre os usos lingüísticos da verdade os necessários para tratar pejejas filosóficas.

Portanto, a questão para esse filósofo não é se o “conceito de verdade” foi ou não exaurido pela descitação, pela “assertabilidade garantida”, ou pelo que quer que seja (de fato, Rorty está mesmo duvidoso quanto ao conceito de “conceito”), mas se os usos do predicado-verdade foram catalogados e selecionados. Sua sugestão é descartar o questionamento sobre o que está dentro ou fora do “conceito de verdade” pela mesma razão que o “esquema-conteúdo” foi descartado³⁶⁰.

Essa abordagem terapêutica, e não construtiva³⁶¹, do conceito de verdade permite a Rorty concordar com Davidson em que

locuções deflacionárias como “a verdade é trivial”, ou minha própria “não há nada mais a ser dito sobre a verdade”, assim como “significado é apenas uso, não tendo nada a ver com condições de verdade”, são maneiras confusas e mal conduzidas de dizer que a verdade não é um valor, a correspondência à realidade não importa, tal qual várias outras coisas.

E continua: “mas isso não quer dizer que Davidson deva criar novos pseudo-problemas no curso da resolução dos antigos.”³⁶² Na leitura de Rorty, Davidson está em sério risco de reavivar velhas pejejas ao manter sua insistência no conceito de verdade.

³⁵⁹ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDOM, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. p. 76 (tradução nossa).

³⁶⁰ Id. ib. p. 77. Num outro momento do texto, Rorty aduziu que “wittgensteinianos terapêuticos não têm um tratamento da verdade para oferecer, pois concordam com Dummett que a moral das *Investigações Filosóficas* é que nenhuma teoria sistemática do significado é possível.” Id. ib. p. 80. O filósofo expressou-se mal nessa passagem, pois não deveria ter dito que “nenhuma teoria sistemática do significado é possível”, mas apenas que elas geram mais problemas do que soluções.

³⁶¹ A filosofia construtiva, nesse particular assumida por Davidson, é aquela que segue acreditando ser possível encontrar um “conceito” e erguer “esquemas lógicos” que abarquem toda uma experiência sobre alguma coisa, referendando movimentos como “análises conceituais” e afirmações de “erro categorial”.

Não é difícil achar passagens que tornam o receio de Rorty bastante justificado. Davidson não mostra nenhuma hesitação ao afirmar coisas do tipo “as referências a nomes, a extensões de predicados, a instrumentos combinatórios em si está nas mãos do educador e da sociedade; *a verdade não*.”³⁶³ Rortyanamente, é possível dizer que frases como essas são apenas um péssimo modo de afirmar que ninguém sugeriu ainda uma outra maneira boa e eficiente de humanos se comunicarem, senão através do entendimento mútuo das suas intenções, conseguido através da recursividade a um mundo linguisticamente compartilhado.

Mais a frente Davidson aduz:

Desde que todas essas atitudes [desejar, intencionar, estar orgulhoso ou depressivo], e muitas outras, têm um conteúdo proposicional – o tipo de conteúdo que pode ser expresso por uma sentença –, ter qualquer dessas atitudes é necessariamente saber o que seria para a sentença correspondente, presente em nossa linguagem, ser verdadeira. Sem compreendermos o conceito de verdade, não somente a linguagem, mas o pensamento em si é impossível.³⁶⁴

Ante a passagens como essa, não seria demais esperar Rorty afirmando que compartilhar de tais atitudes proposicionais é o mesmo que conhecer as situações nas quais se está justificado a expressá-las. Com interpretações desse tipo, Rorty poderia ler “Truth Rehabilitated” como proporcionando um aperfeiçoamento da atitude terapêutica em relação à verdade, ao invés de ver nele uma teoria construtiva³⁶⁵.

De forma mais geral, *se com o “conceito de verdade” Davidson está querendo expressar apenas que os incapazes de lidar com sentenças do tipo “Acredito que p, mas talvez p não seja verdade”³⁶⁶ – ou seja, os que não entendem que sentenças e atitudes proposicionais estão sujeitas ao erro – não deveriam contar como falando e pensando, então Rorty concorda que a compreensão do “conceito” é necessária tanto para a linguagem como para o pensamento*. Esse é um ponto crucial para entender bem a divergência básica entre os dois filósofos e a forma aqui proposta para encará-la.

³⁶² Id. ib. p. 78 (tradução nossa).

³⁶³ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 15 (tradução nossa) (destaque nosso).

³⁶⁴ Id. ib. p. 16 (tradução nossa).

³⁶⁵ “Aliás, o próprio Rorty entende, de modo positivo e elogioso (às vezes em polêmica contra o próprio Davidson!), que a teoria da verdade de Davidson, a chamada *teoria semântica da verdade*, é apenas uma teoria do comportamento de seres falantes.” GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. O que é filosofia da educação – uma discussão metafilosófica. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **O que é filosofia da educação**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 07-87. p. 78.

³⁶⁶ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDON, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. p. 78 (tradução nossa).

Davidson insiste na verdade apresentando-a como um conectivo lógico que agrupa usos e, conseqüentemente, adverte para a possibilidade de que alguém coloque um uso fora do grupo ao qual pertence. Nesse caso, não é difícil de tratar a verdade davidsoniana como a apreensão de algumas expressões básicas para se jogar o presente jogo de linguagem (ou seja, entender e ser entendido). Se assim for, Davidson está certo ao dizer que essas “expressões” (que ele nomeia “teoria da verdade”, “conceito de verdade” ou pura e simplesmente “verdade”) não são triviais, pois, como Rorty afirma, “os incapazes de manejar expressões como ‘Acredito que p, mas talvez p não seja verdade’ não deveriam ser tomados como usando a linguagem, ou pensando.”³⁶⁷ Mas dizer que expressões como essas não são triviais não é dizer que elas suscitem qualquer interesse filosófico especial, pelo menos não mais do que suscitariam um interesse antropológico especial. Tais “expressões básicas”, incluindo suas “conexões lógicas”, são apenas mais uma coisa que qualquer pessoa terá aprendido intuitivamente desde que comece a falar e a ser entendida através de frases do tipo “Seu cachorro correu pela rua”, ou “Quero sorvete”, ou ainda “Estou com fome”. Não há razão alguma para pensar que os filósofos tenham algo de interessante a dizer sobre isso.

Entretanto, é importante frisar que essa forma rortynana de encarar a verdade davidsoniana tem apenas o condão de avaliar ambas as idéias e fazer a balança pender para um lado, a partir da adesão aos benefícios relativos de uma em detrimento dos oferecidos pela outra. Portanto, não se está sugerindo que Davidson não tenha nada de filosoficamente importante a dizer quando tenta recriar a verdade como algo basilar. Ele tem sim e o faz com muita maestria. Só que sua maestria despertará apenas a atenção daqueles que foram treinados para gostar de debates em torno da verdade – ou do que é basilar para o entendimento humano –, isto é, dos filósofos (e não se está fazendo referência aos Filósofos). Afinal, não há motivos para dizer que os juristas possam se divertir com seus livros sobre “colisão de princípios constitucionais” e os filósofos não possam deleitar-se com seus conceitos de verdade. Fundamentalmente, o que se está defendendo é que o que quer de interessante que Davidson tenha dito, será um assunto apenas para filósofos (obviamente não do tipo de filósofos que Rorty gostaria de ver passeando pelas ruas, ao invés de desfilar elegantemente pelas universidades), e não exigirá a atenção de mais ninguém.

Davidson obviamente não se conforma com tal abordagem. Por essa razão, questiona-se:

³⁶⁷ Id. ib. (tradução nossa).

Mas por que Rorty se importa se aconteceu a mim, Barry Stroud, John McDowell e Carlos Pereda de encontrarmos uma semântica formal útil, interessante e capaz de lançar luzes sobre vários conceitos como verdade, a validade das inferências lógicas, a possibilidade de aprendizagem de linguagens naturais e as relações entre falante e o mundo mediadas pela linguagem? Ele não diz, mas suspeito que seu desagrado surge em parte do medo de que formulando essa relação, a semântica normal esteja em perigo de encorajar a terrível idéia de que linguagem e pensamento *representam* um espelho do mundo. Mas não há o que temer. A semântica tarskiana não introduz nenhuma entidade capaz de corresponder a sentenças, e é somente introduzindo tais entidades que seria possível dar sentido ao espelhamento ou correspondência da linguagem com ou para representar as características do mundo. Como diz McDowell, a simples tese de que nomes e descrições freqüentemente representam coisas, e que os predicados têm uma extensão no mundo das coisas, é óbvia e essencialmente a mais elementar apreciação da natureza tanto da linguagem quanto dos pensamentos que expressamos ao usá-la. Sellars estava errado em negar essa tese e também Rorty ao mantê-la sob suspeita.³⁶⁸

Se essa passagem fosse um diálogo travado entre duas crianças, o pequeno Davidson teria dito algo mais ou menos assim ao jovem Rorty: “Por que você se incomoda se eu quero comer pirulito e não cachorro-quente? Ah, já sei. É porque você está com medo da sua mãe brigar, não é? Ela disse que você já comeu doce demais por hoje. Mas não tem com o que se preocupar, Rortynho; meu pirulito é diet.” A resposta do menino Rorty não poderia ser outra: “Rum, não existe pirulito diet. Todo pirulito tem açúcar.”

Ao contrário do que se poderia esperar, as divergências não param por aí. Como nota Ghiraldelli Júnior³⁶⁹, elas avançam, dentro da filosofia analítica, para além das teorias da verdade, alcançando a filosofia da mente.

Rorty inicia os movimentos nesse campo acusando Davidson de, ao afirmar que crenças inconciliáveis não podem ser ambas verdadeiras, estar buscando um tipo de “conexão inferencial” somente possível quando se está atraído pela idéia de que a “Verdade é Uma Só”. Ao invés disso, sugere Rorty, Davidson deveria tão somente, seguindo Quine, fazer uma distinção entre diferentes conjuntos de crenças. O exemplo que fornece para ilustrar sua objeção é o de “uma bióloga evolucionária muito boa, que traça as origens de várias espécies ao longo da semana, mas tem um grande prazer em ir à missa no domingo.” A sugestão de Rorty é que essa bióloga não precisa enfrentar nenhuma “contradição” entre a teoria da evolução das espécies e o criacionismo divino se puder simplesmente compartimentarizar

³⁶⁸ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 322-323 (tradução nossa).

³⁶⁹ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 130.

suas crenças, tendo a consciência de que algumas são boas para as pesquisas de campo e outras para manter relacionamentos harmoniosos dentro da igreja³⁷⁰.

Davidson vê nessa contradita uma acusação de ter abandonado a tese quiniana da indeterminância (indeterminabilidade) da tradução, o que poderia implicar na presença de algo misterioso sobre o mental, bem como na existência de “fatos da matéria” sobre significados e atitudes proposicionais. Não aceitando a acusação, o filósofo explica que a indeterminância, na sua visão, é apenas o outro lado da invariância do significado. Como esta só pode existir restrita a alguma área do saber (religião, biologia, pesos, distância...), a indeterminância também. Tornando mais explícito, Davidson lembra que um mesmo peso pode ser expresso em quilogramas ou em libras, assim como a mesma distância pode sê-lo em quilômetros ou em milhas. Esse “mesmo” peso representa o invariante no campo dos pesos, podendo ser expresso de forma indeterminada (ou seja, sem que um “poder maior” ou a Verdade possam dizer que o certo é usar quilogramas, ou libras etc.) por diferentes sistemas. O mesmo ocorre com as distâncias e com outras medidas ou sistemas de crenças (científico, religioso etc.). O invariante para Davidson é tudo que pode contar como “fatos da matéria” sobre significados e atitudes proposicionais. Sendo assim, a verdade seria o invariante lingüístico que permite a comunicação, mantendo o significado (embora ele seja indeterminado, isto é, possa ser expresso de várias maneiras) e tornando possível entender e prever comportamentos lingüísticos. Em outras palavras, verdade é um padrão lingüístico invariável presente nas complexas relações empírico-comunicativas³⁷¹.

Para Davidson, o vocabulário mental não é “privilegiado” por ser irredutível (como Rorty diz que Davidson pensa), e sim é irredutível porque é normativo. A normatividade constitui o mental na medida em que este é construído sob a estrutura de atitudes com conteúdo proposicional³⁷² – e proposições travam relações lógicas entre si. Uma vez que toda fala é intencional (demonstra a intenção do agente), a “virtude” básica para entender alguém é a *caridade*, ou seja, atribuir suas próprias normas de racionalidade às falas e comportamentos dos outros³⁷³. Uma vez que tais normas podem vir a sugerir formas

³⁷⁰ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDON, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. pp. 78-79 (tradução nossa).

³⁷¹ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. pp. 316-317.

³⁷² Do tipo em que a relação de equivalência entre dois termos é expressa por meio do conectivo lógico “se e somente se”.

³⁷³ Veja-se que a caridade da qual Davidson fala não se refere à virtude moral, mas a uma atitude que antecede qualquer moralidade, pois é um imperativo para que se entenda pessoas cuja linguagem é completamente desconhecida. Davidson cita as seguintes “normas de racionalidade”: “consistência lógica” (não querer “a” e “não-a” ao mesmo tempo), “ação razoável de acordo com os interesses essenciais e básicos” e “aceitação de visões que são sensíveis à luz da evidência”. Id. ib. p. 319.

conflitantes de interpretar o falante, e não há terrenos claros que estabeleçam a preferência, surge uma indeterminância conectada à irreduzibilidade do mental. “Tal indeterminância [diz Davidson] não faz do mental algo misterioso [...]; é apenas uma inofensiva consequência do fato de que há mais de uma forma de descrever o que é invariante.”³⁷⁴

Nesse sentido, Davidson aduz que os conceitos mentais estão ligados a regularidades tanto quanto os das ciências naturais. Em suas palavras:

A razão de ser dos conceitos é classificar coisas e só sobrevivem se se pensa que são úteis. “Utilidade” aqui significa levar a generalizações que tenham valor. Eu por mim desejo que as generalizações de conceitos mentais prestem-se a ser menos restritas que as dos objetivos da física, mas elas são o tipo de coisa sem a qual não podemos viver. Muitos traços do mental são, ou ao menos envolvem, disposições, e disposições são, claro, similares a leis. Se sabemos o que alguém quer, sabemos muito sobre as circunstâncias sob as quais está apto a agir, de forma similar às crenças, às condições intencionais e aos hospedeiro de características da personalidade – como orgulho, generosidade, ambição, coragem, lascívia e assim por diante.³⁷⁵

Rorty concorda com Davidson que um avanço da indeterminância, unida à caridade, está em que as normas aplicadas por certa comunidade humana para entender as intenções (e, conseqüentemente, a linguagem) dos membros de um povo desconhecido são as suas próprias (a da comunidade que quer entender o povo desconhecido), e não as normas do “mundo” ou de qualquer entidade extra-humana que não a linguagem da comunidade desejosa por conhecer e manter contato com pessoas até então não conhecidas³⁷⁶. No mesmo sentido, Rorty não tem nenhuma dificuldade em asseverar a importância das relações sistemáticas entre expressões lingüísticas, embora não veja a necessidade de nenhuma “teoria da verdade” para isso, vez que pensa nelas apenas como um modo útil de entender e prever comportamentos lingüísticos a partir do jogo de influências da linguagem. “As relações sistemáticas entre expressões lingüísticas são simplesmente um modo útil de compreender as relações do ser-freqüentemente-inferido-a-partir-ou-para que o intérprete radical, esperando construir uma definição, deve tomar nota.”³⁷⁷

Enfim, se houver algo de geral a ser dito sobre o interessante debate entre esses dois grandes porque criativos filósofos, seria mais ou menos como segue.

Rorty não deposita mais nenhuma fé no termo “verdade” para além dos usos ordinários, pois para ele, e Davidson captou isso muito bem, fazer mais pela “verdade” é

³⁷⁴ Id. ib. pp. 318-319 (tradução nossa).

³⁷⁵ Id. ib. pp. 319-320 (tradução nossa).

³⁷⁶ Id. ib. p. 320.

³⁷⁷ RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDOM, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80. p. 77 (tradução nossa).

correr e risco de reviver o correspondentismo realista, o coerentismo idealista, ou, no mínimo, uma série de debates que afastam a filosofia de qualquer coisa que faça diferença para a vida das pessoas em geral³⁷⁸. Davidson, por outro lado, aliou Wittgenstein a Tarski, uso a “conceito de verdade”, e arrumou uma forma de manter esse último na linha de frente dos debates filosóficos, atribuindo-lhe um papel central para o pensamento e o entendimento humanos. Dessa forma, Davidson e Rorty concordam em afastar definitivamente o correspondentismo e o coerentismo da discussão, mas Davidson pensa em Rorty como tendo se acuado demais para fazê-lo, como tendo cultivado certa aversão à verdade, movimento esse que para Davidson pode até ser atraente, mas não necessário. Rorty, a seu turno, poderia pensar que tudo que Davidson fez foi descrever uma possibilidade de sobrevivida para a verdade como basilar para alguma coisa essencial a todo ser humano, trabalho esse tão ao gosto dos “filósofos profissionais”. Sendo assim, este filósofo arremataria, quem gostar compre a verdade, quem não que fique só com o uso, embora o único campo onde essa distinção faça alguma diferença é na filosofia – o que para Davidson é muito, e para Rorty muito... pouco.

Escolher alinhar-se a Rorty ou Davidson, ao fim e ao cabo, é uma questão de optar entre os benefícios relativos que cada um oferece. Para os “filósofos profissionais” é bem mais tentador continuar desenvolvendo seu debate mor em torno da verdade, afirmando ser os cultores de alguma coisa que é inacessíveis às demais disciplinas, embora seja basilar para todas elas. Esses podem, não sem ressalvas, ficar com Davidson. Mas os não-filósofos – incluindo os filósofos terapêuticos que Rorty chama de “nós wittgensteinianos” e mesmo aqueles que só esporadicamente e por um erro de trajetória viram-se envolvidos por problemas filosóficos –, servindo-se da ingratidão que é de se esperar que mantenham, preferem acreditar que os filósofos estão tão envoltos com os problemas particulares da sua área do saber quanto os juristas ou quaisquer outros. Para esses últimos, os que têm muito mais facilidade em aderir a Rorty, é melhor acreditar que não vão encontrar na filosofia mais “profundidade” do que encontram no Direito; assim, podem estar livres da obrigação de ter que desenvolver estudos na filosofia para só depois, e sob a base destes, olhar para a disciplinas que amam de todo coração. Nesses termos, é possível entender porque Davidson vê a si mesmo como lançando “maças douradas ao redor”³⁷⁹: ele está se dirigindo aos

³⁷⁸ “O argumento que milita em favor das modificações que os pragmatistas querem introduzir na maneira pela qual falamos da verdade é: adotando esse ponto de vista, pomos fim a alguns debates puramente escolásticos e particularmente aborrecidos. Medimos imediatamente o grau de utilidade social de tal argumento.” ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. Op. cit. p. 61.

³⁷⁹ DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 17.

filósofos. Para os não-filósofos e agregados, essas maçãs mais parecem com as da bruxa, as que os fazem gastar seu tempo com o que não querem (no caso da princesa, dormindo; no dos não-filósofos, debruçando-se sobre os problemas filosóficos), ao invés de “viver felizes para sempre” ao lado dos seus amores (o Direito, por exemplo).

CAPÍTULO 3: PRAGMATISMO, DEMOCRACIA E MUDANÇA SOCIAL

“Não há descontinuidade entre o social, o humano e suas raízes biológicas. O fenômeno do conhecer é um todo integrado e está fundamentado da mesma forma em todos os seus âmbitos.”³⁸⁰

Tomada em conjunto com o abandono da distinção tipológica humano/animal e da necessidade de “fundamentação” das interações homem/meio (conhecimento), a ascensão das democracias de massa projetou dúvidas sobre uma série de dicotomias metafísicas: “cognitivo/não-cognitivo”; “Razão/paixão”; “Verdade/utilidade” etc. Nos termos do novo “vocabulário” político, tudo que conta como “objetivo” são os consensos não forçados, ao passo que “subjetivo” são os candidatos a verdade (possíveis futuros consensos)³⁸¹.

Teorias, uma vez perdido o encanto da confrontação com autoridades impositivas não-humanas, continuam a ser importantes instrumentos de mudança social. Filósofos e teóricos, por exemplo, em certos momentos da história prestaram um grande serviço ao colocar em palavras sensações vagas de que algo muito ruim estava ocorrendo. Conceitos como “mais-valia” e “direitos do homem” (tomados como direitos “naturais”) foram imprescindíveis para o progresso moral e político do ocidente, mas não está claro que na atualidade sejam mais do que “cobertura em bolos já cozidos de historiadores, jornalistas, economistas, estatísticos, antropólogos e outros.”³⁸² Nos últimos duzentos anos filosofias da história e teorias sociais têm sido irrelevantes para o que aconteceu no plano político³⁸³.

O diferencial dos tempos contemporâneos é que as propostas teóricas são compreendidas como subordinadas a utopias, projetos políticos aos quais servem – e não ao retrato incorrigível do Real no Direito, na política, na física etc. Atualmente são as narrativas, ao contemplar cenários utópicos e descrições do caminho a percorrer partindo do presente

³⁸⁰ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2005. p. 33.

³⁸¹ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 127.

³⁸² RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty**: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. p. 114.

³⁸³ RORTY, Richard; DEREK, Nystrom; PUCKETT, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias**: uma conversa com Richard Rorty. São Paulo: UNESP, 2006. p. 40.

rumo a um futuro melhor, o *background* teórico apropriado à deliberação política. Teorias e filosofias sociais e políticas frequentemente têm sido parasitas de tais narrativas³⁸⁴.

Todavia, ainda há muita teoria social e política que toma como ponto de partida outras teorias, ao invés de narrativas utópicas. Rorty toma essa peculiaridade como um sintoma de desesperança, da inabilidade em construir narrativas plausíveis de progressos futuros. Em suas palavras,

Acredito que a virada em direção à filosofia é causada pela esterilidade política. **Quando se vai para o campo da deliberação política, a filosofia é uma boa serva e uma péssima mestra.** Se se sabe o que se quer e se tem alguma esperança de atingi-lo, a filosofia pode ser útil em formular redescrições do fenômeno social. A apropriação dessas redescrições e o jargão no qual elas são formuladas pode acelerar o passo das mudanças sociais. Mas penso que nós estamos agora numa situação na qual ressentimento e frustração têm tomado o lugar da esperança entre intelectuais preocupados com a política, e essa substituição da narrativa pela filosofia é um sintoma dessa infeliz situação.³⁸⁵

O que Rorty tem em mente é o desejo de um futuro a ser construído, por isso pensa ser mais útil a esperança (utopia) do que o conhecimento (as narrativas já disponíveis)³⁸⁶. Sem dúvida não é o caso de descartar a teoria, mas colocá-la num lugar em que possa contribuir mais: redescrivendo a vida em torno de projetos utópicos.

Esse capítulo pretende ser o desenvolvimento de algumas conseqüências do pragmatismo em relação à política democrática e à sociedade em geral.

3.1 Behaviorismo epistemológico

O termo “behaviorismo” remete ao ramo da psicologia que estuda estímulos e reações verificadas no comportamento dos organismos, desprezando completamente questões sobre “estados anímicos” ou “internos”. “Epistemológico”, na acepção relevante para o

³⁸⁴ “As visões de Hobbes e Locke sobre o estado são parasitas de diferentes momentos da recente história inglesa. A filosofia de Marx é parasita da sua narrativa do surgimento da burguesia e da sua previsão de sucesso da revolução proletária. A teoria social de Dewey foi, e a teoria política de Rawls é, parasita de diferentes questões da recente história dos Estados Unidos. Todos esses filósofos formularam suas taxonomias do fenômeno social, e desenharam ferramentas conceituais que usaram para criticar as instituições existentes, por referência a alguma história sobre o que aconteceu e o que nós podemos razoavelmente esperar ocorrer no futuro.” RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 231-232 (tradução nossa).

³⁸⁵ Id. ib. p. 232 (tradução nossa) (destaque nosso).

³⁸⁶ RORTY, Richard. **Para realizar a América**: o pensamento de esquerda no século XXI na América. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. pp. 142-143.

momento atual, refere-se ao conhecimento do conhecimento. Diferentemente do pensamento inaugurado por Descartes, Rorty não está a propor uma nova “teoria do conhecimento” nos moldes kantianos. Na verdade, seu intento é, repensando (ou “redescrevendo”, como prefere) o entorno intelectual, mostrar a possibilidade de passar sem tal idéia. O centro do behaviorismo epistemológico, portanto, está em “explicar a racionalidade e a autoridade epistémica por referência ao que a sociedade nos permite afirmar, em vez de explicar este último pelo anterior [...].”³⁸⁷

Ser behaviorista nesse sentido é negar-se a buscar maiores confirmações dos estados anímicos das pessoas do que as que suas próprias palavras possam expressar, não se propondo a perscrutar o que estaria “por trás” do que qualquer um pode dizer. “Ele reclama que se compreendermos as regras de um jogo de linguagem, compreenderemos tudo o que há para compreender acerca da razão de se efetuarem os lances dentro daquele jogo de linguagem [...].”³⁸⁸

Rorty encontra apoio para a idéia em dois outros filósofos. Do primeiro deles, Wilfrid Sellars, evoca a crítica ao “Mito do Dado”, ou seja, à idéia de que existem “sentimentos crus” perceptíveis por meio da “consciência”; de acordo com o seu nominalismo psicológico, a consciência é criada pela linguagem. Para Sellars, afirmar que a descrição de algo é incorrigível não passa de dizer que ninguém tem outra melhor para oferecer. Do mesmo modo, a certeza quanto a sentenças do tipo “tenho uma dor” refere-se simplesmente a ninguém pôr em dúvida a afirmação, não ao cotejo entre a dor que a pessoa diz ter e a “sensação fenomenológica” de “dor”. Do segundo, Willard Van Orman Quine, Rorty colhe a crítica à verdade em virtude da “significação” (vide subseção 2.3.4 supra)³⁸⁹.

Em correlação direta com o behaviorismo está o holismo. Assim como ser holista não se refere a pretender a totalidade, não se é behaviorista por aversão às “entidades espirituais”, mas pela convicção de que a justificação sempre foi behaviorista e holista, ou, em outras palavras, uma questão de dominar as regras e condições de determinada linguagem. Só o “filósofo profissional”, aquele que vive a procura de “pontos fixos” nos quais se agarrar, poderia pensar que as coisas ocorrem de maneira diferente, pois se importa com as dúvidas postas pelo cético epistemólogo (tais como “A mente realmente existe?”; “Como é possível conhecê-la?”; “De que forma se pode alcançar o ‘indubitável’?”)³⁹⁰.

³⁸⁷ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 142.

³⁸⁸ Id. ib. p. 142.

³⁸⁹ Id. ib. pp. 147-167.

³⁹⁰ Id. ib. pp. 146-147.

A abordagem pragmática do tema do conhecimento que vem sendo desenvolvida diferencia-se por ser terapêutica e não propriamente “filosófica” (no sentido tradicional da palavra; Filosófica). Significa dizer que com o behaviorismo epistemológico o pragmatismo não pretende “revelar” o Real funcionamento da atividade humana de conhecer. Ao contrário, dispõe-se tão somente a discutir tudo que vem sendo dito sobre o tema e apresentar uma forma de concebê-lo que torne opcionais e desnecessárias as concepções tradicionais sobre “fundamentos” do conhecimento. Seguindo Quine, por exemplo, verdade necessária não parecerá mais do que uma afirmação em desfavor da qual nenhuma pessoa formulou alternativas interessantes que pudessem levar ao seu questionamento. Com Sellars, afirmar ser a descrição de um pensamento inquestionável é igual a aduzir que ninguém sugeriu uma maneira correta de prever e controlar o comportamento humano se não através das descrições sinceras do pensamento das pessoas.

Duas aproximações da verdade estão agora presentes e é possível escolher entre elas: “verdade como o que importa para alguém acreditar para fazer parte do grupo que faz” e “Verdade como correspondência à Realidade”³⁹¹.

O behaviorismo não exige a incorrigibilidade da sua descrição do conhecimento, tão somente reivindica “que a filosofia nada mais terá para oferecer do que senso comum (complementado pela biologia, história, etc.) acerca do conhecimento e da verdade.”³⁹² “Descrição da natureza do conhecimento”, quando muito, pode ser uma descrição do comportamento humano, pois tudo que a filosofia pode estudar são as condições de atualidade, não de “possibilidade” do conhecimento (como pensava Kant)³⁹³.

A teoria da verdade para o pragmatismo está depurada da pretensão de “correspondência à Realidade”, envidando seus esforços no sentido de eliminar problemas e obscuridades próprios de contextos específicos, mas não todos os problemas e todas as obscuridades ao mesmo tempo. Isso porque, para o pragmatismo, verdade é o que funciona, e funciona em relação a propósitos específicos compartilhados por certas comunidades – ao invés de ser um anteparo aos objetivos “naturalmente” humanos³⁹⁴.

Abrindo mão dos “terrenos neutros”, a única arma que o pragmatismo dispõe contra seus críticos é responder a eles de forma a criticá-los e afirmar a respeitabilidade das posições pragmáticas. Os pragmáticos não podem abrir mão do diálogo crítico, pois duvidam

³⁹¹ Id. ib. pp. 142-143.

³⁹² Id. ib. p. 143.

³⁹³ Id. ib. p. 147; Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 84.

³⁹⁴ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 378.

que exista um Real que possa ser imposto e, de uma vez, acabar com os dissensos. Tal postura não implica, no entanto, na tentativa de refutar argumentativamente todos os questionamentos feitos. Ao contrário, não raro o pragmatismo avança por meio da estratégia de minimizar a importância da tradição logocêntrica (epistemológica), apelando à sua substituição por algo mais condizente com os diálogos sociais da atualidade³⁹⁵.

Mas se a escolha entre teorias é apenas o resultado das batalhas entre diferentes concepções, qual o teste para saber que uma teoria deu certo? A resposta é curta e direta: concordância com o resto da cultura. O melhor teste para uma teoria não está na sua “cientificidade” ou “correspondência” a algo que jamais se soube como alcançar (a “Realidade intrínseca” e seus correlatos), mas na capacidade de atingir objetivos desejados³⁹⁶. Nesse sentido, não existem teorias mais ou menos “fundamentais”, a não ser quando por “fundamentais” se quer remeter a algum ou alguns objetivos específicos. Teorias são ferramentas e como tais descartáveis tão logo outras melhores ou novas aspirações estejam disponíveis.

Contextos providos por teorias são ferramentas para efetuar mudanças. As teorias que promovem novos contextos são avaliadas pela sua efetividade em realizar mudanças, não (como os logocentristas acreditavam) pela sua adequação à realidade. Qualquer ferramenta é substituível tão logo outras mais manuseáveis, menos desajeitadas e mais facilmente portáveis são inventadas.³⁹⁷

Sellars conseguiu resumir perfeitamente essa convicção quando aduziu que conhecer um episódio ou estado não é sinônimo de fornecer uma descrição empírica deles, mas colocar-lhes no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade para justificar o que se diz. Conhecer, portanto, parece-se muito mais com manter-se em comunicação com um grupo, como num campo de força que atrai e aglutina compreensões afins, do que com “retratar a Realidade”³⁹⁸.

É necessário esclarecer que a posição de Sellars não é a de quem, para evitar o realismo, embarca no idealismo. A questão não é se as novas descrições “recriam o mundo”, mas sim que nada do que se disser sobre o “mundo” será relevante se não se estiver dialogando com outras proposições que o descrevem, o que é completamente diferente de

³⁹⁵ Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 165; 233; RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 147.

³⁹⁶ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 125-126; RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 96.

³⁹⁷ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 221 (tradução nossa).

³⁹⁸ Cf. RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 146; 149.

querer “torturar” o mundo em busca de suas “representações Reais”³⁹⁹. Como asseveram com muita propriedade Maturana e Varela, “uma explicação é sempre uma proposição que reformula ou recria as observações de um fenômeno, num sistema de conceitos aceitáveis para um grupo de pessoas que compartilham um critério de validação.”⁴⁰⁰

Como se pode depreender da leitura da primeira seção do segundo capítulo, a epistemologia é fruto da confusão de processos causais de obtenção do conhecimento com questões relativas à justificação. Se o exposto no item 2.3.1 foi bem entendido, não haverá nenhum problema em abandonar a noção de epistemologia como a busca, iniciada por Descartes, de aspectos da “consciência” que devem ser tomados como pedras de toque para a Verdade. De fato, verdade, enquanto ocupando o plano da justificação dentro de jogos de linguagem, é algo que se encontrará olhando muito mais para fora do ser humano do que para dentro dele. O contexto social de justificação será percebido como provendo tudo sobre a verdade, muito mais do que relações entre “representações internas”⁴⁰¹.

Perscrutando o contexto histórico, a idéia da “mente” como “Espelho da Natureza” surge num momento em que os intelectuais buscavam emancipar o conhecimento da religião. Precisavam, se quisessem ser bem sucedidos, encontrar um meio de secularizar a Razão sem negá-la. À filosofia coube a tarefa de encontrar o “método correto para encontrar a Verdade”, o qual deveria estar arraigado num “quadro neutro”, ahistórico e subjacente a toda investigação. A “mente” supriu a lacuna, tornando-se capaz de fornecer “representações privilegiadas” e, por esse meio, julgar quaisquer projetos culturais, desde políticos a religiosos, dos sentimentais aos Racionais. Mas há muito o “quadro neutro” vem perdendo credibilidade, de forma que, a menos que se encontre um novo exemplar, não há qualquer razão para mantê-lo⁴⁰².

Como conseqüência, a idéia de existir disciplinas mais e menos “flexíveis” (no sentido de produzir “resultados definitivos”) está perdendo mais e mais espaço para a concepção segundo a qual tudo que há são graus diferentes de concordância⁴⁰³. A matemática, por exemplo, não é mais “rígida” que o Direito, apenas ninguém conseguiu forjar neste um consenso tão forte quanto “2+2=4”. As diferenças entre disciplinas igualmente perdem seu caráter “metódico”, “epistemológico”, para delinear-se em termos de tradições histórico-sociológicas díspares. Davidson tornou respeitável a idéia de que não há razão para acreditar

³⁹⁹ Id. ib. pp. 259-260.

⁴⁰⁰ Maturana, Humberto R.; Varela, Francisco J. Op. cit. p. 34.

⁴⁰¹ Rorty, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 167-168.

⁴⁰² Rorty, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 169.

⁴⁰³ Rorty, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 112.

que certos vocabulários que reivindicam “retratar a Realidade” sejam privilegiados em relação a quaisquer outro. Não é porque um vocabulário serve para todo o universo (como o da física) que ele é mais Real ou Verdadeiro do que aqueles que servem apenas a locais específicos⁴⁰⁴. Divisão cultural é questão de gênero, de objetivos almejados, não de “tipo”⁴⁰⁵. Assim, não está claro que a ciência seja mais “basilar” ou “objetiva” que a religião. Seria mais próprio afirmar que cumprem a objetivos tão díspares no que diz respeito à plena realização dos seres humanos que não há como mensurar.

Aceitando o holismo, substitui-se a distinção geral entre mais ou menos “objetivo” pelo que é relevante para a verdade das crenças sobre cada categoria de objeto. A intrinsecidade, tal qual essência, quando passam a compor um contexto lingüístico remetem ao que não se pode deixar de dizer quando se fala sobre algo específico⁴⁰⁶. Por exemplo, a sentença “aquele pneu branco e quadrado furou” só pode ser entendida metaforicamente, pois a referência de “pneu” é a objetos pretos e redondos.

*A filosofia, por sua vez, quando redescrita, é mais um ramo literário a prover narrativas sobre diversas preocupações humanas. Uma “techné” (instrumento), ao invés de uma “theoria” (“transcendência”, “correição”, “indubitabilidade”)*⁴⁰⁷. Como diz Rorty, “é um estudo das vantagens e desvantagens comparativas das diversas maneiras de falar que a nossa raça inventou. Assemelha-se, em suma, muito mais ao que por vezes se chama ‘crítica da cultura’ [...]”⁴⁰⁸.

O pragmatismo desgarra-se da noção de “método” (entendido no sentido cientificista de “método confiável”, “caminho para a Verdade”)⁴⁰⁹. Aliás, essa é uma das diferenças entre o pragmatismo do começo do século XX e o atual, este último representado principalmente por Richard Rorty. Ele próprio aduz que são apenas duas as distinções: 1) o primeiro, do início do século, que contava com intelectuais como Peirce, James e Dewey, falava em “experiência”, enquanto o atual prefere, estando alinhado à filosofia analítica, a “linguagem”; 2) o novo pragmatismo, tendo assumido a influência dos escritos de Kuhn, Hanson, Toulmin e Feyerabend, olha com desconfiança para qualquer coisa que se afirme um

⁴⁰⁴ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 165-166.

⁴⁰⁵ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 13; 67; 107; 127.

⁴⁰⁶ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. pp. 122-124.

⁴⁰⁷ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 125-126; RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 38; 77; 122; 166.

⁴⁰⁸ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 42. Cf. seção 3.6, infra, e RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 145.

⁴⁰⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 94.

“método”, mormente o “método científico” tão em voga entre os pioneiros do pragmatismo⁴¹⁰.

Habermas define a negativa do pragmatismo em relação à necessidade de estar ligado a qualquer “ponto fixo” como “virada pragmática”. Para Rorty, ela representa a exaltação da solidariedade acima da objetividade; duvidar da existência de um “desejo de verdade” acima do desejo de justificação; e “estar em contato com a realidade” como igual a “estar em contato com uma comunidade humana”⁴¹¹.

3.2 Hermenêutica preenchendo a vaga cultural deixada pela epistemologia

Hermenêutica aqui não é “tema substituto” da epistemologia, mas atividade que preenche a vaga cultural deixada pela filosofia centrada na epistemologia. Representa a esperança de que a epistemologia não seja substituída, que ninguém mais se preocupe com nenhum “quadro neutro” cuja “estrutura” possa ser exposta pela filosofia com a função de julgar todo o resto da cultura⁴¹².

Enquanto a epistemologia trabalha com a assunção de que todas as contribuições para determinado discurso são comensuráveis, a hermenêutica depõe-se contra tal pretensão. Comensurável quer dizer “capaz de ser trazido para debaixo de um conjunto de regras que nos digam como é que se pode alcançar um acordo racional acerca daquilo que resolveria a questão em cada ponto onde as declarações parecem ser conflituosas.”⁴¹³ Por meio dessas regras (verdadeiro “método para a Verdade”), seria possível dissolver qualquer discordância residual, qualificando-as como “meramente verbais” ou “aparentes”. A base desse argumento está na crença em que para ser “racional” e completamente humano é necessário arranjar de qualquer forma um acordo com outros seres humanos. O “terreno neutro” no qual tal concordância seria sempre possível já foi suposto fora dos organismos humanos (nas “formas” platônicas) e dentro deles (na “mente” descartiano-kantiana); na filosofia analítica

⁴¹⁰ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 95. Em entrevista publicada no começo da década de 90, Rorty apontava apenas a primeira das diferenças. Cf. BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana**. São Paulo: UNESP, 2003. p. 149.

⁴¹¹ RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. p. 214.

⁴¹² RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 247-248.

⁴¹³ Id. ib. p. 248.

esteve presente enquanto um “esquema” universal subjacente capaz de tornar todos os discursos comensuráveis. Negar o “terreno neutro” parece ser perigar a racionalidade, um primeiro movimento em direção a guerra de todos contra todos⁴¹⁴.

Pragmáticos acreditam que esse tipo de prognóstico desastroso confunde dois papéis que os filósofos podem desempenhar. O primeiro é o do profissional informado, o intermediário entre vários discursos, sempre preocupado em ouvir as partes e estimular o diálogo na direção de acordos possíveis. O segundo questiona-se sobre o que as partes Realmente estão falando, mesmo que nem elas mesmas saibam. Espera que dessa forma possa colocar ambas num “campo neutro” e julgar suas pretensões com base num “contexto último” (“formas”, “mente”, “linguagem”). A primeira descrição é própria ao filósofo hermenêutico; a segunda ao epistemólogo. Sob a perspectiva hermenêutica, o “terreno comum” (“objetividade”) dá lugar à esperança de diálogo e acordo⁴¹⁵.

As compreensões sobre a razão também são díspares. Na linguagem epistemológica, a esperança de acordo é prova da existência de um “terreno neutro” que, se desvelado propriamente, envolverá as partes numa “racionalidade comum”, mesmo que esta não seja do conhecimento dos interlocutores. Hermenêuticas pensam que o que agrega as pessoas não é a pressuposição de um “terreno comum”, mas a união em torno de interesses partilhados. Por isso, para eles racionalidade é sinônimo de ouvir as partes, ao invés de querer traduzir o que dizem para o interior da sua própria cultura (que julgam ser o “terreno comum”), e prover acordos que tornem possível o convívio mútuo, ou ao menos que forjem um desacordo interessante⁴¹⁶.

Conhecimento enquanto “representação exata” adapta-se à idéia da existência de certos tipos de descrições que são “básicas”, “privilegiadas”, “fundamentais”. A crítica a essa concepção pode ser exposta asseverando-se não ser possível isolar elementos básicos sem o conhecimento prévio da totalidade da estrutura a qual pertencem. Compreender um elemento está ligado a saber um conjunto de outras coisas e, conseqüentemente, seus usos práticos (holismo). É a satisfação deles, e não do “esquema racional”, que legitima as pretensões ao conhecimento.

Esta linha holista de argumentação diz que nunca seremos capazes de evitar o “círculo hermenêutico” – o facto de não podermos compreender as partes de uma cultura estranha, de uma prática, teoria, linguagem, ou o que quer que seja, a menos que saibamos algo acerca do modo como a coisa funciona no seu todo, ao passo que

⁴¹⁴ Id. ib. p. 248.

⁴¹⁵ Id. ib. p. 249.

⁴¹⁶ Id. ib. pp. 249-250.

não podermos apreender o modo com o todo funciona até que tenhamos alguma compreensão das suas partes. Esta noção de interpretação sugere que chegar a compreender algo é mais como travar conhecimento com uma pessoa do que como seguir uma demonstração. [...] A noção da cultura como conversação, em vez de como uma estrutura erigida sobre fundações, ajusta-se bem a esta noção hermenêutica do conhecimento, uma vez que entrar em conversação com estranhos é, como adquirir um nova virtude ou perícia pela imitação de modelos, mais uma questão de φρόνησις [“discurso anormal”] do que de Ἐπιστήμη [“discurso normal”].⁴¹⁷

“Discurso normal” e “discurso anormal” são generalizações que Rorty faz da distinção kuhniana entre ciência “normal” e “revolucionária”⁴¹⁸. A ciência normal conta com um consenso quanto a que problemas merecem atenção, quais são as boas explicações para os fenômenos e o que é necessário para um problema ser resolvido. A ciência revolucionária introduz novos paradigmas, novas compreensões e novos problemas. Por sua vez, o discurso normal desenvolve-se tendo como pano de fundo um conjunto acordado de convenções sobre o que é uma contribuição relevante, o que conta como resolução de um problema e como bom argumento ou boa crítica. Discurso anormal é manifestação de alguém que ignora o consenso, que produz declarações incondizentes com os padrões de verdade e de racionalidade. Seu produto é inesperado e pode ser desde o mero *nonsense* (sem sentido) até uma revolução intelectual; daí não haver nenhuma disciplina que possa prevê-lo – o máximo que se pode ter são estudos sobre a imaginação. Mesmo assim, a hermenêutica é o estudo do discurso anormal a partir do discurso normal, não com a intenção de reduzir o desconhecido ao familiar, mas na esperança de ter algo novo, de apresentar novos candidatos a verdade.

Por tal perspectiva, a distinção interessante de epistemologia e hermenêutica não se dá entre disciplinas rígidas (“ciências da natureza”) e flexíveis (“ciências humanas”), “fato” e “valor”, “teoria” e “prática”, “objetivo” e “subjetivo”, “racional” e “emotivo”, mas entre discursos familiares e não-familiares. Alguém é tão mais epistemólogo quanto mais deseja “fundamentar”, “codificar”, “ensinar”; tão mais hermenêutico quando não compreende o que está acontecendo, mas se mantém curioso o bastante para não querer reduzi-lo ao que já conhece. Comensuração, portanto, não é resultado do confronto com o Real ou com o

⁴¹⁷ Id. ib. 250. Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 180-181.

⁴¹⁸ *Ciência normal*: “a ciência normal, atividade na qual a maioria dos cientistas emprega inevitavelmente quase todo seu tempo, é baseada no pressuposto de que a comunidade científica sabe como o mundo é. Grande parte do sucesso do empreendimento deriva da disposição da comunidade para defender esse pressuposto – com custos consideráveis, se necessário.” *Ciência revolucionária*: “[...] e quando isso ocorre – isto é, quando os membros da profissão não podem mais esquivar-se das anomalias que subvertem a tradição existente na prática científica – então começam as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática da ciência. Os episódios extraordinários nos quais ocorre essa alteração de compromissos profissionais são denominados [...] de revoluções científicas.” KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 24.

“esquema” da linguagem, mas de consensos prévios que permitem o julgamento de certos discursos⁴¹⁹. Introduzir considerações “subjetivas” aonde se exige argumentos “objetivos”, ou “paixão” em oposição à “razão”, é o mesmo que incluir na conversação termos que a maioria dos envolvidos desconhece⁴²⁰.

Uma vez mantida a separação entre epistemologia e hermenêutica nos termos propostos, não há nenhuma diferença *ontológica* entre pessoas e coisas. Ocorre apenas que a hermenêutica só se faz necessária aonde se apresentam discursos incomensuráveis, e só quem pode produzir discursos são pessoas, não coisas. Ou seja, o que interessa para a distinção não é a contraposição entre silêncio e fala, mas entre discursos incomensuráveis e comensuráveis. O fato de os seres humanos estarem sempre dispostos a produzir novos discursos, por sua vez, não é manifestação da sua “natureza”, mas um feliz acidente histórico⁴²¹. Não está claro que a criatividade tenha uma fonte perene, por isso incentivá-la é a melhor garantia de que a espécie continuará tão inventiva quanto sempre foi.

Perdem-se igualmente os motivos para lamentar por não se ter algo que ninguém faz a mínima idéia de como alcançar. Verdade, como distinta de acordo, e “identidade humana”, como distinta de conversação, só são idéias tentadoras porque à hereditariedade intelectual platônica ainda é dispensada muita atenção⁴²². Não há nenhuma razão para se preocupar em descobrir a “linguagem neutra” se se pensar na inutilidade – pois tanto não se sabe como chegar a ela quanto qual seria sua serventia na consecução das aspirações humanas – e na prejudicialidade desse projeto para o progresso da investigação. A idéia de uma “linguagem neutra” apenas mantém a barreira da “comensuração”, impedindo a apreciação dos novos vocabulários simplesmente por questionarem a conversação desenvolvida em torno do antigo. Ademais, não há qualquer garantia de que os jogos de linguagem atualmente travados serão adequados para o que vier a aparecer no futuro⁴²³.

Por outro lado, se “objetivo” for um dos termos com os quais as pessoas qualificam suas crenças mais difundidas, àquelas para as quais não vêm alternativa melhor quando querem atingir certos desejos, não haverá qualquer motivo para contrapor

⁴¹⁹ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 251-252.

⁴²⁰ Id. ib. p. 264.

⁴²¹ Id. ib. p. 270; Cf. DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 139.

⁴²² RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 265; Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 19.

⁴²³ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 271-272; 280.

“justificado” e “fundamentado”. O problema com a “fundamentação” é o de se pressupor que determinado vocabulário é mais do que apenas um outro jogo de palavras.

A hermenêutica, portanto, não é mais um “método” para o conhecimento, mas a disposição para receber e testar inovações. Em outras palavras, é o modelo de investigação pragmática: concordância não-forçada e discordância tolerante⁴²⁴.

3.3 “Redescrição metafórica” (edificação)

Apesar do livro “A filosofia e o espelho da natureza”, de Richard Rorty, ter nomeado “*edificação*” à construção de novos vocabulários, essa terminologia parece ter sido abandonada *ab initio* pelo filósofo. Talvez por sua constante conversação com Donald Davidson – considerando que este prefere falar em “*metáfora*”⁴²⁵ quando se refere ao que Rorty chamou naquele livro de edificação –, o termo *redescrição* apareceu não só na obra do final da década de 1970 como nas seguintes, com destaque para a expressão “*redescrição metafórica*”⁴²⁶ em “Contingência, Ironia e Solidariedade”. Daí porque no presente trabalho “redescrição”, “redescrição metafórica” e “edificação” são tratadas como sinônimos.

De forma simples, redescrever é a assunção de que não há nada como uma “melhor explicação” de qualquer coisa. Há apenas uma explicação (descrição) que segue melhor determinado propósito. Não havendo “terreno neutro”, as tensões surgidas entre os diversos vocabulários que competem são contornadas com o recurso a redescrições que possibilitem convivência mútua e cooperação, ao invés de autodestruição⁴²⁷.

Redescrição, estratégia básica de Rorty, é empregada para demonstrar como problemas filosóficos-chave podem ser reputados dispensáveis tão logo o vocabulário no qual foram propostos seja substituído⁴²⁸. Diz Rorty:

⁴²⁴ Id. ib. p. 63; RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 276.

⁴²⁵ Cf. o artigo “What Metaphors Mean” em DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. pp. 244-263; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 170-172; 219-231.

⁴²⁶ O termo “redescrição metafórica” é tomado de Mary Hesse e originalmente faz remissão às revoluções científicas, embora na obra de Rorty ganhe muito mais espaço, referindo-se de forma geral às mudanças de vocabulário. Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 46.

⁴²⁷ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 85; 136.

⁴²⁸ Cf. CALDER, Gideon. **Rorty e a redescrição**. São Paulo: UNESP, 2006. p. 07.

Meu primeiro impulso, ao ser informado de um quebra-cabeça filosófico, é tentar dissolvê-lo em vez de resolvê-lo: eu tipicamente questiono os termos nos quais o problema é apresentado e tento sugerir um novo conjunto de termos, nos quais o suposto quebra-cabeça é insustentável.⁴²⁹

Gideon Calder apresenta duas razões principais para colocar a redescrição no centro da obra de Rorty. “Em primeiro lugar, sua própria obra é uma redescrição da natureza e do objetivo do pensamento filosófico e da investigação em geral.”⁴³⁰ A idéia de que a filosofia poderia fornecer o quadro permanente no qual todos os problemas deveriam ser colocados e as soluções apresentadas remete a uma outra, segundo a qual a teoria seria capaz de desvelar as “essências”, distinguir “aparência” de Realidade. Para Rorty, a distinção “aparência/Realidade”, como produto de um determinado vocabulário, levou a filosofia a uma série de problemas insolúveis, razão pela qual deve ser abandonada. A atribuição de Racionalidade ao ser humano – entendida como faculdade orientada para o contato com o mundo “em si”, “o Real” independente dos termos no qual é expresso nos jogos de linguagem – poderia ser substituída pela distinção entre descrições mais e menos úteis para certos propósitos específicos. “Assim [continua Calder], temos o segundo aspecto importante da redescrição. A alternativa de Rorty para a filosofia, tal como é concebida tradicionalmente, é colocar a atual redescrição de nossas circunstâncias e perspectivas no lugar do desvelar gradual de sua natureza ‘real’.”⁴³¹ *Ao invés de pensar a investigação como a montagem de um quebra-cabeça existente desde tempos imemoriáveis, Rorty vê nela a possibilidade de modificação do espaço lógico através da apresentação de novas descrições dos seres humanos, dos acontecimentos e da vida social.* O progresso intelectual é tomado, então, como capacidade de realizar mais e mais propósitos que se pensa dever ser realizados (diferentemente do progresso moral, que seria resultado da cada vez maior identificação com outras pessoas, a capacidade de conviver com elas sem tomar as diferenças como algo importante quando da atribuição dos direitos e benesses sociais básicas).

Redescrição, portanto, não é “mudança de essências”, mas de descrições⁴³². Como proposta pelo filósofo americano, não se trata de dizer que “a Verdade incondicional” nunca

⁴²⁹ RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 49-73. p. 68.

⁴³⁰ Cf. CALDER, Gideon. Op. cit. p. 07.

⁴³¹ Id. ib. p. 09

⁴³² RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 280-281.

existiu, mas tão somente que a idéia não é mais necessária para os propósitos atuais. A questão a ser resolvida, assim, não é epistemológica, mas terapêutica, ou seja, saber que “a verdade incondicional” existe como uma idéia tão válida quanto qualquer outra, mas mesmo assim, estando ciente da sua inutilidade, não cair na tentação de jogar-se nos seus braços. No dizer de Giovanni Queiroz, “a tarefa da re-descrição assemelha-se ao processo terapêutico de superar um trauma, um recalque, uma mania. No processo terapêutico não aprendemos a nos livrar de ‘fantasmas’, mas aprendemos a lidar com estes.”⁴³³

O século XIX tornou-se emblemático por inaugurar a possibilidade de se jogar com várias descrições de um mesmo evento sem se preocupar com qual seria a Verdadeira. Redescrevendo a história intelectual daquele período, Rorty procura mostrar como ocorreu tal mudança:

O que se vislumbrou no fim do século XVIII foi que qualquer coisa podia ser levada a parecer boa ou má, importante ou sem importância, útil ou inútil, ao ser redescrita. O que Hegel descreveu como o processo pelo qual o espírito se conscientizava gradativamente da sua natureza intrínseca é mais bem descrito como o processo de as práticas lingüísticas européias mudarem em ritmo cada vez mais rápido. O fenômeno descrito por Hegel consiste em um número maior de pessoas oferecendo descrições mais radicais de mais coisas do que nunca, de jovens passando por meia dúzia de mudanças de *Gestalten* espirituais antes de chegarem à idade adulta. O que os românticos expressaram como a afirmação de que a imaginação é a faculdade humana central – e não a razão – foi o reconhecimento de que talento para falar de maneira diferente, e não para bem argumentar, era o principal instrumento de mudança cultural. O que os utópicos da política intuíram, desde a Revolução Francesa, não foi que uma natureza humana duradoura, com caráter de substrato, teria sido eliminada ou reprimida por instituições sociais “antinaturais” ou “irracionais”, mas que o progresso de mudança das linguagens e de outras práticas sociais podem [sic] produzir seres humanos de um tipo que nunca existiu antes.⁴³⁴

Nesse momento da história, começou a ganhar corpo a concepção de que linguagens são produtos sociais, são feitas (não “descobertas”), assim como a verdade é uma propriedade da linguagem (não do “mundo”).

A grande vantagem de se conceber tradição como resultado de consensos pretéritos, convenções lingüísticas arquitetadas pelos antepassados, é que a mudança social passa a ser não mais do que construção de novos consensos em face de utopias impensadas anteriormente, sendo desnecessário se preocupar com admoestações advindas da violação de leis não-humanas universais e ahistóricas. Não existe um “método” (um regra pretérita) para a

⁴³³ QUEIROZ, Giovanni da Silva de. Algumas questões epistemológicas da pesquisa em direitos humanos. In: TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: UFPB /Editora Universitária, 2005. pp. 217-230. p. 229.

⁴³⁴ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 31-32.

redescrição, apenas imaginação⁴³⁵. A maleabilidade da linguagem torna possível destrinchar e reconstruir qualquer coisa, desde que seja desejável e tenha poder suficiente de convencimento para angariar adeptos.

*Edificação (redescrição) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer ligações entre linguagens já existentes. É o que ocorre quando se conecta períodos históricos, disciplinas consideradas incomensuráveis entre si ou mesmo a cultura particular de um povo com outras consideradas exóticas. Mas pode igualmente fugir da atividade hermenêutica quando tenta reinterpretar o ambiente familiar nos termos das novas criações, linguagens utópicas e criativas.*⁴³⁶

Na perspectiva aventada, verdade só é oposta à edificação se for tomada como “refletir os fatos com exatidão”, mas não o é se compreendida como consenso discursivo contingente e provisório (metáforas mortas)⁴³⁷. Crenças verdadeiras são, assim, apenas as melhores formas conhecidas de ação para atingir certos objetivos, mas justamente pela contingência das aspirações só têm utilidade etnocêntrica – muito embora uma cultura cosmopolita queira construir acordos que permitam aspirações cada vez mais globais. “Do ponto de vista pragmático, a única razão de ter crenças em primeiro lugar é realizar desejos.”⁴³⁸

A recusa pragmática à Verdade objetiva não tem nada a ver com as habituais acusações de “inconsistência” ou “impossibilidade” do projeto. Pragmáticos pensam na busca por objetividade como tão real quanto qualquer outra. Rorty toma de Sartre sua melhor crítica à Verdade quando afirma que o desejo de “conhecimento objetivo” do mundo é uma tentativa dos seres humanos de não assumirem a responsabilidade por sua própria construção⁴³⁹. Supor que é possível um “conhecimento objetivo” da natureza, da história ou de qualquer outra coisa é auto-ilusório porque parte da convicção de que sabendo descrever a si mesmo dentro de um

⁴³⁵ Id. ib. p. 227.

⁴³⁶ “A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na actividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na actividade ‘poética’ de projectar esses novos objectivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica [gadameriana]: a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas invenções. Em qualquer dos dois casos, a actividade é (apesar da relação etimológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva – pelo menos se ‘construtiva’ significar o tipo de cooperação na realização de programas de investigação que ocorre no discurso normal. Por que o discurso edificante é *suposto* ser anormal, arranca-nos para fora do nosso velho eu pelo poder da estranheza, para nos ajudar a tornar novos seres.” RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 279.

⁴³⁷ Id. ib. pp. 279-280; Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 253.

⁴³⁸ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 153.

⁴³⁹ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 280.

discurso normal, será possível saber o que fazer consigo mesmo em seguida. Esse tipo de assunção é precisamente aquela apta a barrar a redescrição⁴⁴⁰.

Somente o pensamento de que qualquer coisa como a “Verdade incondicional” será um dia acessível torna plausíveis considerações filosóficas sobre, por exemplo, o tópico “conhecimento e poder”. Não há nada de interessante para se discutir sobre isso, a não ser questões políticas ou sociológicas (do tipo “O poder nessa sociedade é distribuído democraticamente?”; “Como funcionam os meios de comunicação?”; “E as eleições?”). Conhecimento, na leitura pragmática, é e sempre foi uma questão de poder, pois tanto é ferramenta para lidar melhor com o meio⁴⁴¹ quanto só é possível onde estão estabelecidas práticas sociais de justificação. Não há como escapar. O erro é tomar asserções que sintetizam práticas (tal qual “Nesse lugar a palavra do Rei Filósofo é a última e deve ser acatada”) como constringendo-as⁴⁴².

As coisas se processam da mesma forma aonde há desentendimentos morais. Abdicando do recurso a “Leis morais universais”, as disputas são e sempre foram resolvidas através da força (nas democracias através da força do convencimento; nas ditaduras por meio da “bala”). Apelar para tais “Leis” é o mesmo que querer gozar de um poder maior capaz de soçobrar todas as estruturas; um poder diferente da esperança de união de mais e mais pessoas em torno de utopias consideradas justas⁴⁴³.

De acordo com os termos expostos, e não há como compreender a afirmação que segue fora deles e mesmo assim atribuí-la à filosofia americana, o pragmatismo é utópico, não revolucionário. É dizer, pragmáticos renunciam às “revoluções totais” que apelam para libertação da “natureza humana” em nome de revoluções parciais (reformas) que busquem resolver problemas⁴⁴⁴. Por essa razão, o progresso, sob certo ponto de vista, é percebido como

⁴⁴⁰ Se a disposição por construir o devir for conduzida a bom termo, é possível que a disposição para inventar autoridades não humanas criadas por humanos para ratificar seus projetos venha um dia a chegar ao seu fim. Essa é uma esperança que a redescrição nutre ao tomar o conhecimento nos termos expostos pelo behaviorismo epistemológico: gradual crescimento da autoconfiança. Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 180; RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: ____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaios pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 75-103. p. 84.

⁴⁴¹ Essa noção de conhecimento enquanto poder – ferramenta para lidar com a realidade – é uma que o pragmatismo compartilha com o positivismo, embora discorde deste quando afirma que a eficácia do conhecimento deriva da “correspondência com a Realidade”. Cf. RORTY, Richard. **Conseqüências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. pp. 15-17.

⁴⁴² RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 43.

⁴⁴³ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 258.

⁴⁴⁴ “Em vez de conseguir se manter em contato com um dos dois [“profundidade infinita” e “poder infinito”], os pensadores pós-metafísicos querem apenas fazer finitas e pequenas mudanças. Eles são reformadores graduais em vez de revolucionários intelectuais. Em vez de dizerem que suas idéias refletem algo grandioso e derivado de alguma coisa profunda, eles colocam adiante suas idéias como sugestões que poderiam ser do uso de certos

fruto de redescrições metafóricas, novas e melhores formas de se falar das pessoas que as livrem de grilhões e pobreza, por exemplo. Todas são projetos humanos de ponta a ponta⁴⁴⁵.

Nesse momento é importante diferenciar a metáfora das outras duas formas pelas quais novas crenças podem ser adicionadas às antigas. *Percepção* é a primeira delas e se apresenta quando se acrescenta certa crença à rede de crenças anterior. Ocorre, por exemplo, se se acredita que o ornitorrinco é um animal extinto, mas, ao se ver um espécime vivo, faz-se necessário rever a crença anterior e a intenção de levar um animal empalhado para o zoológico da cidade. *Inferência*, segunda forma, verifica-se quando o conjunto anterior de crenças força a acreditar em algo que não se acreditava antes. Um caso seria o da pessoa que pauta sua vida em estatísticas probabilísticas e, tendo em conta dados sobre acidentes automobilísticos, é levado a concluir que viajar de avião é mais seguro. Percepção e inferência mantêm inalterada a linguagem e o espaço lógico, ou seja, o quadro de possibilidades de mudança.

De outro lado, ter a *metáfora* como uma terceira fonte de crenças é romper com a linguagem, com o espaço lógico e com as possibilidades de mudança afirmando a infinitude de todos eles. Voltando o olhar para o plano coletivo, o pragmatismo vê nas metáforas a intenção de que as identidades sociais estejam em torno da abertura ao novo⁴⁴⁶. Em outras palavras, pragmáticos pensam que se há liberdade, acredita-se na historicidade do vocabulário corrente e há curiosidade para com outros vocabulários, a verdade cuida de si mesma. Será o resultado de encontros livres e fortuitos⁴⁴⁷.

Essas são virtudes exaltadas em sociedades democráticas. Fica mais fácil agora compreender que a crítica pragmática à tradição filosófica diz respeito não a seu “*metodismo cientificista*”, mas à sua utilidade para sociedades democráticas e para as reformas sociais. Em tais sociedades, a melhor maneira de realizar mudanças e manter viva a esperança social têm sido imaginar futuros em termos que o passados jamais ousou⁴⁴⁸.

propósitos particulares.” RORTY, Richard; VATTIMO, Giovanni. **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 83. Cf. id. ib. pp. 262-263; 404; 409-410.

⁴⁴⁵ “Considero denominador comum, entre o secularismo e o romantismo, a alegação de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas. [...] Considero que Protágoras sugeriu que os seres humanos só contam consigo mesmos.” RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 85-100. pp. 86-87.

⁴⁴⁶ Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 26-27; 33.

⁴⁴⁷ Cf. o artigo “A prioridade da democracia para a filosofia” em RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 235-261.

⁴⁴⁸ Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 34; 266.

Como o lançar-se num empreendimento novo é atividade desprovida de “argumentos” (ou seja, encantar-se por uma metáfora é dispor-se a recriar o espaço lógico, não sendo possível enquadrá-la nos pilares argumentativos do antigo), então é importante manter sempre aberto o canal para críticas⁴⁴⁹. O único “método” que se dispõe para tanto é a disputa entre um vocabulário arraigado que se tornou obsoleto e incômodo e um novo, parcialmente formado, que promete vagamente coisas melhores.

Esse último “método” é idêntico ao “método” da política utópica ou da ciência revolucionária (em contraste com a política parlamentar ou a ciência normal). O método consiste em descrever uma porção de coisas de maneiras novas, até criar um padrão de conduta lingüística que tente a geração em ascensão a adotá-la, com isso fazendo-a buscar novas formas apropriadas de comportamento não lingüístico – por exemplo, a adoção de um novo equipamento ou de novas instituições sociais. Esse tipo de filosofia não trabalha passo a passo, analisando um conceito após outro ou verificando hipótese após hipótese. Ela funciona, antes, de forma holística e pragmática. Diz coisas como “tente pensar nisso desta maneira”, ou, mais especificamente, “tente ignorar as questões tradicionais visivelmente fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes”. Ela não finge dispor de um candidato melhor para fazer as mesmas velhas coisas que fazíamos quando falávamos da maneira antiga. Em vez disso, sugere que talvez convenha pararmos de fazer aquelas coisas e fazer outras, mas não defende essa sugestão com base em critérios antecedentes comuns ao velho e ao novo jogo de linguagem. Isso porque, na medida em que a nova linguagem for realmente nova, tais critérios [“argumentos”] não existirão.⁴⁵⁰

Entretanto, não quer dizer que a transição entre vocabulários seja arbitrária. Rorty concorda com Habermas que os paradigmas filosóficos não formam uma seqüência arbitrária, mas dialética. Isso porque pensa, como Davidson, que o uso de “incomensurável” por Kuhn para descrever a diferença entre o discurso pré e o pós-revolucionário foi infeliz⁴⁵¹. Como está dito na seção 2.2 do capítulo anterior, a passagem do kantismo ao pragmatismo faz-se quando a preocupação passa a ser não somente com as crenças existentes, mas com a possibilidade de surgimento de novas crenças (atribuída aos desejos). A transição de paradigmas (ou linguagens) não é arbitrária, na leitura aqui proposta, porque o pragmatismo trabalha ou incentivando o surgimento de novos desejos e oferecendo redescrições do mundo de forma a torná-los aceitáveis e coerentes com o resto da linguagem, ou tomando utopias (desejos) já em circulação a fim de realizar apenas o segundo desses trabalhos: torná-las atraentes e harmonizáveis.

⁴⁴⁹ Id. ib. p. 250.

⁴⁵⁰ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 34-35.

⁴⁵¹ Cf. DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001. p. 190; RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. pp. 213-214.

Progresso moral e intelectual são o que se tem quando do crescimento do poder de imaginação. É esta a responsável pela evolução cultural, entendida como alcançar mais paz e prosperidade por meio de mudanças que fazem o futuro mais rico do que o passado. Também é a fonte comum tanto de novas descrições do universo como de organizações sociais possíveis; o elo entre Cristo, Newton, Freud e Marx⁴⁵². O progresso filosófico, a seu turno, é a habilidade de “retecendo nossas redes de crenças e desejos de um modo que nos torna melhores para obter o que queremos.”⁴⁵³

Emancipação política, como importante face do progresso político, nem sempre demanda o uso metafórico da linguagem; às vezes só argumentação é suficiente (por exemplo, nos casos em que formalmente existam direitos, mas não cumpridos). Em outros, aquele grupo de pessoas que se sente oprimido, quando a argumentação não serviu e a luta é pacífica, pode criar outro vocabulário para descrevê-lo como pensam que deva ser (Marx, por exemplo, substituiu a descrição malthusiana dos trabalhadores ingleses como gastadores devassos pela de pessoas sofridas e exploradas). Tal redescritção exige experimentação corajosa e imaginativa, mas se for bem sucedida – ou seja, amplamente aceita – pode tornar aceitável algo antes qualificado como “loucura”. Há alguns anos, por exemplo, falar em casamento homossexual soava como absurdo, loucura completa. Hoje o movimento internacional que congrega tais pessoas conseguiu “autoridade semântica” sobre si, isto é, criou um vocabulário próprio que as descreve como pessoas iguais a quaisquer outras, lutando para serem felizes do modo que escolheram. Criar um auto-respeito interno ao grupo e sugerir à sociedade outra forma de tratá-lo diferente da que vem ocorrendo pode ser um caminho bastante eficaz para o reconhecimento social. O pragmatismo pode contribuir porque ao abandonar o conhecimento como representação fala em crenças como servindo a propósitos específicos⁴⁵⁴.

Quando da discussão sobre a complexidade das sociedades humanas, realizada no primeiro capítulo, restou dito que um dos fatores importantes para tanto é que a autonomia dos indivíduos retroalimenta as possibilidades de interação do grupo. Nas sociedades democráticas essa característica é sobrelevada, de forma que o que se tem chamando de progresso veio a ser a coincidência incidental entre obsessão privada (desejo de autocriação) e necessidade pública⁴⁵⁵. Daí o pragmatismo – objetivando fornecer uma descrição dessa

⁴⁵² RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 87.

⁴⁵³ RORTY, Richard. Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaios pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 105-125. pp. 111-112.

⁴⁵⁴ Cf. o artigo “Feminismo e Pragmatismo” em RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. pp. 245-281.

⁴⁵⁵ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 80.

característica democrática como algo desejável – pensar na imaginação, e não na Razão, como a faculdade humana potencializadora do progresso. A razão, para esse movimento filosófico, é sinônimo de maior disposição para considerar sugestões imaginativas, não restando nenhum espaço à “natureza humana”, pois humanos estão ao longo da história sempre recriando a si mesmos⁴⁵⁶. Fantasia e talento, ao contrário de dons de nascença, passam a designar dois destinos das metáforas: respectivamente, as que não se popularizaram e as que se tornaram públicas⁴⁵⁷.

Quanto ao que pode ser o embrião de uma historiografia pragmática baseada na redescrição, importante instrumento para seu desenvolvimento, a história é percebida muito mais como um instrumento que possibilita redescrições novas e melhores de tudo. Compreender corretamente os fatos, tal qual a viagem freudiana de autoconhecimento, é, então, mera propedêutica para encontrar maneira melhores de lidar com mundo e consigo mesmo. Do ponto de vista educativo, isso implica dizer que o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse da Verdade sobre elas⁴⁵⁸.

Nesse mote, ensinar as transformações do passado cumpre a função de estimular as do futuro; é dizer: o passado foi construído tanto quanto o futuro precisa ser. Quanto mais se sabe sobre ele, sobre as saídas particulares para problemas particulares, mas sugestões se tem para redescrever o futuro⁴⁵⁹.

A relevância social e política desse movimento filosófico anti-autoritário está presente no propósito de fazer as pessoas pararem de pensar em autoridades não-humanas para além do acordo livre entre humanos⁴⁶⁰. No entanto, freqüentemente quando afirmam essa pretensão, seus defensores pragmáticos são taxados como querendo pôr fim à filosofia. Simplesmente não é verdade. Tal acusação só ocorre aos que pensam que o fim do “Espelho da Natureza”, do “ponto de vista fixo”, é o fim de toda filosofia, e não o encapsulamento de certos problemas em seu período histórico⁴⁶¹. Esse é também um dos motivos de discordância entre Rorty e Habermas. Habermas pensa que negar a razão iluminista, mesmo em sua feição comunicativa, é entregar a humanidade à barbárie. Rorty retruca afirmando que a única forma de cenários desastrosos se confirmarem é através da escassez de alimento, das polícias

⁴⁵⁶ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 26.

⁴⁵⁷ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 79.

⁴⁵⁸ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 279.

⁴⁵⁹ RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 49-73. p. 63; RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 214.

⁴⁶⁰ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 238-239.

⁴⁶¹ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 303.

secretas e das ditaduras políticas⁴⁶². Para o filósofo americano, a maior preocupação moral dos filósofos deve ser manter a conversação, ao invés de manter os problemas da filosofia moderna dentro dela⁴⁶³.

3.4 Razão em perspectiva pragmática: suas diversas acepções

Num artigo bastante instigante chamado “Racionalidade e Diferença Cultural em uma Perspectiva Pragmática”⁴⁶⁴, Rorty apresenta três noções de racionalidade. Na primeira delas, razão significa “habilidade para enfrentar o meio ambiente”, ajustando-se aos seus estímulos; esta é eticamente neutra. Na segunda, razão é “um ingrediente extra que seres humanos têm que falta aos brutos”; remete às concepções gregas e iluministas. Por fim, razão é “sinônimo de tolerância – a habilidade de não ficar demasiado desconcertado diante do que é diferente de si, a capacidade de não responder agressivamente a essas diferenças.”⁴⁶⁵

A segunda dessas noções apresenta-se na Modernidade através da “mente” como “apreensão dos universais”. Ter uma “essência vítrea” (capacidade de “espelhar a natureza”) permitiria aos seres humanos pensar na existência da “natureza da Razão” como fuga aos meros estados particulares das coisas. Sugerir a inexistência de “universais” significaria depor contra o distintivamente humano. Identificar a “mente” com o cérebro seria o mesmo que dizer que os seres humanos produzem teoremas e sinfonias como o coração bombeia sangue. Os filósofos profissionais – aqueles que procuram o “ponto fixo” ao qual possam se agarrar ao mesmo tempo em que enlaçam toda a cultura ao seu redor – evitam essa imagem crua por dizerem ter uma menos crua produzida no século dezessete⁴⁶⁶.

Pragmáticos rortyanos, por sua vez, pensam que racionalidade pode ser, dentre outras coisas, adaptação à vivência de certa comunidade⁴⁶⁷. Seguindo o behaviorismo epistemológico, falam nas condutas ditas “racionais” como adequação às regras de um jogo de linguagem, aos hábitos dos membros de certas culturas. Compreendendo-a como correlata ao discurso normal, racionalidade “é simplesmente mais um contexto de ação, no qual uma

⁴⁶² Id. ib. p. 303; RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 101; RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 400.

⁴⁶³ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 304.

⁴⁶⁴ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 77-99.

⁴⁶⁵ Id. ib. pp. 77-78.

⁴⁶⁶ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 40-45.

⁴⁶⁷ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 266; RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 150.

certeza comportamental se evidencia.”⁴⁶⁸; manifesta-se através da coerção comum que incide sobre qualquer discurso⁴⁶⁹. Nesses termos, mudanças racionais, em oposição às impostas, são mais fácil e utilmente descritíveis como aquelas nas quais se é capaz de dar avaliação retrospectiva das próprias transformações⁴⁷⁰. Comportamentos irracionais, num dos usos que pragmáticos poderiam conferir à expressão, são aqueles tão fortemente desaprovados por determinada comunidade que a dispõem a usar da força para combatê-los⁴⁷¹.

Tratando a racionalidade dessa forma mais antropológica do que filosófica, o pragmatismo não tem nenhuma pretensão de estar mostrando a “Verdadeira natureza” da “Razão”. Seus motivos de insurgência, como sempre, são bem mais práticos do que teóricos. Ocorre que a filosofia profissionalizada tornou-se inútil para a deliberação social. Como aduz Rorty, “o que conta como um problema real em, por exemplo, jurisprudência é uma questão sobre a qual a sociedade como um todo tem opiniões. Mas a sociedade não tem nenhuma opinião sobre o que conta como um problema filosófico.”⁴⁷²

Especificamente no que toca à racionalidade, as questões filosóficas não têm nenhuma utilidade para além do seu próprio vocabulário. Isto é, a interrogação realmente profícua não é se determinadas crenças que reivindicam fazer parte do repertório social correspondem ou não à “Razão universal”, e sim se elas podem se tornar coerentes com um número suficiente de crenças e desejos contingentes⁴⁷³. Nada do que for dito sobre a “Razão”, por exemplo, ajudará brasileiros a compreender a cultura chinesa e a aceitar membros desta, ao passo que estar aberto para ouvir e tentar compreender os hábitos peculiares de outras pessoas é sim um bom exercício de convivência.

Por esse motivo, Rorty substitui o conceito epistêmico de razão (“representação exata da Realidade”) pelo ideal puramente moral da *solidariedade*. Segundo ele, educação é muito mais importante do que “argumentação” (isto é, recorrer a princípios da “Razão universal”) quando se quer formar pessoas mais sensíveis e abertas; a diferença está em agir

⁴⁶⁸ RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. p. 216.

⁴⁶⁹ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 134; RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 225.

⁴⁷⁰ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 283.

⁴⁷¹ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 16.

⁴⁷² RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 49-73. p. 70. O tradutor possivelmente optou por atribuir ao termo inglês “jurisprudence” o significado de “jurisprudência.” Na linguagem técnico-jurídica, entretanto, a melhor tradução para o termo é “ciência do direito”.

⁴⁷³ RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty**: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117. p. 110.

com o pressuposto de que as pessoas aceitarão seus “argumentos” e saber que elas podem não fazer isso, mas mantendo a esperança de modificá-las para que um dia possam⁴⁷⁴.

A questão sobre se verdade e racionalidade possuem uma “natureza intrínseca”, quanto a qual se possa ter uma teoria positiva, remete, então, a que tipo de relações se quer travar com outros seres humanos: com base na *objetividade* ou na *solidariedade*⁴⁷⁵. Se o referencial for a obtenção de acordos mutuamente vantajosos, a única racionalidade necessária aos assuntos sociais é aquela capaz de dizer coisas do tipo “suas próprias crenças centrais, as que são centrais para sua identidade moral, indicam que você deveria concordar com nossa proposta”⁴⁷⁶ – ao contrário de uma outra que argumentaria: “Se você se comunica através de uma linguagem, embora ela seja diferente da nossa, então compartilha de obrigações intrínsecas que precisam ser respeitadas, por isso deve concordar conosco”.

Retomando a conclusão da seção anterior, para a racionalidade em perspectiva ética (como tolerância), a obrigação racional exaure-se no levar em conta as dúvidas e objeções de outras pessoas em relação às crenças da comunidade na qual se vive⁴⁷⁷ e na habilidade de atingir objetivos através da persuasão, não da força. “Assim [afirma Rorty], a noção de racionalidade que ainda acho útil não tem muito a ver com verdade. Tem mais a ver com noções como curiosidade, persuasão e tolerância.”⁴⁷⁸

3.5 Ciência: discurso da previsão e do controle

Tão logo o ocidente moderno pôde encontrar um caminho secular para si por meio de problemas em torno do “status cognitivo” e da “objetividade”, o cientista tomou o lugar do padre como centro da cultura. Daí em diante, caberia àquele deslindar a Verdade por detrás das “aparências”⁴⁷⁹. Não tardou à filosofia – que sempre se organizou na busca por um relato que unisse tudo, e dada a derrocada da metafísica idealista ter deixado o caminho livre para o

⁴⁷⁴ RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 147-149.

⁴⁷⁵ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 41.

⁴⁷⁶ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 116.

⁴⁷⁷ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 149.

⁴⁷⁸ RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 85-100. p. 100.

⁴⁷⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 55.

materialismo como único capaz de fornecer tal relato – concluir, seguindo os positivistas, que a ciência natural era tudo de que precisava⁴⁸⁰.

O grande problema com esse projeto, como frisou com muita sagacidade Rubem Alves, é que a ciência virou um mito na exata medida em que “induz o comportamento e inibe o pensamento.”⁴⁸¹ Passou-se a delegar à ciência a função de “desvelar a Realidade”, sem se incomodar com os poderes conferidos a seus cultores, pois, afinal, a eles era dado conhecer a “Realidade intrínseca” contra a qual não cabe argumentar, tão só acatar.

Tal delegação de poderes e funções contrasta com a concepção atual, que vem gradualmente ganhando força, segundo a qual não há descontinuidade entre senso comum e ciência. Novamente com Rubem Alves, o “senso comum e a ciência são expressões da mesma necessidade básica, a necessidade de compreender o mundo, a fim de viver melhor e sobreviver.”⁴⁸²

Maturana e Varela, desenvolvendo tal redescrção, acreditam que o procedimento seguido pela ciência não é estranho aos praticados no cotidiano pelos não-cientistas. Diferenciam-se apenas porque os cientistas tentam ser consistentes e precisos, bem como documentar todas as etapas do procedimento seguido de forma a criar uma tradição. A explicação científica, segundo os biólogos chilenos, seria composta de quatro condições simples, porém básicas: 1) descrição do fenômeno nos termos aceitos por uma comunidade; 2) proposição de um sistema conceitual capaz de explicá-lo em termos aceitáveis pela comunidade (hipótese); 3) dedução, a partir da hipótese, de outros fenômenos para além dos explicitamente considerados na proposição, acompanhada das descrições de suas condições de observação na comunidade científica específica; 4) observação desses outros fenômenos a partir da hipótese⁴⁸³.

Para o pragmatismo, a *investigação científica caracteriza-se pela tentativa de encontrar uma visão unificada e coerente do mundo, capaz de facilitar a predição de eventos e, dessa forma, a realização dos projetos humanos*⁴⁸⁴. Abdicando de uma doutrina do

⁴⁸⁰ RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: ____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaios pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 75-103. p. 88

⁴⁸¹ ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução às regras do jogo. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 10.

⁴⁸² Id. ib. p. 21. Mais à frente Rubem Alves afirma ser a ciência “uma função da vida. Justifica-se apenas como órgão adequado à nossa sobrevivência. Uma ciência que se divorcia da vida perdeu sua legitimação.” Id. ib. p. 40. Concordando com tudo o mais, sob uma perspectiva pragmática seria melhor falar em “*utilidade*” no lugar de “*legitimação*”, vez que esta em geral costuma ser, nos discursos filosóficos, a representação da vontade de uma entidade mítica: o “povo”.

⁴⁸³ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2005. pp. 34-35.

⁴⁸⁴ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 149.

“conhecimento por familiaridade” responsável por prover “fundamentos”, e não meramente justificção, a ciência pode ser pragmaticamente dita racional porque é uma atividade auto-reguladora – funcionando sobre o pano de fundo de uma tradição – que pode questionar qualquer pretensão, mas não todas ao mesmo tempo⁴⁸⁵.

Mas o racional está em disputa na ciência e têm dois lados: 1) de um, identifica-se com ser “metódico”, ou seja, ter critérios para o sucesso estipulados antecipadamente; 2) de outro, faz referência a um conjunto de virtudes morais cultivadas pelos cientistas, mormente abertura e curiosidade⁴⁸⁶. O pragmatismo critica o “método” por acreditar que o progresso da inovação científica é, por vezes, resultado de redescrições metáforas, as quais não são comensuráveis e sim frutos da imaginação. A impressão de que a ciência progride metodicamente, sempre respeitando um caminho pré-estabelecido, só é comum, entende Rubem Alves, porque o que aparece para as pessoas em geral são apenas os resultados do processo de criação, não o processo mesmo⁴⁸⁷.

No segundo sentido, a ciência também é racional, mas além disso é relevante para a política, pois suas instituições fomentam a cooperação social e a concordância não-forçada. Essa é uma questão mais de procedimento do que de resultado, ou seja, refere-se ao seu modelo de deliberação política – um modelo de honestidade, tolerância e confiança que pode estar igualmente presente em grupos de carpinteiros e em departamentos de astrofísica. Sendo assim, chegar a conhecer algo cientificamente é muito mais uma questão de capacidade de alcançar concordância antes através da persuasão do que pela força, ao invés de relacionar sujeito e objeto⁴⁸⁸.

Aceitando-se a concepção pragmática, não restam mais embargos à compreensão da ciência como modelo de solidariedade humana – nem mais nem menos “Racional”. Primeiramente porque é um modelo de concordância. Depois, porque suas investigações, desde que estejam preocupadas em ser mais úteis e não rigorosamente “científicas”, sempre sugerem caminhos para o resto da cultura⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 146.

⁴⁸⁶ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 57-58; 87; 94; 96-97.

⁴⁸⁷ ALVES, Rubem. Op. cit. p. 153.

⁴⁸⁸ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 123; RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 75-103. p. 96.

⁴⁸⁹ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 61; RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 72.

Na ausência de um “método” distintivo capaz de prover “teorias” autônomas, a filosofia da ciência pós-positiva encontra seu caminho e utilidade no estudo das práticas sociais das comunidades científicas, pois pensa ser essa a única forma de distinguir o que é ciência do que não é⁴⁹⁰.

Dentre essas práticas, a mais proeminente é a construção de modelos de ordem capazes de *prever* e *controlar* o que irá acontecer⁴⁹¹. É isso que significa testar teorias científicas: cotejar o que previram com o que efetivamente aconteceu. Uma vez que tenha funcionado, diz-se que é verdadeira, pois cumpriu sua função⁴⁹². Pela mesma razão, a incapacidade da ciência de compreender algo novo não é motivo para se dizer, de antemão, que a tal coisa está além do alcance da ciência e, portanto, deve ser explicada pela filosofia em algum quadro ontológico. A filosofia não pode explicar o que a ciência não consegue⁴⁹³.

No entanto, afirmar apenas a convicção pragmática segundo a qual “o que funciona é verdade” não abarca todo o necessário para compreender o tópico. A renúncia ao contato com a “Realidade intrínseca” deixa os cientistas sem um “ponto fixo” ao qual possam se agarrar, levando-os a trabalhar como membros de uma determinada comunidade que compartilha certas descrições básicas. Thomas Kuhn chama de *paradigma* tanto a “constelação de crenças valores, técnicas, etc., partilhadas pelos membros da comunidade” como “as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal”⁴⁹⁴. Assim, a verdade em ciência pode ser sem nenhum prejuízo descrita como fruto da perspectiva adotada, não do contato com a “Realidade”⁴⁹⁵. É essa perspectiva que dirá o que conta como objetivos da pesquisa e, conseqüentemente, como uma teoria bem sucedida⁴⁹⁶.

Alguns dos resultados da descrição pragmática e kuhniana da ciência é a perda do “espaço comum” (a Realidade) ao qual se obediência constante e a conseqüente estratificação

⁴⁹⁰ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 97-98; RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 226.

⁴⁹¹ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 70; ALVES, Rubem. Op. cit. p. 29.

⁴⁹² “O que funciona é verdadeiro”. ALVES, Rubem. Op. cit. p. 49.

⁴⁹³ Cf. RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 102-103; 293

⁴⁹⁴ KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 220.

⁴⁹⁵ ALVES, Rubem. Op. cit. p. 165.

⁴⁹⁶ Verdade, na medida em que compreendida como regras prevalentes em determinado contexto social, e não como contato com a “Realidade”, está sempre ligada a relações de poder. Só Descartes, acreditando haver um “plano neutro”, pôde pensar na verdade como “representação”, e não relações sociais. Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 234.

dos pontos de vista em “escolas” ou comunidade de pesquisa. A visão mecanizada da natureza⁴⁹⁷ daí resultante reivindica que distinções como ciência e moral, ciência e religião e ciência e política, se ainda quiserem manter-se, devem estar lastradas tão somente por disparidades históricas e sociológicas, ao invés de epistemológicas ou metodológicas. Rorty é dos que acredita que tais separações devem ser mantidas, pois cada qual persegue a objetivos e possui valores próprios⁴⁹⁸.

Dentre as distinções que tomam como parte a ciência, Rorty entende que aquela que se estabelece com a arte é a mais profícua. Não à toa, concorda com o pai do niilismo ao aduzir que “Platão imaginou uma educação centrada na ciência, enquanto Nietzsche imaginou uma cultura centrada na arte, na qual reconhecemos que os poetas determinam nossos fins e que os cientistas somente produzem meios para realizar esses fins.”⁴⁹⁹

Por tal razão, muito embora seja plausível pensar numa ciência “unificada, completa e final”, na qual a investigação científica possa terminar, não se sabe qual feição teria um consenso entre intelectuais literários. Estes têm muito maior dificuldade em estar de acordo sobre os objetivos a serem perseguidos, pois estão sempre imaginando novos e melhores cenários para o futuro. Como arremata Rorty com muita propriedade, “você pode ter uma cultura de especialistas se estiver de acordo sobre o que quer obter, mas não se estiver querendo saber que tipo de vida deveria desejar.”⁵⁰⁰

Tais considerações dão forma à guinada pragmática da ciência epistemológica em direção à ciência ética, aquela que não tem nenhuma questão sobre se seus pontos de vista “correspondem à Realidade”, pois decidiu descartar problemas insolúveis para concentrar-se na melhoria de vida das pessoas. Conforme propõe Rubem Alves,

Já que a ciência não pode encontrar sua legitimação [seria melhor *utilidade*] ao lado do conhecimento, talvez ela pudesse fazer a experiência de tentar encontrar seu sentido ao lado da bondade. Ela poderia, por um pouco, abandonar a obsessão com a verdade e se perguntar sobre seu impacto sobre a vida das pessoas: a preservação da natureza, a saúde dos pobres, a produção de alimentos, o desarmamento dos dragões (sem dúvida, os mais avançados em ciência!), a liberdade, enfim, essa coisa

⁴⁹⁷ Ou seja, o desprestígio das descrições que a tratavam como possuindo uma “essência” que a “teoria” poderia “descobrir”, determinando sua substituição pela mera construção de modelos capazes de compreender causalmente os acontecimentos a fim de prevê-los e controlá-los segundo objetivos humanos.

⁴⁹⁸ Cf. RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 257; RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. v. p. 196; RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 258.

⁴⁹⁹ RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 49-73. p. 61. “Emoção e objetividade não se opõem. É a emoção que cria o objeto.” ALVES, Rubem. Op. cit. p. 170.

⁵⁰⁰ RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 75-103. p. 94.

indefinível que se chama felicidade. *A bondade não necessita de legitimações epistemológicas.*⁵⁰¹

Progresso científico, ao invés de gradual desvelar do “véu da aparência”, seria resultado da maior habilidade para responder às questões cada vez mais acuradas e experimentos cada vez mais refinados de um grupo maior de pessoas. Tal qual o progresso moral, poderia ser descrito como capacidade crescente de responder às necessidades de grupos cada vez mais inclusivos⁵⁰².

A dicotomia da ciência positiva entre “fato” e “valor” tornar-se-ia, nesses termos, questionada no seu campo mais frágil: os “fatos”. Como eles poderiam ser “sentenças não-sentenças”, ou seja, sentenças que não se submetem às regras da comunidade de justificação, e mesmo assim exercer qualquer influência sobre outras sentenças?⁵⁰³ Para o pragmatismo, falar em “concretude dos fatos” não passa do apoio fornecido por uma concordância prévia (paradigma) ao que conta como tal⁵⁰⁴. Do ponto de vista das relações sociais, a dicotomia é ainda mais prejudicial, pois: 1) ofusca a existência de possíveis descrições alternativas a se juntarem às obtidas como resultado dos inquéritos normais; 2) sugere que uma vez todo o hoje vislumbrado pelo discurso normal esteja incluído, nada mais resta senão uma atitude não cognitiva (“irracional”); 3) esconde a percepção de que utilizar um conjunto de frases verdadeiras para descrever a si próprio já é escolher uma atitude ante si, enquanto que utilizar um conjunto de outras frases verdadeiras é assumir uma atitude contrária⁵⁰⁵.

Ao longo da história do desenvolvimento da ciência, tais consensos (paradigmas) criam hábitos e costumes de trabalho que, ao mesmo tempo em que ensejam tipos familiares de experiência sem as quais não haveria ciência (entendida enquanto comportamentos de uma comunidade específica)⁵⁰⁶, determinam a forma das interações travadas com o meio. Não por outro motivo Kuhn assevera que “a descoberta envolve um processo de assimilação conceitual amplo, embora não necessariamente prolongado.”⁵⁰⁷

Numa ciência redescrita pragmaticamente, *fatos* são apenas interações lingüísticas recorrentes (modos de interação que determinam o que é e o que não é relevante), assim como as *verdades* são meras conclusões tiradas dos experimentos conduzidos sob os consensos do

⁵⁰¹ ALVES, Rubem Op. cit. p. 217.

⁵⁰² RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 81.

⁵⁰³ Vide seção 2.3.1 do capítulo 2; Cf. RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. pp. 26-27.

⁵⁰⁴ Cf. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 114; 118; 124; 128.

⁵⁰⁵ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 282.

⁵⁰⁶ ALVES, Rubem. Op cit. p. 50.

⁵⁰⁷ KUHN, Thomas S. Op. cit. p. 82.

grupo. Qualificar algo como “científico” – no sentido hipostasiado do termo (ou seja, revelador da “Realidade intrínseca”) – é confundir um artifício pedagógico (sumariar o desfecho de uma narrativa em pequenas fórmulas incisivas) com um “método” para atingir a “Verdade”⁵⁰⁸.

As revoluções científicas, a seu turno, são o resultado de mudanças de paradigma, dos hábitos de ação (crenças) até então compartilhados. Thomas Kuhn acrescenta que “o juízo que leva os cientistas a rejeitarem [sic] uma teoria previamente aceita baseia-se sempre em algo mais do que essa comparação da teoria com o mundo.” Em outras palavras, um paradigma não é rejeitado porque não “corresponde à natureza”, mas quando há outro melhor para garantir a consecução dos projetos aspirados⁵⁰⁹. Tais revoluções só são possíveis porque tudo que humanos possuem são os modelos de previsão que eles mesmos constroem, modelos feitos de conceitos, não de material sólido. Do contrário, se a natureza fosse acessível de forma a autorizar sentenças “indubitáveis” sobre si, não haveria revolução alguma⁵¹⁰.

O que se ganha ao conceber fatos e verdade como consensos pretéritos é permitir que as pessoas usem suas imaginações estando certas de que o limite é o que pode ser aceito pela deliberação pública, não havendo nenhuma autoridade divina ou natural – para além das criadas pela própria comunidade – com o qual devam inafastavelmente se confrontar. Se compreenderem isso, talvez não se surpreendam com reações negativas dos seus pares à proposição de algo novo. Eles não têm contra o novo projeto mais do que a tentativa de manter a harmonia das suas crenças (o que se consegue, em geral, enxotando o que há de novidade). Por essa razão, Rubem Alves aduz que as únicas coisas com as quais o cientista conta a favor de uma nova idéia são o “*amor* com que ele a concebeu” e a “*promessa* que lhe faz a nova visão, de abrir novos campos...”⁵¹¹. No mesmo sentido, Kuhn fala em “fé” e “conquista” de adeptos iniciais⁵¹². Maturana e Varela em “seduzir” o leitor, ao invés de apresentar uma visão que lhe obrigue (“argumentos”)⁵¹³. Essas considerações podem ser

⁵⁰⁸ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 113-116.

⁵⁰⁹ Não se pode dizer com total certeza que Kuhn tenha abandonado o cotejo da teoria com a “natureza” para fins de julgar a pertinência da manutenção daquela. Logo em seguida à passagem acima citada, o físico americano afirma que “decidir rejeitar um paradigma é sempre decidir simultaneamente aceitar outro e o juízo que conduz a essa decisão envolve comparação de ambos os paradigmas com a natureza, *bem como* sua comparação mútua.” KUHN, Thomas S. Op. cit. p. 108. Radicalizando a idéia em termos pragmáticos, certamente não haveria lugar para outra coisa senão a comparação entre paradigmas em relação às melhores crenças para se atingir objetivos humanos específicos, não restando nenhum espaço para “comparação do paradigma com a natureza”.

⁵¹⁰ ALVES, Rubem. Op. cit. p. 65.

⁵¹¹ Id. ib. p. 174.

⁵¹² KUHN, Thomas S. Op. cit. p. 201.

⁵¹³ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. Op. cit. p. 262.

tomadas como corolários da tese davidsoniana de que metáforas não têm significados⁵¹⁴, aliada à convicção humeana, abraçada por Rorty, de que as ações humanas são baseadas mais em sentimento do que em princípios morais⁵¹⁵.

3.6 O intelectual pragmático

De acordo com Rorty, três momentos distintos marcaram a construção da auto-imagem dos intelectuais dentro da cultura ocidental. No primeiro, a religião monoteísta ditava como objetivo da intelectualidade o contato com um ser não-humano, pouco importando se as crenças daí advindas representavam ou não “essências”. No segundo, a filosofia prescrevia o propósito da obtenção de crenças que retratassem as coisas como “Realmente são”. No terceiro e último, a literatura tornou a produção de conhecimento sobre as diversas formas de *ser humano* a aspiração maior. Dentro desta, livros de religião e filosofia aparecem como gêneros literários opcionais que satisfazem determinadas necessidades humanas, ao invés de serem impostos por qualquer coisa externa a tais necessidades⁵¹⁶.

A idéia de que a verdade era produzida, e não descoberta, característica importante desse último momento, começou a ganhar fôlego da Europa há mais ou menos 200 anos. O processo revolucionário francês do final do século XVIII mostrou que as instituições sociais poderiam mudar da noite para o dia, estimulando o surgimento de uma política utópica que não se preocupa com a vontade de Deus ou com a “natureza humana”, mas tão somente em criar uma sociedade antes não conhecida. Mais ou menos na mesma época, os poetas românticos começaram a apresentar a arte como autocriação do artista, não revelação ou imitação da natureza.

O desenvolvimento dessas tendências criou uma cisão na filosofia iluminista entre os que pensam na ciência como “descobrir a Realidade” e os que a viam como apenas mais uma atividade humana destinada a propósitos específicos: predição e controle de eventos. Os idealistas alemães, entretanto, não se contentaram em conceder à ciência natural o centro da cultura e usaram da sua insatisfação para forjar uma imagem para si mesmos como

⁵¹⁴ Vide seção 2.3.2 do capítulo 2.

⁵¹⁵ Cf. CALDER, Gideon. Op. cit. pp. 51-52.

⁵¹⁶ RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 75-103. p. 78.

descobrimos a “natureza intrínseca da mente” (Kant) e do “espírito” (Hegel), sobre a qual os cientistas deveriam trabalhar. É aí que a filosofia surge como disciplina autônoma (uma espécie de “superciência”), profissionalizada e tendo em Kant seu principal expoente⁵¹⁷.

Mas foi uma outra vertente do pensamento de Hegel que ganhou fôlego no século seguinte (XIX). A hipertrofia do seu historicismo conduziu os intelectuais ao longo de questionamentos tanto sobre a tentativa platônica de escapar ao tempo quanto ao projeto kantiano de descobrir “condições de possibilidade” perenemente aplicáveis aos fenômenos temporais. No mesmo período, Darwin desenvolvia sua abordagem dos seres humanos como continuidade da natureza, tão temporais e contingentes quanto qualquer “aparência”. A partir desses dois intelectuais, tornou-se possível cessar os questionamentos sobre a “natureza humana” para concentrar esforços na *construção das identidades*. Dito de outra forma, não mais “quem somos?”, mas “quem queremos ser?”⁵¹⁸

Na cultura literária que despontou nos últimos 200 anos, a busca por essências cedeu lugar a procura por novas idéias. Perguntas a respeito d’“o que é ser?” ou d’ “o que é o homem?” têm perdido prestígio em detrimento de questões como “Alguém tem alguma nova idéia do que fazer conosco mesmos?”⁵¹⁹.

Outra forma de dizer da pouca credibilidade das idéias que reivindicam validade universal pressuposta é a expendida por Jean-François Lyotard no seu famoso livro “A condição pós-moderna”. Segundo o filósofo francês, “o recurso aos grandes relatos está excluído; não seria o caso, portanto, de recorrer nem à dialética do Espírito nem mesmo à emancipação da humanidade pela validação do discurso científico pós-moderno.” O lugar das grandes “metanarrativas”, a partir de então, passa a ser ocupado pelas meras narrativas: “o pequeno relato continua a ser a forma por excelência usada pela invenção imaginativa, e antes de tudo pela ciência.”⁵²⁰

Essa mudança de perspectiva influenciou diversas áreas da cultura. A tradição humanista em educação, por exemplo, tem relativizado os vocabulários descritivos, tradições e acidentes históricos; pregado o conhecimento das diferenças – e não a pressuposição sobre “bons” e “mal” comportamentos; mostrado-se aberta ao discurso anormal, não o rejeitando simplesmente por ser “anormal”. Despida do objetivo de transformar pequenos pecadores em “Verdadeiros humanos”, a educação assumiu para si o papel de preparar para convivência no seio de uma sociedade particular. Essa mesma contextualização das vivências colocou o

⁵¹⁷ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 25-26.

⁵¹⁸ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 123-124.

⁵¹⁹ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 79-80.

⁵²⁰ LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 9ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. p. 111.

antropólogo no lugar do epistemólogo quando o assunto é dizer o que conta e o que não conta como conhecimento⁵²¹.

O tratamento dispensado ao diferente pôde ser radicalmente modificado. Ausente o “eu universal” comungando de “obrigações morais”, tornou-se dispensável o referencial único capaz de tornar o julgamento da diferença cultural simples e linear. Seguindo o caminho hermenêutico, a atitude padrão ante a diferença, ao menos em sociedades abertas e curiosas, passou a ser tentar descrever comportamentos reputados bizarros, paradoxais ou ofensivos como coerentes dentro de uma outra identidade social, bem como estabelecer pontos de comparação que mostrem tais atitudes a partir dos seus correlatos na cultura do observador⁵²².

Rorty pensa que o perfil do intelectual também precisa ser transformado. Para ele, o modelo é do “*ironista liberal*”. “Liberal” em razão de considerar a crueldade a pior coisa que se pode fazer. “Ironista” porque, sendo historicista e nominalista quanto à sua identidade cultural, pode continuamente pôr-se em dúvidas quanto a que crenças e desejos assumir, tanto por conta da própria capacidade imaginativa como por encontrar pessoas diferentes que suscitam dúvidas sobre si⁵²³. De forma mais ampla, o ironista

(1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele [se] deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo. Os ironistas que se inclinam a filosofar vêem a escolha entre vocabulários como uma escolha que não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências e chegar ao real, mas simplesmente como um jogar o novo contra o velho.

Chamo tais pessoas de “ironistas” porque seu reconhecimento de que qualquer coisa pode ser levada a parecer boa ou má, ao ser redescrita, sua renúncia à tentativa de formular critérios de escolha entre vocabulários finais coloca-as na posição que Sartre chamava de “meta-estável”: nunca propriamente capazes de se levarem a sério, por estarem sempre cômicas de que os termos em que se descrevem são passíveis de mudança, e sempre cômicas da contingência e fragilidade de seus vocabulários finais e, portanto, de seu eu.⁵²⁴

A descrição do ironista repousa sobre a base de uma caracterização anterior do pragmatismo feita pelo próprio Rorty. Para ele, o pragmatismo: 1) “é simplesmente

⁵²¹ Cf. RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 281-83; 294.

⁵²² Id. ib. p. 283. Cf. considerações sobre a “hermenêutica diatópica” e o “referencial homeomórfico” em PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. pp. 207-211.

⁵²³ Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 18; 117.

⁵²⁴ Id. ib. p. 134.

antiessencialismo aplicado a noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’, e objectos semelhantes da teorização filosófica”⁵²⁵; 2) é uma filosofia para a qual “não existe diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deve ser e a verdade acerca que é, nem nenhuma diferença metafísica entre factos e valores, nem nenhuma diferença metodológica entre moralidade e ciência”⁵²⁶; 3) “é a doutrina de que não existem constrangimentos à investigação salvo os convencionais”⁵²⁷. Essas linhas delineiam inclusive a aproximação que Rorty tentou, ao longo de praticamente todo seu trabalho, fazer entre o pragmatismo e certos matizes do pensamento europeu⁵²⁸.

Como consequência, está claro que a descrição do ironista da qual se fala não poderia apoiar-se numa “teoria ironista”. Não que tal teoria não exista; ela pode até ser útil se sua meta for compreender tão bem a ânsia metafísica pelo “ponto de vista fixo” que se possa ficar longe dela. Nessa acepção, é uma escada para ser jogada fora tão logo superada a cultura metafísica. O ironista não quer de forma alguma uma “teoria do ironismo” que se dedique a fornecer uma lógica ou um “método” a ser seguido. Seu desejo é a *autonomia*: “sair debaixo das contingências herdadas e criar suas próprias contingências, sair debaixo do velho vocabulário final e moldar outro que seja todo seu.”⁵²⁹ Para alcançá-la, percebe que a única forma de fugir à teorização é manter a ironia como um projeto privado, evitando afirmar “descobertas” sobre a Realidade a serem seguidas por todas as pessoas, concordem elas ou não. Sua busca privada, portanto, está subordinada aos compromissos públicos, de forma que não seja um empecilho para que outras pessoas possam igualmente desenvolver suas autonomias⁵³⁰.

⁵²⁵ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 233.

⁵²⁶ Id. ib. 235.

⁵²⁷ Id. ib. 236.

⁵²⁸ “Como uma primeira aproximação entre a filosofia continental e a analítica, quero mostrar como esses dois slogans [o de estilo europeu “Tudo é uma construção social” e o mais americano “Toda consciência é lingüística”] tornam-se em boa medida a mesma coisa. Ambos são formas de dizer que jamais poderemos pular para fora da linguagem, nunca estar aptos a tocar a realidade se não mediados por uma descrição lingüística. Então, ambos afirmam suspeitar da distinção grega entre aparência e realidade, defendendo que deveríamos tentar substituí-la por algo como a distinção entre ‘descrição menos útil do mundo’ e ‘descrição mais útil do mundo’. Dizer que tudo é uma construção social é afirmar que nossas práticas lingüísticas estão em ligação estreita com nossas outras práticas sociais, que nossa descrição da natureza, assim como de nós mesmos, será sempre uma função nas nossas necessidades sociais. Dizer que toda consciência é lingüística é afirmar que não temos nenhum conhecimento do tipo que Bertrand Russel, trabalhando na tradição do empirismo britânico, chamou de ‘conhecimento por familiaridade’. Todo nosso conhecimento é do tipo que Russel chamou de ‘conhecimento por descrição’. Se se põe os dois slogans juntos, tem-se a pretensão de que todo nosso conhecimento está sob descrições tornadas possíveis pelos nossos correntes propósitos sociais.” RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 48 (tradução nossa).

⁵²⁹ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 171

⁵³⁰ Cf. id. ib. pp. 207; 214-215; 325.

Essa última característica do ironista é justamente a que mais propriamente distingue o intelectual pragmático. Eles são mais humildes nos seus objetivos públicos, livrando-se dos “grandes vaticínios filosóficos”, porque desejam ser mais úteis, é dizer, menos preocupados com “o Real” e mais dispostos a oferecer descrições sobre como, partindo das condições do presente, atingir futuros desejados⁵³¹.

Tanto embora a tentativa privada de se desvencilhar do vocabulário no qual foi educado, criando um novo, seja a característica mais particular ao ironista, sua atividade também tem relevância pública. Uma vez que mostra como a sociedade e os indivíduos podem mudar à medida que falam de si mesmos em outros termos, criam novas possibilidades passíveis de serem testadas, possíveis caminhos a serem seguidos por outras pessoas ou mesmo pela comunidade como um todo⁵³².

O oposto do ironista é o senso comum. Aderir a ele é acreditar que o vocabulário atual é capaz de descrever e julgar crenças, atos e a vida de pessoas que empregam outros vocabulários. Quando questionado sobre suas crenças, o senso comum responde generalizando as regras do jogo de linguagem no qual está envolvido. No entanto, no momento em que nenhum chavão formulado no vocabulário que se está acostumado a jogar é suficiente pra enfrentar um questionamento argumentativo, a necessidade de responder leva-lhe a recorrer a algo que está para além do chavão. Renova-se, por essa via, a disposição metafísica, a presunção de “que a presença de um termo em seu vocabulário final garante que tal termo se refira a algo que *tem* uma essência real. [...] [O metafísico] não redescreve, mas, em vez disso, analisa antigas descrições com a ajuda de outras descrições antigas.”⁵³³

Por outro lado, o ironista é nominalista e historicista, não acredita em “essências”, e por isso está sempre preocupado com o processo de socialização que o transformou num ser humano, questionando se não foi socializado na tribo errada, com as pessoas erradas⁵³⁴. A reação do metafísico é qualificá-lo como “relativista”, insistindo que o que importa não é a linguagem, mas o que é Verdadeiro. Estes acreditam que por “natureza” o humano deseja “saber”, pois, segundo o vocabulário que herdaram, pensam no conhecimento como uma relação entre o ser humano e a Realidade, de forma que se esta for adequadamente

⁵³¹ Cf. RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 08; RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 53; RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 284-288; 301.

⁵³² RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. pp. 388-389.

⁵³³ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 135-136.

⁵³⁴ “Para um pragmatista, *todas* essas coisas são apenas possibilidades permanentes para serem usadas, e por consequência redescritas, reinterpretadas, manipuladas. [...] O pragmatista recorda-nos que um vocabulário novo e útil é apenas *isso*, não uma súbita visão não mediada de coisas ou textos como eles são.” RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 222.

questionada dirá que vocabulário seguir. Para o ironista, termos como “natureza humana” e o “Verdadeiro independente da mente humana” não passam de chavões para inculcar o vocabulário (senso comum) do ocidente. O metafísico, ao contrário, está sempre disposto a ser reducionista na atividade de traduzir vocabulários, na sua procura por termos vagos presentes em todos eles para afirmar que possuem o mesmo “significado”, negando-se a comparar diferenças, marginalizando-as. A crítica ironista aos seus antecessores metafísicos não se dá afirmando que estavam “errados”, mas que suas linguagens estão obsoletas⁵³⁵.

Na sociedade liberal que Rorty considera ideal, os não-intelectuais não seriam ironistas, vez que a maioria das pessoas não suportaria nem estaria disposta a pôr suas próprias identidades constantemente em dúvida. No entanto, estas pessoas seriam nominalistas e historicistas, ou seja, teriam consciência de que sua socialização não é “a Correta”; é apenas mais uma construída sobre uma história compartilhada por determinada comunidade⁵³⁶.

Numa tal sociedade, a identificação dos filósofos não se faria entre os que “revelam a Verdadeira Realidade” e os literatos e esteticistas preocupados com as particularidades. Como praticante de mais um gênero literário, a auto-identificação do filósofo resultaria dos livros que lê⁵³⁷. A distinção relevante, assim, não seria entre filósofos e quaisquer outros cultores de outras disciplinas, mas entre o que Rorty nomeia “intelectuais humanistas” e os tradicionalistas.

Não deveríamos tentar definir “as humanidades” perguntando o que os departamentos de humanidades compartilham entre si que os distingue do resto da universidade. A linha divisória interessante é, ao invés, uma que corta transversalmente departamentos e matrizes disciplinares. Ela divide pessoas da seguinte forma: aquelas ocupadas em adequar-se ao bem compreendido critério de fazer contribuições ao conhecimento e aquelas pessoas que estão tentando expandir a própria imaginação moral. Estas últimas lêem livros no sentido de ampliar sua sensibilidade sobre o que é possível e importante – para elas mesmas como indivíduos ou para suas sociedades. Chama-se a essas pessoas de “intelectuais humanistas”. Tais pessoas encontram-se muito mais em um departamento de antropologia do que em departamentos clássicos, e algumas vezes mais em escolas de direito do que em departamentos de filosofia.⁵³⁸

As armas do filósofo, nesse contexto, adviriam da familiaridade com determinada tradição, fornecendo pouco a pouco impulsos e advertências aos projetos sociais particulares, em tempos particulares, a fim de evitar o sofrimento, a opressão e contribuir para a resolução

⁵³⁵ Cf. RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 136-142.

⁵³⁶ Id. ib. pp. 155-156.

⁵³⁷ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 303.

⁵³⁸ RORTY, Richard. O intelectual humanista – onze teses. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 99-104. p. 99.

(ou dissolução) dos dilemas morais⁵³⁹. Tomando consciência de que o ritmo de mudanças sociais rapidamente torna o essencial de um século no obsoleto de outro, propor-se-ia (o filósofo) tão somente a olhar narrativas tendo como pano de fundo narrativas mais amplas⁵⁴⁰.

Numa democracia, os filósofos pragmáticos são responsáveis por dizer aos cidadãos que não vão encontraram mais orientação política de cientistas e tecnologistas do que tiveram antes de padres e filósofos. Essa é apenas um modo de afirmar que não precisam de nenhuma autoridade para além daquelas que surgirem do acordo livre⁵⁴¹.

Libertos desse fardo, os intelectuais podem trabalhar em favor do progresso moral e intelectual, fazendo com que concepções que parecem absurdas para uma geração possam introduzir-se no senso comum da geração seguinte. Seu papel é mostrar tais idéias como dignas de serem experienciadas, pois resolvem (ou dissolvem) problemas criados pelas velhas. Para tanto, é desnecessário recorrer à “validade universal” ou à “Verdade evidente”; pode-se apenas sugerir tanto maior acordo intersubjetivo sem reivindicar uma “fonte privilegiada” para as novas concepções⁵⁴².

Abdicar de autoridades não humanas é um dos corolários da maior preocupação do pragmático numa democracia: impedir o fim do diálogo, o que ocorreria com a substituição da persuasão pela força como meio para alcançar acordo. O congelamento da cultura daí advindo, para Rorty, seria a própria “desumanização dos seres humanos”,⁵⁴³. Por essa razão, concorda tão avidamente com Dewey em atribuir à filosofia, ao menos à

⁵³⁹ “Se abandonarmos a retórica do sage, não mais diremos que enquanto uma médica posta defronte um dilema médico-moral pode *usar* o conceito de ‘pessoa’ ou ‘melhor interesse’, nós, os filósofos, podemos *analísá-lo* para ela, *clarificá-lo*. O máximo que podemos fazer é explicar a maneira como várias pessoas que lemos (Mill, Hume, Espinosa, Kant, Hegel) usaram o termo, e o tipo de coisas que disseram ao empregá-lo. Isto pode acrescentar alguma coisa, talvez mesmo alguma coisa útil, à maneira como a médica usa o termo daí em diante, e consequentemente à decisão que ela tomará. Mas não nos diz o que ela queria realmente significar, quais as pressuposições que fez, o que é que estava realmente em questão. Faz apenas aquilo que qualquer outro acréscimo na cultura humanista faz – dá uma compreensão de novas alternativas, novos contextos, novas linguagens. Não estamos a fazer algo de um género diferente do que o professor de literatura ou de história faria ou poderia fazer na mesma situação. Estamos apenas a alargar um repertório lingüístico e argumentativo, e, por este meio, a imaginação. Para além desta tarefa humanista tradicional, só podemos fazer o que fazem os advogados – fornecer um argumento para seja o que for que o cliente tenha decidido fazer, fazer com que a causa escolhida aparente ser a melhor.” RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 301.

⁵⁴⁰ Cf. RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 85-100. p. 86; RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 213-214; 233.

⁵⁴¹ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 360.

⁵⁴² RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humana. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 247-270. p. 266.

⁵⁴³ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. pp. 291-292.

edificante, a função de quebrar a crosta da convenção, limpando o terreno para novos testes⁵⁴⁴.

A crítica às concepções hipostasiadas de teoria igualmente ressoa no plano político. Em sociedades autoritárias, aquelas do tipo estanque, extremamente fechadas às mudanças, a filosofia pode estar muito bem acompanhada pela “*Theoría*”, entendida como faculdade capaz de “revelar o Real intrínseco”, a “Verdade imutável”. Em sociedades democráticas, nas quais as mudanças são não somente frequentes como incentivadas, nas quais diálogo é o único meio legítimo de se chegar a acordos, o filósofo – e o intelectual em geral – precisa manter-se aberto e reflexivo para as mais diferentes indagações e proposições. O que torna distinta sua atividade não é a capacidade de revelar o Real, mas de costurar cenários formados a partir de diferentes concepções com o objetivo de facilitar ou agilizar acordos. Esse papel está bem mais próximo da “*Phrónesis*” (o mesmo que bom senso, prudência, sensatez, cultivar bons sentimentos, conduzir bem a vida⁵⁴⁵).

De tudo que foi dito nessa seção, se há algo indispensável certamente pode ser resumido através da seguinte passagem autobiográfica de Rorty:

A despeito da minha relativa precoce desilusão com o platonismo, sou bem feliz por ter passado todos aqueles anos lendo livros de filosofia, pois aprendi alguma coisa que parece muito importante: desconfiar do esnobismo intelectual que originalmente me levou a lê-los. Se eu não tivesse lido todos aqueles livros, nunca poderia ter sido capaz de parar de procurar por aquilo que Derrida chama de “uma presença completamente para além do alcance de qualquer ato”, uma visão sinóptica luminosa autojustificada e auto-suficiente.⁵⁴⁶

3.7 Pragmatismo e redescção: uma contribuição para transformar identidades individuais e sociais no caminho para a efetividade dos direitos fundamentais e humanos

O percurso dessa primeira parte foi longo, mas para os objetivos do presente trabalho, espera-se, bastante proveitoso. A intenção era apresentar as mudanças sociais e,

⁵⁴⁴ Cf. id. ib. pp. 292-293; RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230. p. 230.

⁵⁴⁵ Cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Introdução: uma nova agenda para a filosofia. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 07-23. pp. 14-15; RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 14-15; 50; 132-133.

⁵⁴⁶ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 51.

conseqüentemente, institucionais – ao menos em lugares nos quais o diálogo sobrepuja o emprego da força bruta –, como resultado de novos acordos comunitários, dispensando a intervenção de qualquer autoridade superior ao consenso humano (tais como Verdade, Razão ou Realidade).

Recompreensão da “identidade humana”, dispensabilidade de “fundamentos” (filosóficos) para sustentação de crenças e redescrição do conhecimento como “estar em contato com uma comunidade humana”, e não “estar em contato com a Realidade”, abrem um leque incrível de possibilidades para o futuro. Significam que propor uma nova descrição para algo é o mesmo que transformar-lhe, o que se faz não “descobrimo como ele Realmente é”, mas firmando novos acordos, acordos melhores para a efetivação de propósitos melhores.

Como essa forma de pensar é bastante diferente da que se afirma no senso comum, inclusive – e se for possível falar – no “senso comum intelectual”, foi necessário discutir questões que tornam não apenas desejável a mudança desses consensos, mas plausível com base em sugestões concretas, não meras especulações sobre a “insustentabilidade” ou “autocontradição performativa” da tradição. Descrevendo toda a história das idéias como a assunção de novas utopias auxiliadas por redescrções do vocabulário social ao seu redor, o pragmatismo pensa no ser humano como capaz de sonhar com novos e melhores mundos e fazer da cooperação social através da reeducação o meio de concretizá-los.

No cenário social contemporâneo, o ocidente tem no constitucionalismo e nos direitos humanos as “metáforas mais auspiciosas” para seus sonhos de construção de um mundo governado por concepções de justiça amplamente aceitas. A possibilidade de reeducação social em seus termos pode ser a principal ferramenta para que tal utopia se realize, tornando qualquer remissão a autoridades não-humanas não só inútil como criação de obstáculos desnecessários. Eis a maior contribuição do pragmatismo para a efetividade dos direitos humanos e fundamentais.

II PARTE: DIREITOS
FUNDAMENTAIS E HUMANOS:
PRAGMATISMO E REFLEXOS NA
EDUCAÇÃO JURÍDICA

CAPÍTULO 4: “MÉTODO REDESCRITIVO” E DIREITOS HUMANOS

A redescrição é como as mudanças parecem aos olhos pragmáticos quando, em consonância com a filosofia analítica pós-positivista, abdica-se de qualquer essencialismo. Redescrever não é “descobrir” o que há de subjacente encoberto pela ignorância ou pela ideologia, muito menos consiste em dissipar as nuvens e contemplar a “clareza” das idéias. Ao contrário, pressupõe entregar a Verdade, a Realidade e a Razão à própria sorte, concebendo-as como os farrapos resultantes de antigos diálogos que em nada contribuem para as conversas atuais; são pedaços de vocabulários que não se encaixam no historicismo e no nominalismo das discussões travadas hodiernamente.

Adotando-se as premissas redescritivas, todas as preocupações humanas passam a se concentrar nas redes de interações lingüísticas criadas pelos próprios seres humanos – sem se descartar, obviamente, as pressões causais do meio – e em como podem servir aos seus propósitos (os quais incluem desde construir barragens a maneiras de conectar vivências de forma a tornar a cultura de direitos humanos mais forte e amplamente aceita).

Do muito que já foi dito sobre a redescrição, nesse momento o objetivo é realizar uma consolidação sucinta, enfatizando a redescrição mais como uma atitude do que propriamente como um “método” (se “método” for entendido como caminho positivo para a Verdade).

Tendo-se tal suporte em mãos, é possível refletir sobre os direitos humanos enquanto projeto secular e historicista, tencionando, por tal via, fortalecê-los como um programa político a serviço da sociedade global. Para tanto, o obstáculo que será mais fortemente combatido está no excesso de preocupação que ainda se dispensa à questão do seu “fundamento”, em detrimento do problema urgente da sua eficácia enquanto instrumento de proteção de individualidades e grupos sociais vulneráveis.

4.1 “Método redescritivo”

As assunções básicas do pragmatismo rortiano quanto à redescrição são as de que, em abdicando-se completamente de qualquer essência, “*toda* investigação é interpretação”, “*todo* pensamento consiste em recontextualização” e “que nós nunca fizemos e nunca faremos nada diverso.”⁵⁴⁷ Nos seus termos, não haverá nenhum contraste útil a ser delineado entre o que é “objetivamente Verdadeiro” e o que não é. Assim, o termo “interpretação” estará suficientemente estendido para abarcar as atividades de juristas, geólogos, arquitetos, pintores, enfim, todas os fazeres humanos.

O problema do pragmatismo com a Verdade, não custa repetir, não se concentra em torno de considerações do tipo “A Verdade é um projeto impossível” ou “Ninguém jamais conseguirá alcançá-la”. A questão para Rorty é que as pessoas conseguiram encontrar, bastante estranhamente, algo de interessante para dizer acerca da essência da Força e da definição de “número”, mas, embora também fosse possível, não ocorreu o mesmo quanto à essência da Verdade. Como essa busca foi encampada pela “filosofia”, o gênero literário inaugurado por Platão, os pragmáticos vêm a tradição platônica como tendo sobrevivido à sua utilidade. A intenção dos deles, entretanto, não é reformar o platonismo, dar novas respostas aos seus antigos questionamentos, mas antes pugnar pelo abandono das suas questões. Sugerem, assim, que perguntas em torno da Verdade e do Bem simplesmente não despertem mais o interesse de ninguém, mesmo que para atingir tal resultado não lancem mão de nenhuma teoria sobre a Realidade ou a Natureza. Também não estão fazendo apologia a teorias “relativistas” (tais como as afirmam que “A Verdade não existe”). Ao contrário, querem apenas mudar de assunto. Lançando mão de um exemplo, os pragmáticos

Estão numa posição análoga à dos secularistas que insistem que a investigação a respeito da Natureza, ou da Vontade, de Deus não nos leva a lado nenhum. Esses secularistas não estão exactamente a dizer que Deus não existe; sentem-se confusos acerca do que significa afirmar a existência Dele, e portanto acerca do objectivo de negá-la. Ainda menos têm uma visão especial, estranha, herética acerca de Deus. Apenas duvidam que o vocabulário da teologia seja um dos que devemos usar.⁵⁴⁸

Em outras palavras, a única coisa errada com Verdade, Bem e toda sorte de representantes do essencialismo é que estão vazados em vocabulários que o pragmatismo

⁵⁴⁷ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 140-141.

⁵⁴⁸ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 14.

gostaria de erradicar ao invés de incentivar. Entretanto, o único argumento que pragmáticos dispõem para convencer as pessoas disso é o de que a tradição intelectual à qual pertencem “não conseguiu resultados, é mais perturbação do que coisa valiosa, se tornou um pesadelo.”⁵⁴⁹ No mais, são tão desprovidos de “pontos fixos” aos quais agarrar seus argumentos quanto o dogmatismo dos seus antecessores.

No geral, o que marca a atitude redescritiva – ou o “método redescritivo”⁵⁵⁰ – adotada pelo pragmatismo é a diferença de perspectiva ante os problemas apresentados pela Filosofia. Nas palavras de Rorty,

Mais propriamente, quero ilustrar a diferença entre tomar um problema filosófico padrão (ou um feixe de problemas interrelacionados tais como o livre arbítrio, a personalidade, a acção, e a responsabilidade) e perguntar, por um lado “Qual é a sua essência? A que profundezas inefáveis, a que limite da linguagem, nos leva ele? O que é que ele nos mostra acerca do *ser humano*?” e perguntar, por outro lado, “Que género de pessoas consideraria estes problemas? Por que é que, na medida em que estamos tão fortemente em poder destes problemas, os vemos como profundos mais do que como *reductiones ad absurdum* de um vocabulário? O que nos mostra a persistência destes problemas acerca de *sermos europeus do século XX*?”⁵⁵¹

Em outras palavras, se as relações dos humanos com o meio não-humano são meramente causais, e admitindo que essas causas não são razões, então é no domínio lingüístico-interpretativo que o ser humano se constrói e se transforma. É nesse campo que se reconhece como humano e, a partir das suas crenças e intenções, interage com seu entorno. Assim sendo, a melhor maneira de se compreender as pessoas com vistas a relacionar-se com elas é conhecendo suas motivações, suas histórias, o meio social no qual vivem, e não questionar sobre o que é “intrinsecamente humano” e o que não é.

Rorty pensa que Wittgenstein foi muito bem sucedido ao se dispor a adotar tal perspectiva. No seu melhor, Wittgenstein evitou o criticismo construtivo (que o levaria a reflexões similares a “A Verdade não é isso, mas é aquilo”, ou “A Verdade não existe”), restringindo-se a satirizar os problemas postos pela tradição, mostrando através de exemplos como não havia perspectiva de resolvê-los⁵⁵².

O anseio platônico de escapar à finitude do tempo e do espaço, aos aspectos “meramente convencionais” em busca da equiparação a algo de absoluto, é o responsável pela divisão original entre dois tipos de frases verdadeiras. Insurgindo-se contra essa separação, o

⁵⁴⁹ Id. ib. p. 39.

⁵⁵⁰ Método aqui não é tomado na acepção de “caminho para a Verdade”, mas como uma atitude, disposição, diretriz para encarar os problemas. V. seção 3.3 supra.

⁵⁵¹ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 35.

⁵⁵² Id. ib. pp. 88-89.

holismo pragmático está cético quanto à idéia de que alguma ciência particular (como a física) ou algum gênero literário específico (a poesia romântica, a filosofia transcendental etc.) fosse capaz de prover não apenas frases verdadeiras, mas que representassem um naco da própria Verdade. Para muitos propósitos, tais frases podem realmente ser úteis, mas isso será um assunto para físicos, poetas e filósofos, não para o Filósofo – “perito externo acerca da utilidade, ou função, ou estatuto metafísico da Linguagem ou do Pensamento.”⁵⁵³

Essa linha de reflexão rechaça completamente a distinção entre uso e interpretação, como se houvesse um fosso a separar as leituras Corretas das erradas. Rorty critica Umberto Eco precisamente por diferenciar uso de interpretação, atribuindo a esta última a capacidade de “penetrar na essência do texto” através da descoberta da sua “coerência textual interna”. Segundo Eco, o uso seria de uma classe inferior, pois condicionado pela “incontrolável inclinação do leitor”. Discordando da segregação, Rorty entende que a coerência não é nada mais do que o fato de alguém ter encontrado algo de interessante para dizer sobre um grupo de “marcas e barulhos – alguma forma de descrever aquelas marcas e barulhos como relacionadas com algumas outras coisas sobre as quais estamos interessados em falar.”⁵⁵⁴ A coerência a qual Eco refere-se, nesse molde pragmático, não é nem externa nem interna ao texto. É apenas uma função do que se vem dizendo há algum tempo sobre certas marcas e barulhos (palavras); uma questão de estabelecer razoáveis conexões inferenciais sistemáticas entre o que o leitor diz agora e o que já disseram previamente. De forma mais geral, o pragmatismo opõe-se à idéia de que o texto em si e por si pode dizer ao leitor o que ele quer (a Verdadeira interpretação), ao invés de simplesmente prover-lhe estímulos que o façam relativamente difícil ou fácil de convencer a si mesmo e aos outros sobre a leitura que se imprimiu⁵⁵⁵.

Tencionando derrubar ou, mais propriamente, tornar desinteressante o último bastião da Verdade, erguido mais recentemente pela filosofia analítica “impura”, Rorty afirma que ler textos é uma questão de colocá-los “à luz de outros textos, pessoas obsessões, pedaços de informações, ou do que se tem e então ver o que acontece.” Indo mais além,

Pode ser bastante excitante e convincente que alguém tenha a ilusão de que agora vê sobre o que certo texto *realmente* fala. Mas o que excita e convence é uma função das necessidades e propósitos daqueles que estão excitados ou convencidos. Então, parece-me mais simples esmigalhar a distinção entre usar e interpretar, e somente distinguir entre usos feitos por diferentes pessoas segundo diferentes propósitos.⁵⁵⁶

⁵⁵³ Id. ib. p. 20.

⁵⁵⁴ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 138 (tradução nossa).

⁵⁵⁵ Id. ib. 142.

⁵⁵⁶ Id. ib. p. 144 (tradução nossa).

Partindo desse quadro, se não há nenhum contanto com o Real, o Bem ou a Verdade que seja útil para explicar as crenças, intenções e comportamentos humanos, então tudo se desenrola a partir de um pano de fundo (vocabulário) também criado pelos seres humanos. É ele o responsável por dizer o que conta e o que não conta como relevante, produtivo e útil. A teoria física pode ser vista como contínuo descer ao nível dos quanta, a filosofia moral como aproximação da “Lei moral” e assim por diante. Só o que é necessário para tanto é tomar como verdadeiro o vocabulário de determinado período histórico (ou classe, ou sociedade, ou corrente de pensamento) e trabalhar dentro dele⁵⁵⁷.

Por essa razão, os pragmáticos não precisam negar que frases como “A escravidão é absolutamente errada” sempre foram verdadeiras, mesmo nos períodos em que pareceria à maioria das pessoas envolvidas uma insanidade proferi-la. Podem fazer esse movimento porque defendem que o que torna uma sentença verdadeira não é o Mundo, ou a Natureza dos Seres Humanos, ou a “ideologia social hegemônica”, mas a adesão a tantas outras sentenças (constitutivas de vocabulários alternativos)⁵⁵⁸.

Uma importante consequência da abordagem pragmático-redescritiva está em compreender que, nos termos da sua visão historicista,

as artes, as ciências, o sentimento do certo e do errado, e as intuições da sociedade não são tentativas para incorporar ou formular verdade ou bem ou beleza. **São tentativas para resolver problemas** – para modificar as nossas crenças, os nossos desejos e as nossas actividades de maneiras tais que nos tragam maior felicidade do que a que temos agora.⁵⁵⁹

É claro que se a sugestão pragmática tornar-se amplamente aceita algo terá se perdido. Ninguém mais conceberá dedicar-se à Verdade, ao Bem e à Razão, de modo que a Filosofia não terá mais atenção. Os pragmáticos estão cientes disso, mas apostam que o que vier após o Iluminismo será melhor, assim como ocorreu quando as Luzes substituíram a cultura religiosa. No entanto, não possuem nenhuma garantia – do mesmo modo que Hobbes não tinha nenhum argumento teológico contra o mundo danteano, nem Nietzsche e James lançaram mão de argumentos epistemológicos a favor do pragmatismo. Eles simplesmente

⁵⁵⁷ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 166.

⁵⁵⁸ “Pois é sempre assim que fazemos: projetamos no passado nossa descrição que melhor se adapta ao que imaginamos ser hoje; então dizemos que sempre fomos mais ou menos assim, como somos agora.” GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pedagogia**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 58. Cf. RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 279.

⁵⁵⁹ RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 69 (destaque nosso).

oferecem uma nova forma de vida intelectual e requisitam a comparação entre as vantagens relativas de ambas⁵⁶⁰.

Para Rorty, o “estágio final do progresso pragmático” não é representado pela crescente aproximação dos caminhos previamente traçados rumo ao Iluminismo, e sim como resultado de encontros contingentes com vários livros que porventura se tem em mãos⁵⁶¹. A grandeza, para a filosofia redescrita, está na criatividade, nas sugestões sobre como se desgarrar do passado intelectual e encará-lo enquanto espaço de experimentações, mais do que como imposição de tarefas e responsabilidade para o presente⁵⁶². Esse movimento redescritivo, longe de estar limitado aos filósofos, é tarefa importante que cumprem os intelectuais em geral: “eles modificam nosso uso das palavras e, fazendo isso, constroem novos mundos intelectuais.”⁵⁶³

Mas a redescrição não é responsável apenas pela construção de novos mundos intelectuais. No livro “Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XXI na América”⁵⁶⁴, Rorty provou isso com a maestria de quem está seguro do que diz. O escrito representa a mais ampla obra de redescrição social e política produzida pelo filósofo americano; um livro inspirador para a ação política com vistas à transformação social. E esse é precisamente o ponto: a redescrição é aplicável à construção de novos mundos e, conseqüentemente, de novas formas de agir. Não reivindica para tanto nenhuma fonte especial em favor das suas crenças renovadas, apenas esperança no que virá e a certeza de que toda vez que se faz algo novo se está caminhando para além do que a segurança do chão pode suportar.

Para exemplificar, Rorty cita algumas decisões da Suprema Corte americana e o modo como a doutrina constitucional daquele país encara tais casos para, em seguida, apoiando-se em Dewey, propor uma nova forma de tratá-las.

Como exemplos de tentativas de atualizar esperanças específicas, de se considerar as polêmicas decisões de casos como *Brown v. Board of Education*, *Roe v. Wade*, as recentes decisões do juiz Sand – que de início representam um direito presente na primeira emenda –, várias decisões da suprema corte estabelecendo que escolas distritais dentro dos estados devem ter os mesmos gastos com cada aluno, e algumas futuras decisões da Suprema Corte que derrubarão as leis anti-sodomia [as grafias divergentes de “Suprema Corte”, iniciando em maiúsculas e minúsculas, correspondem ao original]. Nesses casos, as cortes têm aceitado, ou deveriam

⁵⁶⁰ Cf. id. ib. pp. 40; 225-226.

⁵⁶¹ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 133.

⁵⁶² RORTY, Richard. **Conseqüências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?]. p. 148.

⁵⁶³ ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. **Para que serve a verdade?** São Paulo: UNESP, 2008. p. 76.

⁵⁶⁴ RORTY, Richard. **Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XXI na América**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

aceitar, o que Posner colocou como o “o conselho pragmático... ao sistema legal”, contra o qual, pensa, precisariam estar advertidas. Tais tribunais “perturbaram desnecessariamente as águas da política”. “Nacionalizaram prematuramente um assunto que (muitos pensam) teria sido melhor manter em fogo baixo por mais tempo a nível estadual e local, até que um consenso baseado na experiência com uma variedade de posições... emergisse.”

Sem dúvida um pragmático idealista não romântico e brando ofereceria esse conselho, mas Dewey, o visionário, não. O Dewey romântico teria ficado encantado com o acontecimento de que as cortes às vezes dissessem aos políticos e aos eleitores para começar a prestar atenção para a existência de pessoas as quais fazem esperar até que um consenso surja – um consenso dentro da comunidade política da qual esse povo foi efetivamente excluído. O Dewey pragmático não aceitaria o pretexto quase kantiano de Dworkin segundo o qual, em tais casos, as cortes deveriam simplesmente “levar os direitos a sério”, ao invés de serem visionárias – este pensou nos “direitos” como um bom exemplo do que Posner chamou de “os balões metafísicos do direito”. Diferentemente de Dworkin, Dewey não tentaria formular uma teoria jurídica geral que justificasse a prática de dar saltos no escuro constitucional. Ao contrário, imagino, Dewey diria que perceber muito repentinamente a existência de direitos constitucionais até agora invisíveis é somente a estranha forma pela qual nossas cortes expressam a convicção de que as águas da política precisam urgentemente rolar.

E continua:

Posso compartilhar das concepções de Dworkin e Ely sobre uma característica dessas decisões: a “ausência de princípios” [*unprincipled*] – suas concepções sobre a possibilidade de que decisões igualmente românticas e visionárias, embora moralmente temerárias, sejam tomadas por juízes pragmáticos cujos sonhos são elióticos ou heideggerianos, ao invés de emersonianos e keatesianos. Mas, como um pragmático, não acredito que a teoria jurídica possa prever o aparecimento de outra decisão do tipo de *Dred Scott*.⁵⁶⁵

A desconfiança pragmática ante ao poder das teorias está no fato de que a tradição iluminista conferiu-as mais poderes do que poderiam utilmente manejar. Pragmaticamente, teorias são apenas mais uma forma de narrativa derivada de uma conversação que valoriza enormemente abstrações, generalizações e leis, mesmo quando o que pretendem compreender e controlar não esteja sujeito a tal abordagem⁵⁶⁶. O conselho pragmático é que, no caso da doutrina constitucional, a atenção esteja voltada mais para os fatores que contribuíram decisivamente para a mudança do consenso (entendimento) do que para a criação de uma teoria que mostre que a decisão, por mais imprevisível que fosse antes de ser tomada, já estava presente em algum canto recôndito do texto constitucional. Embora seja essa a maneira peculiar pela qual os juízes decidem, ou seja, afirmando que seu julgamento seguiu os “ditames da norma” (em face mesmo da auto-imagem a qual estão historicamente submetidos:

⁵⁶⁵ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 98-99 (tradução nossa).

⁵⁶⁶ Cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 63.

a de *aplicadores, não produtores de normas*)⁵⁶⁷, nos chamados “casos difíceis” (*hard cases*) é a pressão política e a sensibilização que fazem o trabalho (e não a leitura “séria” ou Correta do texto normativo). A constituição americana, por exemplo, nunca foi nem mais nem menos clara sobre o direito das crianças negras freqüentarem as mesmas escolas que as brancas. Se o que os movimentos reivindicatórios querem é criar mais e melhores consensos que garantam direitos como esses, é melhor ficar longe da “doutrina” dos juristas e se concentrar no que suas manifestações, os jornais, os romances e o cinema podem fazer por eles.

Novamente citando Rorty,

Para aqueles que acreditam que o Movimento de Direitos Civis, o movimento que o caso *Brown* iniciou, foi um enorme impulso para o nosso auto-respeito nacional e um exemplo de renovação da confiança na nossa contínua capacidade de progresso moral, o pensamento de que as cortes não somente aplicam regras, mas as fazem, não mais parecerá assustador. Nem será também a sugestão deweyana de que é desperdício de esforços tentar explicar onde, em *Brown* e decisões similares, cessa a procura e aplicação de velhas normas e começa a confecção de novas.⁵⁶⁸

Nesse contexto desenhado pelo pragmatismo, a educação ganha uma importância jamais vista, pois deixa de ser serva noticiadora das “revelações” do Real provenientes das áreas “nobres” da cultura (filosofia e física, por exemplo) – incluindo a idéia de que educar é “desideologizar” ou “desalienar” a Verdadeira face humana e social –, para ser construtora e reconstrutora de mundos e dos seres humanos que neles habitam. Tomando a educação como Dewey a viu, seria um processo de crescimento contínuo, dependente das redescrições humanas, responsáveis, estas, por desenvolver novos vocabulários de deliberação moral e política. N’outras palavras, menos Filosofia e mais intervenção política⁵⁶⁹.

É por conta dessa inferência que Ghiraldelli Júnior pensa em Rorty como promovendo uma união entre filosofia e educação. Não que o filósofo americano esteja, à moda de Platão e Dewey, tornando novamente a filosofia uma atividade fundamental. Na leitura de Ghiraldelli, Rorty faz da educação uma “fábrica de teorias *ad hoc*” capaz de contribuir para o convencimento racional (em oposição ao uso da força), sobrelevando características que o “nós” (“liberais ironistas”) quer ver melhoradas e rebaixando as que desejam ver extintas⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ V. subseção 5.2 infra.

⁵⁶⁸ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. p. 111 (tradução nossa).

⁵⁶⁹ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Didática e teorias educacionais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. pp. 37-38.

⁵⁷⁰ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. O que é filosofia da educação – uma discussão metafilosófica. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **O que é filosofia da educação**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 07-87. pp. 83-84.

Assim, a filosofia e a filosofia da educação, para um rortiano, não possuem a função de, respectivamente, legitimar, através de fundamentação metafísica e/ou epistemológica o discurso científico e o discurso pedagógico. Elas são narrativas que querem sugerir soluções para certos problemas – problemas situados, datados, e, portanto, sugestões datadas também. Então, a filosofia da educação, nesse caso, é uma narrativa, ou melhor, é uma fábrica de narrativas com as quais podemos, talvez, solucionar problemas, de vários níveis e de vários tipos, em educação e pedagogia. A filosofia é a atividade de *redescrever* o mundo, as pessoas, os eventos, de acordo com novas linguagens e novos vocabulários, participando então da transformação do comportamento lingüístico das pessoas e, assim, participando da transformação do comportamento não-lingüístico delas. A filosofia da educação, em um sentido estrito, é a atividade de *redescrever* todas as relações que envolvem o ensino: desde a relação professor-aluno até a da política educacional passando por aquelas relações pressupostas pelos métodos pedagógicos etc.⁵⁷¹

A valorização das novas linguagens – das invenções, da criatividade – é o diferencial da redescrição em face do método hermenêutico tradicional⁵⁷². Quem redescrive pode, para além de unir os fios de vocabulários já existentes (vocabulários usados por disciplinas, períodos históricos, povos diferentes etc.), tecer novos fios para dar consistência a utopias incipientes, pouco ou nada precisas, mas que podem se tornar amplamente aceitas e mudar por completo os horizontes sociais.

De modo geral, o “método redescritivo” não se trata de um “método” propriamente dito, como o que o Iluminismo atribuiu à ciência moderna (caminho para “revelação da Verdade”). Ao contrário, diz respeito a uma perspectiva diferenciada, um olhar historicista e nominalista, uma disposição para testar novas descrições sem buscar confrontá-las com outra coisa senão descrições. Suas assertivas basilares denotam que: (1) todas as atividades humanas estão em função das interpretações (descrições) criadas por eles mesmos (sem descartar a influência da causalidade do meio); (2) resignificando (ou redescrivendo) tais interpretações, eles podem modificar não só o mundo ao redor, mas seu próprio agir; (3) as pessoas não terão mais garantias divinas, do “mundo das Idéias”, da Natureza, da Razão, da Episteme ou da Linguagem do que as providas pela força depositada na esperança de que, seja lá qual tipo de novidade estejam planejando, vai levar a algo melhor. Em que pese tudo isso, o mais instigante na redescrição é a certeza de que nada para além da capacidade humana de sonhar e construir consensos é capaz de criar obrigações e determinar quais serão os próximos passos. A educação, a partir daí, ganha o papel de espaço privilegiado de discussão, deliberação, recriação e disseminação das propostas redescritivas.

⁵⁷¹ Id. ib. pp. 85-86.

⁵⁷² V. seção 3.3 supra.

4.2 Os direitos humanos tomados pragmaticamente

Se for possível traçar um quadro conciso e amplo sobre as concepções da filosofia moral em relação aos direitos humanos, ele será dividido basicamente em dois lados. O pano de fundo sobre o qual ambos trabalham – paradigma – desenrola-se na periferia da questão relativa à autoridade atribuída à fonte dos direitos e, conseqüentemente, da força que determina sua observância. A divergência estabelecesse-se não em torno de qual lado confere mais ou menos direitos, quais dentre eles são os mais “sublimes” ou mesmo quanto à existência de direitos pelos quais vale a pena morrer. Ao contrário, é a diferença entre filósofos morais que pensam que os direitos e responsabilidades dependem do que a sociedade concede e aqueles que defendem que há algo no interior dos seres humanos que as sociedades “reconhecem” quando fazem suas concessões. Diferem quanto a se há algo mais a conhecer depois que historiadores, sociólogos e antropólogos tenham compreendido os contextos sociais nos quais vigem ou não esses direitos. Em suma, discordam em relação à existência, ou melhor, quanto à necessidade imprescindível de se discutir a existência, de “fundamentos ontológicos para os direitos humanos”⁵⁷³.

Na medida em que se criou a expectativa, ainda hoje amplamente alimentada, de que alguém, do alto da sua escrivaninha, poderia algum dia encontrar um “fundamento absoluto” para os direitos humanos, a melhor observação de um ponto de vista pragmático é que a questão está mal posta. “Da finalidade visada pela busca do fundamento, nasce a ilusão do fundamento absoluto, ou seja, a ilusão de que – de tanto acumular e elaborar razões e argumentos – terminaremos por encontrar a razão e o argumento irresistível [...]”⁵⁷⁴. Desde que muito já se tentou, e levando em consideração o incontável montante de energia desviado para essa questão algo secundária em face dos desafios impostos à efetivação de um sistema global de defesa dos direitos humanos, Bobbio captou bem a querela: só se pensa num “fundamento absoluto” porque se continua a buscar por ele.

Entretanto, existem boas razões para abandonar esse desafio. A primeira delas é que direitos reconhecidos de forma absoluta no século XVIII, como a propriedade, foram radicalmente limitados pelas declarações contemporâneas. Por outro lado, direitos que naquele período nem se imaginava pudessem um dia ser proclamados são contemporaneamente tomados como indispensáveis para a vida humana, como é o caso dos

⁵⁷³ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 144.

⁵⁷⁴ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 16.

direitos sociais. Ou seja, “o que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas.”⁵⁷⁵ Por si só esse é bom motivo para se perder completamente o interesse em descortinar a “natureza humana” e seus direitos correlatos, mas existem outros.

Entre os direitos presentes nas diversas declarações internacionais de direitos humanos, há pretensões completamente diversas, não raro incompatíveis, desautorizando a razão única capaz de sustentar a todos. Sendo assim, seria melhor falar em *fundamentos* no lugar de fundamento. Em acréscimo, a própria idéia de fundamento absoluto obstaculiza o reconhecimento de novas necessidades e, conseqüentemente, de novos direitos, simplesmente por serem incompatíveis com os já reconhecidos. Foi assim quando a teoria jusnaturalista, em nome da preservação do direito à liberdade, fez-se ferrenha opositora dos direitos sociais. Ademais, importa considerar que mesmo quando os eruditos concordavam quanto ao fundamento dos direitos humanos, não se podia dizer que eles eram mais respeitados. Por outro lado, foi na contemporaneidade, época envolta em uma grave crise de fundamentos, que pela primeira vez a quase totalidade dos países do mundo proclamou uma Declaração Universal de Direitos Humanos⁵⁷⁶.

Ao que parece, o grande desafio a ser enfrentando pelo sistema internacional nascente está em romper com a indiferença que historicamente as comunidades humanas vêm demonstrando em relação ao que ocorre longe das suas vistas e dos seus laços de identificação. A experiência imediata da Declaração mostrou, através do Holocausto, a insuficiência de todos os atributos da piedade e da compaixão entre os membros da espécie – características essas ditas “naturais” – quando não são reforçadas por deveres juridicamente prescritos⁵⁷⁷. Se isso for de fato algo relevante, então Rorty tem toda razão ao asseverar que

O melhor [...] argumento que nos permite ignorar o fundacionalismo é [que] seria mais eficiente fazer isso, porque, assim, poderíamos concentrar nossas energias na manipulação de sentimentos, na educação sentimental. Esse tipo de educação deixa pessoas diferentes suficientemente familiarizadas umas com as outras, de modo que elas se sentem menos tentadas a pensar que aquelas que são diferentes delas são apenas semi-humanas. O objetivo desse tipo de manipulação do sentimento é expandir a referência dos termos “nosso tipo de gente” e “gente como nós”.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Id. ib. p. 18.

⁵⁷⁶ Cf. id ib. pp. 19; 20-22.

⁵⁷⁷ IGNATIEFF, Michael. **Human rights as politics and idolatry**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2001. p. 79.

⁵⁷⁸ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 211.

Rorty sugere, numa interpretação bastante criativa e inteligente, que a procura pelo “fundamento absoluto” repousa suas raízes na prioridade algo obsessiva que Platão deu àqueles indivíduos mais renitentes em aceitar que todas as pessoas, independentemente da sua origem, gozassem de certos direitos básicos. Foi esse direcionamento que o levou a crer que, invocando um poder superior ao sentimento (o poder da Razão), poderia reeducar pessoas que cresceram sem adquirir os sentimentos morais adequados. “Ele [Platão], levou os filósofos morais a concentrar-se na figura mais rara da psicopatia, a figura da pessoa que não tem nenhuma preocupação com outro ser humano, a não ser consigo próprio.” O problema é que fazendo isso, deixou de dar atenção ao caso mais comum: a pessoa que trata um certo grupo de humanos de modo moralmente irrepreensível, mas mantém-se indiferente ao sofrimento dos que estão fora desse grupo, “aqueles que essa pessoa considera como pseudo-humanos.”⁵⁷⁹

A influência do pensamento grego na construção da mentalidade ocidental levou as pessoas desse lado do mundo a acreditar por tempo demais que a melhor maneira de fazer com que fossem gentis com as outras pessoas seria destacar o que há de “intrinsecamente comum” em todo ser humano – a Racionalidade. Mas tal disposição não impediu que os membros das classes mais abastadas do século XVIII trocassem cortesias entre si, enquanto mantinham a ferros negros vindos da África; afinal, estes não eram considerados humanos, e sim animais. Também não impede ainda hoje a matança indiscriminadas de civis em diversas partes do mundo em nome do resguardo dos “nossos ideais ocidentais” (atualmente sob o pretexto de “combater o terrorismo”, assim como outrora o foi a “contenção dos bárbaros”).

Acontece que a defesa de uma comunidade global sem fronteiras não tem nada de neutralidade, muito menos demanda utilmente o recurso ao argumento da Razão para comprovar que “somos todos iguais” (ainda que apenas sob alguns aspectos). O que os direitos humanos fazem, por um lado, é secularizar a doutrina cristã da irmandade entre todos os humanos⁵⁸⁰. Por outro, o aparato de proteção internacional que se vêm tentando criar em seu nome sugere a convicção de que as pessoas não deixam de estender o respeito que nutrem pelos membros das suas próprias comunidades aos de outras comunidades porque são insuficientemente Racionais, “mas porque em geral elas vivem num mundo em que seria

⁵⁷⁹ Id. ib. p. 212.

⁵⁸⁰ “O que nós chamamos de ‘consciência moral’, sobretudo em função da grande (para não dizer exclusiva) influência que teve a educação cristã na formação do homem europeu, é algo relacionado com a formação e o crescimento da consciência do estado de sofrimento, de indignação, de penúria, de miséria, ou, mais geralmente, de infelicidade, em que se encontra o homem no mundo, bem como ao sentimento da insuportabilidade de tal estado.” BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 51.

simplesmente muito arriscado e, com freqüência, insanamente perigoso deixar o sentido de comunidade moral alargar-se além da família, do clã ou da tribo.”⁵⁸¹

Enquanto as coisas mostrarem-se nessa configuração, tanto as sugestões utilitaristas⁵⁸² quanto as fundacionistas serão de pouca valia, pois haverá muito mais coisas em jogo do que a simples disposição para tratar com a mesma consideração aqueles com os quais se convive e os que manifestam culturas completamente desconhecidas. Não quer dizer, no entanto, que não haja nada que se possa fazer até que todas as mínimas condições de segurança (alimentar, contra guerras etc.) e tolerância estejam favoráveis. Em muitas partes do mundo, o implemento dessas condições depende diretamente das políticas externas das nações mais poderosas do ocidente (e será assim até que a ONU ou quem valha possa assumir o controle multilateral). Tendo-se em conta que esses países são governados por regimes democráticos, seria um passo gigantesco educar os seus cidadãos no sentido de começar a se preocupar mais com o que ocorre fora das suas fronteiras, cobrar dos seus Estados uma atuação mais veemente contra as violações de direitos humanos. Para tanto, é indispensável aprender a assumir uma outra atitude em face daqueles que “nossos” hábitos culturais dizem ser “irracionais”, “brutos” “selvagens” e coisas do tipo.

Portanto, seria melhor ensinar nossos estudantes que essas pessoas não são menos racionais, nem menos lúcidas e preconceituosas do que nós, pessoas boas que respeitamos a diversidade. O problema das pessoas más não reside nisso, mas em que as circunstâncias de seu nascimento e educação não foram tão felizes quanto as nossas. Em lugar de tratar todas essas pessoas que estão lá tentando encontrar e matar Salman Rushdie como irracionais, deveríamos tratá-las como pessoas que foram privadas de algo.⁵⁸³

Esse é o tipo de educação sentimental⁵⁸⁴, ao contrário da Racional, que pode de fato fazer do mundo um lugar melhor para todas as pessoas que nele habitam. Entretanto, é bom ter a cautela de reconhecer que ela só é aplicável onde as pessoas possam estar relaxadas e gozar de tempo suficiente para ouvir, ponderar e discutir.

Por todas as razões aduzidas – militem elas contra o “fundamento absoluto” ou contra a eficácia desse fundamento no que tange à maior aceitação possível dos direitos

⁵⁸¹ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 213.

⁵⁸² Um bom exemplo desse tipo é apresentado pela opinião de Ignatieff: “Tais fatos sobre os seres humanos – que possam sentir dor, que possam reconhecer a dor nos outros e que estejam livres para fazer o que é bom e se abster do que é ruim – provêem as bases para acreditarmos que todos os seres humanos devem ser protegidos contra a crueldade.” IGNATIEFF, Michael. Op. cit. p. 89 (tradução nossa).

⁵⁸³ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 216.

⁵⁸⁴ Rorty atribui a ela a responsabilidade por um possível “progresso dos sentimentos”, o qual qualifica como a “habilidade crescente de enxergar as similaridades entre nós mesmos e as pessoas diferentes de nós como mais importantes do que as diferenças.” Id. ib. p. 217.

humanos pelas mais diversas culturas –, *a questão primordial, hoje, é realizar direitos, protegê-los, não “fundamentá-los”*⁵⁸⁵. Todavia, e que fique claro, assumir tal posição não é o mesmo que afirmar que o problema do “fundamento absoluto” é “falso”, “ilusório” ou “irreal”. Ao contrário, é redescrever o espaço intelectual na tentativa de convencer mais e mais dos seus cultores a deixar de lado as questões poeirentas sobre o “fundamento universal” e se concentrar em algo que está a exigir muito mais atenção, em responder muitas outras questões (inclusive as que versarem sobre a adequação dos direitos humanos a esta ou aquela cultura particular, para as quais o problema do fundamento faz diferença no que tange a maior ou menor aceitação e conseqüente observância dessa normativa internacional)⁵⁸⁶.

Para um pragmático moral a questão não é se os direitos humanos de fato possuem “fundamentos”, mas se faz sentido sugerir que eles possuem, ou seja, “se a ideia de uma autoridade epistémica ou moral ‘fundada’ na natureza é coerente.”⁵⁸⁷ É claro que um pragmático não se dispõe a argumentar acerca da pretensão de que os costumes de uma dada sociedade estão “fundados na natureza humana”, e é pragmático justamente porque não consegue ver o que poderia contar como tais costumes. Mas a advertência deweyana de que o pragmatismo não pode abarcar toda a experiência humana foi feita para momentos como esse. Trocando em miúdos, embora os interlocutores de um pragmático engajado na defesa dos direitos humanos precisem de uma prova de que Deus, Allá, ou a Natureza Humana escreveu tal normativa e a entregou piedosamente aos cuidados humanos, a preocupação do pragmático será em como adequar – *tornar coerentes* – as exigências de ambas as culturas (a dos direitos humanos e a da comunidade em questão), e não com a origem “divina” ou “natural” dos direitos. Para o pragmático, nenhuma cultura é mais “divina” ou “natural” do que outra. Ele pensa no “divino” e no “natural” como os nomes que as pessoas atribuem ao que há de mais importante e central nas suas culturas, coisas sem as quais não poderiam viver sem abandonar, ao mesmo tempo, a auto-imagem que possuem de si mesmas. É por isso que o pragmático é capaz tanto de respeitar tais identidades quanto propor maneiras de costurá-las a várias outras.

Bobbio tem uma boa sugestão para fazer o trabalho que o pragmatismo pensa que deve ser feito. Para o filósofo e político italiano, não se trata de negar que há uma crise dos fundamentos, mas reconhecê-la ao tempo que se recusa a superá-la lançando mão de outro

⁵⁸⁵ BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 23.

⁵⁸⁶ Seguindo Bobbio, “quando digo que o problema mais urgente que temos de enfrentar não é o problema do fundamento, mas o das garantias, quero dizer que consideramos o problema do fundamento não como inexistente, mas como – em certo sentido – resolvido, ou seja, como um problema com cuja solução já não devemos mais nos preocupar. Com efeito, pode-se dizer que o problema do fundamento dos direitos humanos teve sua solução atual na Declaração Universal dos Direitos do Homem aprovada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.” Id. ib. p. 26.

⁵⁸⁷ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 144.

“fundamento absoluto” para substituir o que se perdeu. Essa busca pelo fundamento único deveria ser substituída, pensa, pela dos “*fundamentos possíveis*” em cada caso concreto, levando-se em consideração os meios e as situações nas quais cada direito pode ser realizado. A empreitada exige uma comunhão de esforços entre filósofos, historiadores, psicólogos, economistas etc., pois os primeiros, contemporaneamente, já não gozam do mesmo prestígio de antes quando falam das Verdadeiras necessidades humanas ou quando dizem da Real ordem de prioridade entre elas. Isso significa dizer que todo o trabalho antes atribuído às escrivatinhas dos filósofos é hoje exercido no contato entre as pessoas diretamente envolvidas em cada iniciativa, levando-se em consideração seus múltiplos condicionamentos. E não há saída: se o filósofo insistir em continuar na sua solidão, estará relegando sua disciplina à esterilidade, pois a crise de fundamentos é apenas parte da crise da filosofia⁵⁸⁸.

Um dos motivos pelos quais os filósofos se recusam a abandonar a reivindicação de um fundamento absoluto para dos direitos humanos está em pensarem que sem esse tema comum a própria filosofia pode perder sua razão de ser. Não reconhecem, no entanto, que a ameaça recai apenas na “imagem neokantiana da filosofia com a ciência e a cultura.” É unicamente ela a responsável pelo que Rorty chama de “o impulso filosófico”: a tentação “de dizer que as asserções e as acções devem não apenas aderir a outros asserções e acções mas ‘corresponder’ a algo para além daquilo que as pessoas afirmam e fazem [...]”⁵⁸⁹.

Se aqueles que se beneficiam da linguagem dos direitos humanos estiverem satisfeitos em ter o problema do fundamento como secundário, ou, no mínimo, algo que só se pode resolverá a bom termo no plano local⁵⁹⁰, então estarão dispostos a concordar que o melhor fundamento – e possivelmente o único capaz de reivindicar assento na arena internacionalmente compartilhada – é a aceitação, o consenso. Nesse caso, a Declaração Universal de Direitos Humanos será a maior prova histórica até hoje dada do consenso quanto a um determinado sistema de valores⁵⁹¹, muito embora sequer mencione o fundamento deles⁵⁹². Perceberão igualmente, ao menos nesse plano globalmente compartilhado, que é a

⁵⁸⁸ BOBBIO, Norberto. Op. cit. pp. 23-24.

⁵⁸⁹ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. p. 145.

⁵⁹⁰ Se o objetivo é universalizar os direitos humanos, eles devem se adaptar, sem se descaracterizar enquanto um mínimo necessário, a cada cultura. Pode ser que para algumas delas a questão dos fundamentos seja primordial para a ampla aceitação dos direitos humanos, mas para outras não. Ou seja, não há motivo para se manter uma preocupação e uma “teoria geral” sobre os fundamentos dos direitos humanos (a não ser que “geral” signifique a aglutinação de diversas justificações localizadas e específicas). Essa é uma questão local, que pode ser ou não importante.

⁵⁹¹ BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 27.

⁵⁹² “Ao invés de um conjunto substantivo de justificações explicando porque os direitos humanos são universais, no lugar de razões que remetam aos princípios primeiros – como no inesquecível preâmbulo de Thomas

deliberação que cria os grandes princípios morais, não o inverso⁵⁹³, assim como a filosofia estará satisfeita com o papel de sumariar e sugerir meios de harmonizar crenças, não “fundamentá-las”⁵⁹⁴.

A “dignidade humana” – entendida como o “reconhecimento” de que todo ser humano tem certas “necessidades intrínsecas” que precisam ser protegidas por “direitos inatos” –, por muito tempo e ainda atualmente ocupando a função de “fundamento universal” para os direitos humanos, tem seu análogo historicizado na dignidade comparativa do grupo com o qual a pessoa identifica a si mesma e na atribuída por tantos outros. Diversas instituições sociais (tais como Igrejas, nações, movimentos sociais, dentro outros) provêm exemplos desse tipo de efeito de contraste entre seus membros e comunidades humanas consideradas piores. As pessoas possuem dignidade, nessa visão, não por obra de alguma “luminescência interior”, mas porque participam desses efeitos de contraste, ou seja, pelo fato de fazerem parte de um grupo humano que atribui uma determinada imagem a seus membros, à qual agrega um tratamento específico (o que no ocidente é chamado de “possuir direitos”)⁵⁹⁵. Sendo assim, o trabalho da cultura de direitos humanos não pode ser eficazmente realizado e finalizado na mera assunção filosófica de que todos os seres humanos possuem uma “dignidade humana intrínseca”, mas pode sim ser feito através do alargamento das fronteiras dessa cultura, disponibilizando a mais e mais indivíduos e comunidades humanas os instrumentos específicos de tutela de direitos. Imaginando seu desenvolvimento a bom termo, em última instância a dignidade humana da qual se fala seria o amplo reconhecimento de uma imagem comum a todos os seres humanos (advinda de um sistema internacional de direitos humanos plenamente consolidado), de forma que os sentimentos de consideração e comprometimento (lealdade) dos indivíduos não fossem direcionados apenas às pessoas com as quais se identificam por laços religiosos, nacionais, étnicos etc., mas a todos os membros da sua espécie. Assim com Rorty o coloca,

O que Kant descreveria como resultado do conflito entre obrigação moral e sentimento, ou entre razão e sentimento, é, em uma explicação não-kantiana, um conflito entre um conjunto de lealdades e outro conjunto de lealdades. A idéia de

Jefferson para a Declaração de Independência Americana – a Declaração Universal de Direitos Humanos simplesmente toma os direitos como existentes e procede à elaboração de cada um deles.

O silêncio pragmático sobre questões últimas fez a emergência de uma cultura global de direitos humanos mais fácil. [...] A glorificação presente na Declaração da sua ‘universalidade’ é mais um testamento do que os elaboradores deixaram de *fora* do que um tributo ao que puseram *dentro*.” IGNATIEFF, Michael. Op. cit. p. 78 (tradução nossa).

⁵⁹³ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 320.

⁵⁹⁴ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 204.

⁵⁹⁵ RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 267.

uma obrigação moral *universal* de respeito à dignidade humana é substituída pela idéia de lealdade para com um grupo muito mais amplo – a espécie humana.⁵⁹⁶

Nesse contexto pragmático, os direitos humanos são apenas mais uma das imagens (identidades) que a humanidade atualmente assumiu⁵⁹⁷. Todavia, muitas pessoas não pensam dessa forma e acabam concebendo-os como uma espécie de “religião secular”. Os direitos humanos não são um credo, não são metafísicos, ou, n’outros termos, é extremamente prejudicial para seus objetivos que eles se transformem numa *idolatria*, uma veneração da humanidade em si. Quem pensa dessa forma tenciona, lançando mão de postulações morais, metafísicas e fundacionistas de um modo geral, aumentar o apelo universalista dos direitos humanos. De fato, o efeito tem sido o inverso, pois acabam suscitando dúvidas entre grupos religiosos e não-ocidentais que não precisam necessariamente compartilhar do secularismo ocidental.

O grande problema é que

Argumentações fundacionistas desse tipo [as que apelam para conteúdos metafísicos como dignidade, valor ou sacralidade da pessoa humana] dividem, e tais divisões não podem ser resolvidas pelo modo através do qual as pessoas geralmente resolvem seus dissensos, por meio da discussão e do compromisso. Bem melhor, posso dizer, seria esquecer esse tipo de argumentos fundacionistas e se concentrar em construir um apoio para os direitos humanos sobre a base do que eles podem realmente *fazer* pelos seres humanos.⁵⁹⁸

Esse “podem realmente fazer” lembra a sentença de Bobbio segundo a qual o principal problema hoje não é filosófico, mas político⁵⁹⁹. Michael Ignatieff pensa que os direitos humanos podem passar a ser menos imperialistas se se tornarem mais políticos. É dizer, se deixarem de lado a retórica da proclamação de “Verdades eternas” em favor da proposta de se desenvolverem enquanto uma linguagem que torna possível o surgimento de um espaço comum ao qual seja atribuída a tarefa de julgar conflitos ao redor do mundo. A dificuldade que surge está em que, pensar dessa forma – lembra ainda Ignatieff –, representa o reconhecimento de que os próprios direitos humanos podem conflitar, e, se não há uma ordem pré-estabelecida e indiscutível de prioridade entre os direitos reivindicados, não é possível falar dos direitos como *trunfos*. Segundo Ignatieff, “a idéia de direitos como trunfos implica que, quando introduzidos numa discussão política, servem para resolver a questão.” Ocorre que, quando demandas políticas por reconhecimento de direitos ainda inexistentes se

⁵⁹⁶ RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 106.

⁵⁹⁷ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 203.

⁵⁹⁸ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. p. 54 (tradução nossa).

⁵⁹⁹ BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 23.

transformam em reivindicações de direitos pré-existentes, tenham eles quais fontes tenham, há um grande risco de que o assunto em jogo torne-se inconciliável, inegociável (ao menos se levado em conta o uso comum da palavra direito – no sentido subjetivo). Então, se os direitos não são trunfos e ainda criam uma disposição que dificulta a negociação, o máximo que podem fazer é constituir, de acordo com Ignatieff, um “conjunto comum de pontos de referência que pode ajudar as partes em conflito a deliberar. Uma linguagem comum, entretanto, não necessariamente facilita o acordo.” Para tanto, outros fatores políticos precisam estar presentes: a convicção compartilhada de que não se pode lançar mão dos conflitos para resolver os dissensos; o florescimento do respeito entre as partes; o reconhecimento mútuo e o compromisso com a moral universal⁶⁰⁰.

Quando ocorre essa confluência de disposições favoráveis, a disputa deixa de ser, aos olhos das partes, entre o Certo e o errado, passando a ser entre direitos em competição. Conflitos como esses se resolvem tendo em consideração não apenas os fins, mas os meios disponíveis para torná-los efetivos. “Direitos humanos não são outra coisa além de política, uma política que deve reconciliar fins morais de situações concretas e estar preparada para fazer compromissos dolorosos não somente entre meios e fins, mas entre os próprios fins.” No entanto, política não diz respeito apenas à deliberação. Em algumas situações os abusos são realmente intoleráveis e a linguagem dos direitos humanos contribui inclusive para determinar quando deliberação e compromisso tornam-se impossíveis.⁶⁰¹

Não raro religiosos criticam essa concepção secular, política e historicista, atribuindo a ela a imagem de uma “idolatria humanista” aos direitos humanos. Se um dos produtos finais do racionalismo ocidental foi o niilismo exterminatório nazista, dizem eles, então o Holocausto depõe não só contra o niilismo, mas contra o próprio humanismo, atingindo, por consequência, os direitos humanos. Por causa disso, defendem que a única fundamentação possível para tais direitos está na religião. De um ponto de vista religioso, tal secularização dos direitos humanos faz da humanidade a medida de todas as coisas, tornando explícita a periculosidade da dita “idolatria humanista” por três razões: (1) autoriza uma relação instrumental e de superioridade em relação a outras espécies; (2) abre as portas para a exploração da natureza; (3) torna ausentes as barreiras metafísicas que limitam o uso humano da vida humana⁶⁰².

⁶⁰⁰ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. p. 20 (tradução nossa).

⁶⁰¹ Id. ib. pp. 21-22 (tradução nossa).

⁶⁰² Id. ib. pp. 81-83.

A imediata consideração de um humanista pragmático seria que se a “idolatria” da qual falam esses religiosos consiste em elevar aos céus todos os princípios direcionados puramente aos interesses humanos quanto a si mesmos (o que significa desconsiderar as outras espécies, a natureza e a imposição de certos limites ao uso humano da vida humana), então claramente se trata de uma idolatria. Falar em “direitos humanos inalienáveis”, poderia acrescentar, não é melhor nem pior do que falar em “obediência à vontade de Deus”. Ambos slogans só dizem que se esgotaram as fontes de argumentação, não havendo um “porquê” a ser “analisado” ou “descoberto”⁶⁰³.

Entretanto, os humanistas não veneram os direitos humanos. Apenas usam sua linguagem para afirmar a existência de uma dignidade, que acreditam inviolável, presente em cada ser humano. Na base da crítica religiosa da qual se fala está a convicção de que as premissas humanistas são simplesmente inconsistentes, pois criticariam toda espécie de veneração, menos a sua própria.

A réplica humanista deve consistir na afirmação de que não há nada de sagrado nos seres humanos, nada a que seja devotada veneração. O que os direitos humanos fazem é adjudicar certo patamar mínimo comum de respeito aos indivíduos e grupos humanos. Nas palavras de Ignatieff,

Tudo que pode ser dito sobre os direitos humanos é que eles necessariamente protegem indivíduos de violência e abuso, e quando perguntam por que, a única resposta possível é histórica. Os direitos humanos são a linguagem através da qual os indivíduos criaram uma defesa contra a opressão religiosa, estatal, familiar e de grupo. Seria concebível que outras linguagens destinadas à defesa dos seres humanos pudessem ser inventadas, mas a dos direitos humanos é a que está historicamente disponível aqui e agora. Além do mais, um humanista poderia acrescentar, os direitos humanos não são uma carta-trunfo de argumentos morais. Nenhuma linguagem humana pode ter tais poderes. Na verdade, conflitos de direitos e seus julgamentos envolvem intensivamente difíceis compromissos e trocas nas quais se consegue alguma coisa, mas se perde outra. Precisamente por isso os direitos não são sagrados, nem o são aqueles que os possuem. Ter um direito não é o mesmo que ser portador de alguma inviolabilidade sagrada, mas se obrigar a viver numa comunidade onde os conflitos sobre direitos são julgados através da persuasão, ao invés da violência. Com a idéia de direitos vai conjuntamente a obrigação de respeitar as obrigações razoáveis das outras pessoas e de submeter as disputas a julgamento. A obrigação moral fundamental estabelecida pelos direitos não é respeitar, e certamente não é venerar. É a discussão. A condição mínima para discutir com os outros seres humanos não é necessariamente respeitar, mas meramente uma tolerância negativa, uma disposição para permanecer na mesma sala e ouvir reivindicações que não gosta de ouvir, pelo propósito de encontrar um compromisso que porá o conflito de reivindicações longe de lesões irreparáveis de parte a parte. É isso que estabelece obrigações comuns para com os direitos humanos.⁶⁰⁴

⁶⁰³ RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999. pp. 83-84.

⁶⁰⁴ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. pp. 83-84 (tradução nossa). Amy Gutmann, na introdução do livro de Ignatieff, tem uma opinião mais razoável quanto a se, na atual conjuntura, os direitos humanos exigem respeito

Essa réplica humanista seguramente não satisfaz aos religiosos, porque, na perspectiva deles, acreditar que nada é sagrado é remover todos os limites para o exercício do poder humano. Para os humanistas, no entanto, tais limites estão estabelecidos em direitos. A vantagem que os humanistas possuem em relação a tais religiosos é que, mesmo sendo mais inseguros, jamais poderiam justificar desumanidades apelando para razões fundacionistas (como a “caça aos demônios infiéis”, aos “falsos credos” e coisas do gênero). Na verdade, e em que pese a discussão, no final das contas o importante é que, uma vez que religiosos, metafísicos e humanistas seculares concordem em se engajar em prol dos direitos humanos, a questão sobre onde eles buscam motivação para lutar contra a violência e a opressão será secundária, algo que ninguém se sentirá tentado a unificar, pois importará mais ver os direitos efetivados do que a concordância sobre seus fundamentos.

A principal lição que se pode tirar das acusações recíprocas de idolatria está na seguinte advertência: é sempre necessário ser crítico quanto aos próprios e exuberantes sentidos de retidão. Religiosos estão advertidos contra os perigos da idolatria quando se mantêm críticos quanto a sua veneração de signos de orgulho e zelo, ou toleram que os outros manifestem suas próprias crenças. Os não-crentes devem manter-se longe do desprezo pelas convicções religiosas ou de qualquer outro tipo⁶⁰⁵.

Enquanto qualquer tipo de fundacionismo aplicado à crença nos direitos humanos pode ser contestável, acreditar neles por motivos prudenciais é bem mais seguro. Por isso Ignatieff pensa que “as pessoas podem não concordar quanto ao porquê de termos direitos, mas concordam que precisam deles.” A necessidade da qual fala comprava-se por razões históricas: os riscos aos quais as pessoas estão expostas quando não dispõem de um mínimo de autonomia; as ameaças contra a própria autonomia quando não está resguardada por padrões internacionais comuns; o indispensável direito dos indivíduos, presente nesses padrões, de se opor a ordens injustas emanadas dos seus próprios Estados; e o direito de recorrer a instâncias internacionais quando todos os instrumentos internos já foram esgotados. Os fatos aos quais tais direitos fazem remissão dizem respeito à história catastrófica da Europa do século XX, mas não há motivos para acreditar que tais razões não possam ser

mútuo ou podem se contentar com a mera tolerância. Gutmann argumenta que a inexistência de um consenso em relação aos direitos que estão ou não incluídos na normativa internacional torna necessários tanto a tolerância quanto o respeito, este último entendido como engajamento das partes envolvidas na construção das respostas para as questões sob deliberação. Ou seja, não é suficiente apenas que ambos os lados sentem na mesma mesa; além disso, precisam conhecer as razões e necessidades um do outro a fim de que possam compatibilizar suas reivindicações, contemplando a todas o mais possível. Cf. id. ib. pp. xxvi-xxvii.

⁶⁰⁵ Id. ib. p. 87.

compartilhadas por povos não-ocidentais⁶⁰⁶. Após o Holocausto, restou a dura convicção de que é necessário trabalhar com os direitos humanos sob a base do que de pior os seres humanos podem fazer, ao invés de esperar o melhor⁶⁰⁷. Mas as mudanças provocadas pela presença dos direitos do ser humano deitam raízes em tempos anteriores.

Bobbio busca as origens dos direitos humanos na radical revolução política pela qual passou a Europa moderna. Essa se caracterizou pela inversão de perspectiva: do organicismo ao individualismo. Nos novos tempos, a relação Estado/cidadão ou soberano/súdito é cada vez mais encarada a partir do ponto de vista dos direitos dos cidadãos, não mais dos deveres dos súditos. A própria doutrina política predominante retrata essa mudança, transitando da antiga “*Divine Rights of Kings*” para o “*Consent of the Governed*”, responsável por impulsionar os movimentos anti-colonialistas (mormente nos EUA). Na perspectiva nascente, o organicismo tradicional, para o qual a sociedade vem antes dos indivíduos, perdeu cada vez mais espaço em favor do paradigma de que, para compreender a sociedade, dever-se-ia partir de baixo, dos indivíduos que a compõem. O estopim que inflamou a virada foram as guerras religiosas, acabando por se afirmar o direito de resistência à opressão⁶⁰⁸.

A radicalidade da revolução política moderna está concentrada na “passagem do código de deveres para o código de direitos”, a partir do qual “o problema da moral devia ser considerado não mais do ponto de vista apenas da sociedade, mas também daquele do indivíduo.”⁶⁰⁹ Mesmo sendo radical, esse não foi um processo explosivo. Deu-se gradativamente, como era de se esperar, pois representou não apenas a mudança dos estratos sociais dirigentes, mas a própria difusão de um novo paradigma político, ao qual recaiu a incumbência de suplantando a pouca popularidade da concepção individualista – concebida até então como fomentadora da desunião, da discórdia, e da ruptura com a ordem constituída.⁶¹⁰

De fato, segundo Bobbio, as transformações políticas do período podem ser sumariadas da seguinte forma: 1) o indivíduo passa a ter precedência sobre o Estado; 2)

⁶⁰⁶ Id. ib. p. 55.

⁶⁰⁷ Id. ib. p. 80. “Com efeito, no momento em que os seres humanos se tornam supérfluos e descartáveis, no momento em que vige a lógica da destruição, em que é cruelmente abolido o valor da pessoa humana, torna-se necessária a reconstrução dos direitos humanos, como paradigma ético capaz de restaurar a lógica do razoável. A barbárie do totalitarismo significou a ruptura do paradigma dos direitos humanos, por meio da negação do valor da pessoa humana como valor-fonte do Direito. Se a Segunda Guerra significou a ruptura com os direitos humanos, o Pós-Guerra deveria significar a sua reconstrução.” PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 09.

⁶⁰⁸ BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 04.

⁶⁰⁹ Id. ib. p. 54.

⁶¹⁰ Id. ib. p. 56.

ocorre uma inversão da relação de direitos e deveres: quanto aos indivíduos, primeiro vêm os direitos, depois os deveres; quanto ao Estado ocorre o inverso; 3) a finalidade do Estado muda: se antes, no organicismo, sua função era lutar contra as facções que dilaceravam o corpo político, agora é o crescimento do indivíduo, mantendo-o tanto quanto possível livre de constrangimentos externos; 4) em relação à justiça, no lugar da concepção platônica, para a qual cada uma das partes que compõem a sociedade deve exercer seu papel em nome do bem do todo, introduz-se a individualista, ou seja, o justo é cada um ser tratado de forma a satisfazer as próprias necessidades e atingir os objetivos que almeja, alcançando a felicidade por si⁶¹¹.

É no Estado de Direito que a transição da perspectiva do soberano para a do cidadão alcança seu cume. O *discurso dos direitos* representa com precisão essa passagem, vez que no Estado despótico os indivíduos só têm deveres e no Estado absoluto os direitos são apenas privados, não havendo deveres do Estado para com os cidadãos e, conseqüentemente, nenhum direito destes em relação àquele⁶¹².

Os direitos humanos, como não poderia deixar de ser, são tributários dessa tradição e com ela mantém uma ligação umbilical. Em face mesmo de todo o desenvolvimento histórico da Modernidade européia, a consciência que emergiu do Holocausto foi que o excesso de coletivismo precisaria ser contido. A maneira de fazê-lo seria protegendo os indivíduos do totalitarismo dos seus próprios Estados, ao qual havia sido atribuída a tarefa primordial (não cumprida) de protegê-los. Era justamente dessa forma que pensavam os elaboradores da Declaração Universal e, a menos que se tenha em mente os horrores que o coletivismo sem freios produziu na Europa, o individualismo que professavam não passará de ratificação da prejudicial burguesia capitalista ocidental. “De fato, foi muito mais: uma tentativa pensada de reinventar a tradição européia de direito natural com o objetivo de salvaguardar a autonomia individual contra estados totalitários.”⁶¹³

E aí está mais uma razão para se dizer que os direitos humanos, enquanto um desenvolvimento do discurso moderno dos direitos, são inescapavelmente políticos. Eles implicam, de acordo com Ignatieff, num conflito tácito entre quem sustenta ter direitos e quem dá sustentação às reivindicações de direitos, ou seja, uma autoridade contra a qual quem afirma possuir direitos precisa justificar sua pretensão. Sempre haverá conflitos desse tipo e, para Ignatieff, os direitos existem para proteger os indivíduos. Essa convicção leva o

⁶¹¹ Id. ib. 56-57.

⁶¹² Id. ib. p. 58.

⁶¹³ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. pp. 65-66 (tradução nossa).

intelectual canadense a asseverar que “a linguagem dos direitos não pode ser traduzida gramaticalmente para uma sociedade não individualista, completamente comunitária. Eles presumem um individualismo moral e tornam-se sem sentido fora dessa pressuposição.” E continua:

Além do mais, é precisamente esse individualismo que lhes faz atrativos a povos não-ocidentais e explica porque os direitos humanos transformaram-se num movimento global. Os direitos humanos são a única linguagem moral universalmente disponível para validar as pretensões de mulheres e crianças contra a opressão que experimentam em sociedades patriarcais ou tribais; o único vocabulário que capacita pessoas subjugadas a perceber a si mesmas como agentes morais e agir contra a injustiça – casamentos arranjados, a restrição imposta a mulheres muçulmanas e hindus quanto a permanecer na presença de homens estranhos [purdah], negação dos direitos civis, escravidão doméstica e coisas do tipo – ratificadas pela força e autoridade das suas culturas. Esses agentes procuram a proteção dos direitos humanos precisamente porque legitimam seus protestos contra a opressão.⁶¹⁴

Embora esse seja o gancho que Ignatieff usa para defender suas polêmicas e antiquadas convicções em torno da prioridade dos direitos civis e políticos sobre os econômicos, sociais e culturais⁶¹⁵, é bastante convincente sua afirmação de que “os direitos humanos são importantes porque ajudam as pessoas a ajudar a si mesmas.”⁶¹⁶ Na verdade, essa é uma conclusão que se pode tirar da própria observância do direito de autodeterminação em cotejo com os demais direitos humanos. Eles formam uma linguagem de fortalecimento individual e, como Ignatieff teima em recusar em face da prioridade que dá aos indivíduos, das identidades coletivas dos grupos humanos. Tal prioridade pode ser ilustrada, na obra de Ignatieff, em toda a sua complexidade por meio de passagens como a que segue:

O direito de falar uma língua da sua escolha não significará muita coisa se a língua estiver morta. Por essa razão, os direitos de grupo são necessários para proteger os direitos individuais. Entretanto, o propósito último dos direitos de grupo não é a proteção do grupo como tal, mas dos indivíduos que o compõe. Os direitos de grupo sobre a linguagem, por exemplo, não podem ser usados para impedir que um indivíduo aprenda uma língua diferente da do grupo. O direito de grupo à prática religiosa não pode anular o dos indivíduos de deixar a comunidade religiosa se assim escolherem.⁶¹⁷

A questão que Ignatieff não enfrenta, mas que os organismos internacionais de direitos humanos são chamados a enfrentar, é a inversa: quando o indivíduo requer o gozo de direito acessível apenas aos membros de determinado grupo, estando em jogo, obviamente, a

⁶¹⁴ Id. ib. pp. 67-68 (tradução nossa).

⁶¹⁵ Cf. id. ib. pp. 89-90.

⁶¹⁶ Id. ib. p. 57.

⁶¹⁷ Id. ib. p. 67 (tradução nossa).

identidade cultural de quem reivindica. Será que reconhecer indiscriminadamente a prioridade aos indivíduos em tais casos teria alguma eficácia (ou seja, como garantir que o indivíduo possa participar plenamente da vida comunitária se a própria comunidade não o reconhece como um membro legítimo?) ou mesmo significaria a resolução de um conflito (e não a criação de muitos outros)?⁶¹⁸.

Se a prioridade irrestrita defendida por Ignatieff está sujeita à contestação, o certo é que não é de todo criticável. Referindo-se aos diversos grupos sociais que vêm emergindo atualmente com o objetivo de provocar o reconhecimento e o respeito das suas identidades, Rorty posiciona-se no sentido de que a questão não é propriamente reconhecer a necessidade imprescindível de uma cultura negra, uma cultura homossexual, uma cultura indígena etc. para combater o preconceito contra essas pessoas. Embora a constituição de uma cultura própria possa ser um instrumento para o alcance do respeito à diferença, nem sempre isso ocorre e, por vezes, pode constituir até mesmo um complicador a mais, pois os indivíduos que não se alinham às propostas do grupo correm o risco de ser duplamente estigmatizados: pela sociedade em geral e pela minoria organizada em particular. O problema maior, segundo o filósofo americano, é evitar a estigmatização e a opressão sobre essas pessoas, o que pode ser conseguido através de uma “*política da individualidade*” – garantia de certos direitos básicos a todos os indivíduos, independentemente do tipo de vida que desejam levar⁶¹⁹.

⁶¹⁸ Dois casos interessantes foram decididos pelo Comitê de Direitos Humanos da ONU – responsável por adjudicar as contendas em torno da observância do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos pelos Estados signatários – com base no artigo 27 da norma internacional, cuja redação é a seguinte: “Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua”. O primeiro deles, *Lovelace v. Canadá* (24/77), trata de uma índia Malisset que se casou com um não-índio e, por isso, teve que deixar a Reserva Tobique, onde vive seu povo. Desfeito o casamento, a índia reivindicou o reingresso na sua comunidade *mater*, pleito negado pelo governo canadense com base na Lei Indígena do país (*Indian Act*). Submetido o caso à apreciação do Comitê, a decisão reconheceu a origem cultural da postulante e garantiu seu direito de retorno, o que motivou inclusive uma modificação na referida lei. O segundo caso traz alguns complicadores não presentes no primeiro. Em *Kitok v. Suécia* (197/85), o autor alegava ter sido arbitrariamente privado do direito imemorial garantido à comunidade Sami de criar renas por conta da Lei sobre Criação de Renas (*Reindeer Husbandry Act*) – promulgada para restringir o número de criadores (direito concedido apenas aos membros do grupo) por razões econômicas e ecológicas, além de assegurar a preservação e o bem-estar da minoria Sami. Após criterioso exame, o Comitê decidiu que não houve violação ao artigo 27 do Pacto por parte do Estado, mesmo não negando o status do Sr. Kitok como membro da comunidade e afirmando que não lhe era proibido pastorear no local, embora não reconhece o direito para tanto. A *ratio decidendi* foi a mesma do caso *Lovelace*, qual seja, a de que uma restrição incidente sobre o direito individual de um membro de certa minoria só pode ocorrer se ficar provado haver justificação razoável e objetiva, bem como ser necessária para a manutenção da viabilidade e bem-estar de uma minoria como um todo. “De fato, o caso ilustra como o direito de um indivíduo pode ser validamente limitado quando sopesado com os direitos do grupo, embora os direitos albergados pelo Pacto sejam geralmente entendidos como dirigidos aos indivíduos, e não aos grupos.” JOSEPH, Sarah; SCHULTZ, Jenny; CASTAN, Melissa. **The international covenant on civil and political rights**: cases, materials and commentary. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 757-762 (tradução nossa).

⁶¹⁹ RORTY, Richard; DEREK, Nystrom; PUCKETT, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias**: uma conversa com Richard Rorty. São Paulo: UNESP, 2006. pp. 43-53.

Nesse sentido, os direitos humanos são uma linguagem de fortalecimento individual, o que é desejável porque, quando possuem autonomia, as pessoas podem proteger a si mesmas e decidir pelo que querem viver ou morrer. Um dos consectários dessa idéia é a própria limitação das pretensões dos direitos humanos. Nas palavras de Ignatieff,

Os direitos humanos cuidam de direitos, não do que é bom. As pessoas podem gozar de uma completa proteção dos direitos humanos e ainda assim acreditar que lhes falta características essenciais para uma boa vida. Sendo assim, as crenças comuns sobre os direitos humanos devem ser compatíveis com diversas concepções sobre o que constitui uma boa vida. Em outras palavras, um regime internacional de direitos humanos deve ser compatível com um pluralismo moral. [...] Outra forma de colocar o mesmo pensamento está em que pessoas de diferentes culturas podem continuar a discordar sobre o que é uma boa vida, mas mesmo assim concordar quanto ao que é insuportável, incontestavelmente errado. As obrigações universais implicadas pelos direitos humanos só podem ser compatíveis com uma variedade de formas de vida se o universalismo implicar na auto-consciência do minimalismo. Os direitos humanos só podem exigir um consentimento universal com uma teoria definitivamente “estreita” sobre direitos, uma definição das condições mínimas para toda forma de vida.⁶²⁰

Mesmo assim, os direitos humanos dificilmente serão mínimos o suficiente para comandar um consenso universal. A melhor forma de enfrentar esse óbice parece ser admitir que os direitos humanos são, politicamente, uma “*crença combativa*” e que, por esse motivo, suas postulações universalistas sempre encontrarão resistência⁶²¹. Nenhuma autoridade cujo poder for questionado com base nos direitos humanos se renderá às suas concepções. Seria de pouca valia tentar persuadir os chefes de religiões poderosas, estruturas familiares, Estados autoritários e tribos da validade universal das doutrinas de direitos, e a razão para tanto é muito simples: se elas prevalecerem, suas autoridades serão severamente reduzidas e constrangidas. *Num mundo em que o poder é distribuído de forma extremamente desigual, a universalidade não pode implicar em consentimento universal, pois as únicas proposições com as quais poderosos e desprovidos de poder poderiam concordar seria algo completamente insípido, inodoro, incolor e sem nenhum efeito prático.* É nesse sentido que Ignatieff argumenta em favor da universalidade dos direitos humanos: “os direitos são universais porque defendem os interesses universais das pessoas vulneráveis, principalmente que o poder seja exercido sobre elas de modos que respeitem suas autonomias enquanto agentes.” E vai mais além, pois vê nos direitos humanos um verdadeiro “*credo*

⁶²⁰ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. pp. 55-56 (tradução nossa).

⁶²¹ Id. ib. pp. 56-57.

revolucionário”, na medida em que promove uma reivindicação radical a todos os grupos humanos, servindo aos interesses dos indivíduos que os compõem⁶²².

A crítica comum contra esse tipo de individualismo é a de que ele porta uma imposição de concepções ocidentais de individualismo a outras sociedades. Mas ocorre precisamente o contrário: o individualismo moral protege a diversidade cultural, pois pressupõe e exige o respeito aos diversos caminhos que os indivíduos e grupos humanos escolhem para conduzir suas vidas⁶²³.

Mais uma vez Ignatieff abre o campo para fazer sua defesa dos direitos humanos enquanto uma “agenda sistemática de ‘liberdades negativas’”⁶²⁴. Talvez em lugares onde todas as pessoas gozem de um patamar mínimo de conforto material e econômico as coisas possam ser postas nesses termos, mas no mundo de hoje tais lugares são bem restritos (e não exageraria quem dissesse que apenas aos livros).

Em que pese a concepção restrita em relação aos direitos humanos, é bastante razoável tratá-los da maneira que Flávia Piovesan o faz: como um “mínimo ético irreduzível”⁶²⁵. E o motivo é bem simples:

O universalismo que se pretende implantar de maneira alguma implica a destruição de culturas para a criação de uma cultura universal, pois o que é estabelecido nos

⁶²² Id. ib. p. 68 (tradução nossa). Nesse mesmo caminho: “Mas o que realmente consagra a universalidade dos direitos humanos (*human rights*) é a universalidade dos chamados *human wrongs*, que podem ser entendidos como aqueles atos que não devem ser praticados contra um outro ser humano. Estes ocorrem em toda parte, e são mais facilmente identificáveis e condenáveis por todas as sociedades. No caso dos *human wrongs*, o foco é na vítima, naquele que sofre uma violência [...]”. LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto; GORENSTEIN, Fabiana; HIDAKA, Leonardo Jun Ferreira. **Manual de direitos humanos internacionais**: acesso aos sistemas global e regional de proteção dos direitos humanos. São Paulo: Loyola, 2002. p. 35.

⁶²³ “Mesmo assim, adotar os valores da autonomia individual não é necessariamente atribuir os modos de vida ocidentais. [...] Buscar pela proteção dos direitos humanos não é mudar sua civilização, é meramente disponibilizar para você mesmo a proteção de ‘liberdades negativas’ [e, embora contra a opinião de Ignatieff, também positivas, direitos de prestação].

Os direitos humanos não deslegitimam culturas tradicionais como um todo – ou ao menos não devem. As mulheres em Cabul que vão às agências de direitos humanos buscar por proteção contra as milícias talibãs não querem deixar de ser esposas e mães muçulmanas; elas querem combinar respeito às suas tradições com uma educação e cuidados profissionais de saúde disponibilizados para mulheres. Elas esperam que as agências defendam-nas contra as açoitadas e perseguições que lhes são dirigidas por causa das reivindicações de direitos que fazem.” IGNATIEFF, Michael. Op. cit. pp. 69-70 (tradução nossa). A passagem guarda uma reflexão muito importante: onde não haja atentados ao que há de mais básico para a vida humana (o que inclui a proteção à própria vida, à integridade física e psicológica), não há razão para interferir na autonomia das pessoas. Nenhum militante de direitos humanos que queira se manter coerente com a linguagem que defende pode afirmar que as mulheres muçulmanas ou indianas que não se rebelam contra os casamentos arranjados estão sendo “ideologicamente” dominadas ou são “ignorantes”. Fazer isso é desrespeitar a autonomia dessas pessoas, a capacidade que elas têm de avaliar qual o melhor caminho a seguir, pois qualquer escolha terá suas consequências (insurgir-se contra sua própria cultura significa não gozar de uma série de prerrogativas e ainda estar sujeita a hostilidades). O melhor que o defensor de direitos pode fazer é mostrar as escolhas disponíveis e elencar as respectivas consequências.

⁶²⁴ Id. ib. p. 57.

⁶²⁵ PIOVESAN, Flávia. Op. cit. p. 19.

instrumentos internacionais de direitos humanos é um padrão dentro do qual há espaço para variações, adaptações e diferentes interpretações e maneiras de implementação. Estas, no entanto, devem estar dentro dos limites permitidos por tais instrumentos para serem consideradas legítimas.⁶²⁶

É também dessa forma que deve ser compreendida a tão propalada noção de que os “os direitos humanos tornaram-se globais sendo locais”, ou seja, “deitando no solo de culturas e visões de mundo diferentes das ocidentais, com o objetivo de apoiar o fortalecimento das pessoas comuns contra Estados injustos e práticas sociais opressivas.”⁶²⁷ Se não enfraqueceram os poderosos, ao menos têm contribuído para fortalecer as pessoas vulneráveis⁶²⁸. Ademais, não há nunca de se esquecer que o relativismo é a arma e o álibi comum da tirania⁶²⁹.

Mesmo sociedades que acolheram plenamente as minorias que neles habitam nos seus regimes jurídicos beneficiam-se do discurso dos direitos humanos, mormente através das instâncias jurídicas internacionais que lhes são disponibilizadas. Afinal, é sempre necessário uma fonte de legitimidade para combater leis válidas, mas injustas, criticáveis⁶³⁰.

Todos esses desafios postos à universalização mostram claramente o quão difícil é o diálogo intercultural sobre os direitos quando todos os povos participam em pé de igualdade⁶³¹, e isso por si só já representa um dos avanços trazidos pelo discurso dos direitos humanos. Michael Ignatieff acredita que o individualismo é a melhor maneira de enfrentar tais desafios, elencando como argumentos: (1) o fato de ter sido aprovado como instrumento contra a tirania; (2) de ser atrativo para culturas bem diferentes; (3) e por duas características básicas que carrega consigo: é uma teoria “fraca” sobre o que é bom, pois se concentra em proscrever o que é “negativo” (as violência, abusos e injustiças que tornam qualquer vida humana impossível) sem prescrever o que é “positivo” (qual o melhor estilo de vida). Em outras palavras, apenas reconhece que existem certas necessidades comuns e básicas, mas não cuida do que se pode fazer uma vez que estejam satisfeitas. “Nesse sentido [arremata Ignatieff], é um universalismo menos prescritivo do que o das religiões mundiais, pois articula padrões de decência humana sem violar o direito de autonomia cultural.”⁶³²

⁶²⁶ LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto; GORENSTEIN, Fabiana; HIDAKA, Leonardo Jun Ferreira. Op cit. p. 35.

⁶²⁷ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. p. 07 (tradução nossa).

⁶²⁸ Id. ib. p. 08. O caso Lovelace, tratado acima, é apenas um exemplo disso.

⁶²⁹ “Quanto mais um governo for autoritário em relação à liberdade dos seus cidadãos, tanto mais será libertário (que me seja permitido usar essa expressão) em face da autoridade internacional.” BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 38.

⁶³⁰ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. p. 16.

⁶³¹ Id. ib. p. 63.

⁶³² Id. ib. p. 75 (tradução nossa).

Antes de finalizar o capítulo, seria por bem tratar, ainda que *en passant*, de um tema algo espinhoso, mas que tem sido abordado de forma bastante generalista e negligente. Trata-se da relação entre direitos humanos e democracia.

Ao menos no Brasil, a grande influência que o livro “A Era dos Direitos”, de Norberto Bobbio, exerceu e ainda exerce tem levado muitos defensores de direitos humanos a reproduzir e defender a necessária vinculação entre ambos⁶³³. No mundo anglo-saxônico, a ampla difusão do liberalismo freqüentemente torna a ligação igualmente indispensável. Para Flávia Piovesan, “não há direitos humanos sem democracia, tampouco democracia sem direitos humanos. Vale dizer, o regime mais compatível com a proteção dos direitos humanos é o democrático.”⁶³⁴

Em linhas largas, de fato a melhor garantia de estabilidade para os Estados está na tríade democracia, direitos humanos e justiça nas questões públicas. Entretanto, é possível estar de certa forma cético quanto à primeira frase da professora paulista – tendo em vista exemplos viabilizados pela história recente – e ainda assim mostrar-se plenamente de acordo quanto à segunda. Acontece que, por vezes, a soberania popular da maioria é atingida ao custo de limpezas étnicas que se revelam verdadeiros genocídios da minoria ou, quando não chega a esse extremo, exclusão dos grupos minoritários, sendo-lhes negados direitos concedidos ao resto da população. Em casos como esses, o constitucionalismo tem se revelado um instrumento importante para a inclusão e o respeito de comunidades que habitam Estados nos quais se apresentam minoritariamente. Ou seja, o direito de auto-determinação de um povo não necessariamente exerce-se com a criação de um Estado próprio. Se a criação de um

⁶³³ “Direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos. Em outras palavras, a democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súditos se tornam cidadãos quando lhes são reconhecidos alguns direitos fundamentais; haverá paz estável, uma paz que não tenha a guerra como alternativa, somente quando existirem cidadãos não mais apenas deste ou daquele Estado, mas do mundo.” BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 01.

“Direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e efetivamente protegidos não existe democracia, sem democracia não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos que surgem entre os indivíduos, entre grupos e entre as grandes coletividades tradicionalmente indóceis e tendencialmente autocráticas que são os Estados, apesar de serem democráticas com os próprios cidadãos.” Id. ib. p. 203.

“O pressuposto dos direitos humanos é a democracia, pois direitos humanos só têm dimensão apreciável em regimes democráticos. Nesses regimes assegura-se autonomia ao indivíduo, permitindo-se-lhe optar livremente por quais aptidões irá desenvolver-se [...]” JAYME, Fernando G. **Direitos humanos e sua efetivação pela corte interamericana de direitos humanos**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005. p. 25.

“E somente com a consolidação e o fortalecimento do Estado de Direito é possível haver respeito pelos direitos humanos, pela democracia e a boa governança.” MELLO, Sergio Vieira. In: VIEIRA, Oscar Vilhena (coord). **Direitos humanos, estado de direito e construção da paz**. São Paulo: Quartier Latin, 2005. pp. 15-16. p. 16.

⁶³⁴ PIOVESAN, Flávia. Op. cit. p. 14.

Estado implica na entrega do seu poder a grupos terroristas ou a uma ditadura, o melhor é não criá-lo e garantir a autonomia dentro do país em que a minoria vive⁶³⁵.

É claro que se se pensar na democracia como sendo o regime da resolução dos conflitos pela persuasão, não pela força⁶³⁶, os Estados que exterminam suas minorias em nome da vontade da maioria nem mesmo podem ser assim classificados. Entretanto, não há de se esquecer que a democracia tem diversas caracterizações e feições históricas; a que pugna pela condução do Estado segundo a vontade da maioria, com respeito aos direitos das minorias, é apenas uma das suas faces: a liberal.

Por fim, importa considerar que muitos intelectuais que vêm nos direitos humanos a maior sinalização de um futuro melhor para a humanidade recorrem, para defender seu entusiasmo, a doutrinas ou teorias que já não servem para muita coisa nos tempos atuais. Bobbio, um grande entusiasta e defensor dos “direitos do homem”, acredita que para falar deles enquanto “sinal dos tempos” ou símbolo de “progresso moral” necessita lançar mão da malsinada filosofia da história⁶³⁷. Embora possível, esse movimento não é de modo algum necessário. Trilhando um caminho vazado no nominalismo e no historicismo que dominam a maior parte dos diálogos contemporâneos, pode-se compreender pragmaticamente os direitos humanos como uma linguagem que sistematicamente corporifica a intuição de que “nossa espécie é uma só, e que a cada um que a compõe é conferida igual consideração moral”⁶³⁸. À medida que essa intuição ganha terreno perante a sociedade civil, Estados e organismos internacionais, conferindo aos indivíduos e grupos vulneráveis um espaço de luta contra toda forma de violência e abuso, pode-se sem dúvida dizer que há um “progresso moral” em curso.

⁶³⁵ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. pp. 25; 30-37.

⁶³⁶ “Uma das definições possíveis de democracia é a que põe em particular evidência a substituição das técnicas da força pelas técnicas da persuasão como meio de resolver conflitos.” BOBBIO, Norberto. Op. cit. p. 191.

⁶³⁷ Id. ib. p. 49.

⁶³⁸ IGNATIEFF, Michael. Op. cit. p. 04 (tradução nossa).

CAPÍTULO 5: A EDUCAÇÃO JURÍDICA EM FACE DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS E HUMANOS

O Direito vem passando por importantes transformações. Desde a Modernidade, quando o Legislativo tomou a soberania dos déspotas e dividiu ainda que de forma bastante parcial o poder do Estado, a sociedade e sua organização política mudaram muito. Se antes o maior inimigo era o Estado, hoje a ameaça maior promete manipular mesmo essa entidade antes tida como insuperável.

A centralidade jurídica da lei está em questão juntamente com todo o esquema de raciocínio que lhe dá suporte. Os desafios impostos para a construção de democracias constitucionais e pelos direitos humanos exigem novas formas de pensar a jurisdição, privilegiando antes a concretização de direitos em cada caso do que a aplicação da letra fria da lei segundo raciocínios apriorísticos.

Hermenêutica e pragmatismo aparecem nesse cenário como importantes contribuições para as mudanças de rumos que as novas diretrizes político-sociais estão exigindo do Direito e dos que são formados para manejar-lhe.

Diante disso, a educação jurídica tem à sua frente todo um quadro de demandas não atendidas. Necessita, portanto, transformar-se para que possa dar respostas satisfatórias ao meio social no qual se desenrola.

5.1 Educação em um mundo sem Verdades: o papel das metáforas

A crise de fundamentos da qual se falou no capítulo anterior, direcionada, naquele momento, aos direitos humanos, é a resposta que se pode esperar de uma sociedade que não tem nem de longe um candidato forte para assumir o trono posto no cume das suas mais sinceras aspirações, e, mesmo assim, continua a pagar tributo a um reino há muito carente de Sua Majestade. O alargamento das fronteiras morais, dirigido pela disposição de devotar a todas as pessoas a mesma consideração e respeito (dignidade), tem sido visto não apenas como um complicado processo de construção intercultural, mas também como uma prova inexpugnável da ingente necessidade de se “descobrir” um sucessor para a “natureza

humana”, “revelar” o enlace apriorístico que fará todo diálogo, ao menos a partir de certo ponto, dispensável. Acontece que essas pretensões não tem se mostrado conciliáveis.

Sob o olhar pragmático, não há nada que o “fundamento absoluto” possa fazer pelos direitos humanos. Daí a insistência em que as energias sejam redirecionadas, que ao invés de se enfatizar a figura do psicopata que cresceu em um meio escasso de compaixão, surjam mais e melhores sugestões sobre como tornar as pessoas comuns mais sensíveis à dor alheia, de forma que se sintam responsáveis por mudar tais situações. Esse é um trabalho que os pragmáticos pensam caber à educação, mormente àquela que faz uso de filmes, fotos, reportagens, romances e relatos para contar o quão sofrida pode ser uma vida humana. Às obras dos filósofos morais da Modernidade, com destaque para Kant, seria reconhecido o indispensável papel de secularizar a moral cristã, traduzindo sua compaixão para termos que a sociedade então ascendente poderia aceitar. Não obstante, o trabalho que os filósofos modernos quiseram fazer através de princípios fundacionistas hoje é bem mais eficientemente concretizado através da educação sentimental.

As pessoas que, na contemporaneidade, passaram a redefinir suas próprias auto-imagens com base nas dúvidas trazidas pela pós-modernidade têm se sentido bastante a vontade em abandonar de vez o fundacionismo, em olhar para além da sua própria cultura buscando novas formas de ser humano, em abdicar do olhar julgador de quem funciona sob a base da dicotomia *Certo x errado*. A consciência da qual dispõem tais indivíduos assume a convicção de que uma vida humana pode contemplar múltiplos e conflitantes propósitos. Isso significa estar em constante alerta quanto as possibilidades de se redescrever, de dar novos e interessantes rumos à própria existência. Esse estar alerta manifesta-se na perene abertura para ouvir e ponderar, o que só é possível quando se tem um mínimo de tolerância para conceber o diferente como apenas isso, diferente, e não como Verdadeiro ou falso. De fato, Verdadeiro e falso, assim como Certo e errado, perdem seu posto. Dão dando lugar à dupla *aceitável x inaceitável*, a qual diz respeito à possibilidade de se agregar certas vivências e crenças a um conjunto diferente de vivências e crenças que formam a identidade do observador.

Certamente essa é uma auto-imagem que pode contribuir enormemente para a propagação da cultura de direitos humanos, e a educação faria muito bem em incentivá-la, promovê-la. Como assevera Rorty, “produzir, em todas as partes do mundo, gerações de estudantes bons, tolerantes, sortudos, seguros e respeitadores dos outros é justamente do que precisamos, realmente tudo do que precisamos, para alcançar a utopia do Iluminismo”⁶³⁹ –

⁶³⁹ RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005. p. 215.

qual seja, a construção de um sistema universal de direitos conferidos igualmente a todo ser humano.

Transpondo-se para o processo educativo, a dúvida pós-moderna aloja-se diretamente nos objetivos a serem perseguidos. O educador, enquanto fomentador e dirigente, ao tempo em que precisa ter propósitos bem delineados e definidos, tem consciência de que tudo que detêm são alguns, e não “os” propósitos. Acreditando firmemente nisso, mantêm-se sempre aberto ao inesperado, ao desviante, a ponto mesmo de se dispor a romper com certos objetivos ou métodos educacionais em favor de outros⁶⁴⁰. Não quer dizer, no entanto, que a tolerância não encontre seu exato limite na supressão da intolerância. A fronteira entre o aceitável e o inaceitável continua a existir, ainda que calcada em convicções políticas, e não princípios fundacionistas⁶⁴¹.

No contexto de uma sociedade pluralista, o próprio currículo precisa fazer frente aos desafios por ela impostos. Seu princípio basilar, norteador de todas as atividades,

⁶⁴⁰ BURBULES, Nicholas C. As dúvidas pós-modernas e a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **O que é filosofia da educação**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 121-137. p. 135.

⁶⁴¹ “Os pais fundamentalistas de nossos estudantes fundamentalistas pensam que o ‘*Establishment* liberal americano’ inteiro está engajado numa conspiração. Tivessem lido Habermas, essas pessoas diriam que a típica situação de comunicação nas salas de aula universitárias norte-americanas não é mais *herrschaftsfrei* [livre de dominação] que aquela nos acampamentos da juventude de Hitler.

Esses pais têm alguma razão. Essa razão é que nós, professores liberais, não nos sentimos mais em uma situação de comunicação simétrica, quando falamos com indivíduos preconceituosos, que professores de jardim-de-infância quando falam com seus alunos. [...]

Quando nós, professores norte-americanos, encontramos fundamentalistas religiosos, não encaramos a possibilidade de reformular nossas próprias práticas de justificação, de modo que dê mais peso, por exemplo, à autoridade das escrituras cristãs. Em vez disso, esforçamo-nos o mais possível para convencer esses estudantes dos benefícios da secularização. Nós passamos aos estudantes homofóbicos a tarefa de redigir relatos do que é crescer sendo um homossexual, pelas mesmas razões que professores alemães, no pós-guerra, passaram aos seus estudantes a tarefa de ler *O diário de Anne Frank*.

Putnam e Habermas podem acrescentar que nós, professores, nos esforçamos para ser socráticos, para fazer nosso trabalho de reeducação, secularização e liberalização por meio do diálogo. Isso é verdade até certo ponto, mas que dizer de passar livros como *Black boy*, *O diário de Anne Frank* e *Becoming a man?* Pais racistas ou fundamentalistas dizem que, numa sociedade verdadeiramente democrática, os estudantes não deveriam ser forçados a ler livros dessas pessoas – pessoas negras, pessoas judias, pessoas homossexuais. Reclamarão que tais livros estão sendo empurrados goela abaixo de seus filhos. Não vejo como responder a essa acusação sem dizer algo do tipo:

Há credenciais que são exigidas para admissão à nossa sociedade democrática, credenciais que nós, liberais, temos tratado de tornar mais estritas, esforçando-nos para excomungar racistas, machos chauvinistas, indivíduos homofóbicos, e outros do tipo. Você tem de ser educado a fim de ser um cidadão de nossa sociedade, um participante de nossa conversação, alguém com que podemos pretender fundir nossos horizontes. Assim, vamos continuar tentando desacreditar você aos olhos de seus filhos, tentando despir de dignidade sua comunidade religiosa fundamentalista, tentando fazer suas posições parecerem tolas, em vez de discutíveis. Nós não somos tão inclusivistas a ponto de tolerar seu tipo de intolerância.

[...] Parece-me que sou tão provinciano e contextualista quanto os professores nazistas que faziam seus alunos lerem *Der Stürmer*. A única diferença é que sirvo a uma causa melhor. Venho de uma província melhor.” RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162. pp. 153-155 (destaque nosso).

direciona-se à construção de individualidades respeitadas, complexas (porque menos egocêntricas ou etnocêntricas e mais atentas para as peculiaridades dos outros modos de vida) e sensíveis. Para isso, faz-se necessário não apenas tolerância, mas igualmente respeito, o que só se consegue quando há um mínimo de conhecimento sobre a cultura alheia. É desse modo que se pode compreender os condicionamentos e limites de cada pessoa ou povo, tornado o diálogo, se não sempre passível de desaguar num consenso, ao menos a concreção de um impasse produtivo e a maior esperança de que um dia as diferenças sejam transponíveis⁶⁴².

Tendo em conta que a linguagem da pluralidade implica a negativa de qualquer sobreposição cultural, característica essa extraordinariamente impulsionada pela dúvida pós-moderna, até mesmo o espaço do erro se ressignifica. Concebendo, como Dewey, a educação enquanto processo de “crescimento” e “desenvolvimento”, na perspectiva aqui oferecida tal “crescimento” jamais é linear e unidimensional, nunca um caminho pronto e traçado. Por isso, é necessário se ter uma ampla tolerância ante a dificuldade, a incerteza e o erro. Para Nicholas Burbules,

Dificuldade, nesse sentido, não é simplesmente o desafio de um problema a ser superado, mas algumas vezes a dificuldade protelada de um problema que nunca totalmente foi resolvido, um mistério nunca completamente explicado. A incerteza não é somente um estado transitório de questionamento, mas uma aceitação de que o provisório e o contingente é bem o que acreditamos e fazemos. O erro não é só impulso direto para aprender, como Karl Popper, entre outros, aprecia (cometendo um erro, então tentamos corrigi-lo); ele é uma dimensão de *todo* o momento de aprendizagem. Um erro não é normalmente uma simples falsidade, substituída pela verdade – ele é mais frequentemente uma versão inaceitável de uma idéia ou valor, inteiramente explicada com muitas outras idéias e valores que não estamos preparados para abandonar conjuntamente.⁶⁴³

Ghiraldelli Júnior – a quem coube, no Brasil, desenvolver o pragmatismo no campo educacional – sumariou em diretrizes e passos um caminho pedagógico para compreender e praticar a postura pedagógica que chama de “*pós-narrative turn*”.

Inicialmente, são três as diretrizes. A primeira dá conta de que o processo educativo não pode começar pela “apresentação da realidade”, pois parte da consciência de

⁶⁴² Cf. PUTNAM, Hilary; PUTNAM, Ruth Anna. Educação para a democracia. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **Estilos em filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. pp. 41-71. pp. 65-66. “Trata-se de aprender a viver juntos, desenvolvendo o conhecimento acerca dos outros, da sua história, tradições e espiritualidade. E a partir daí, criar um espírito novo que, graças precisamente a esta percepção das nossas crescentes interdependências, graças a uma análise partilhada dos riscos e dos desafios do futuro, conduza à realização de projetos comuns ou, então, a uma gestão inteligente e apaziguadora dos inevitáveis conflitos. Utopia, pensarão alguns, mas utopia necessária, utopia vital para sair do ciclo perigoso que se alimenta do cinismo e da resignação.” DELORS, Jacques et. al. **Educação: um tesouro a descobrir: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI**. São Paulo: Cortez, 1998. p. 19.

⁶⁴³ BURBULES, Nicholas C. Op. cit. p. 136.

que existem várias descrições do que as pessoas chamam de realidade. Essas descrições apresentam-se na forma de narrativas, e é com, a partir e chegando a elas que a educação se desenvolve. A segunda nega que as narrativas guardem consigo qualquer sentido “intrínseco”; elas ganham sentido a medida que são manipuladas, inseridas em narrativas mais amplas. Essa atividade de atribuir sentido está na dependência das narrativas conhecidas pelos próprios educadores e educandos: são as que constituem suas vidas, de pessoas próximas, notícias, filmes, ou mesmo narrativas fantásticas, poéticas e românticas que por hora parecem absurdas, mas que podem vir a ser aceitáveis se trabalhadas e difundidas num futuro próximo. Por fim, a terceira diretriz está em praticar as narrativas criadas, permitir que encontrem vazão na modificação do agir humano. Podem expressar-se através de uma nova proposta artística, de escrita, de ação política, enfim, por meio da construção de horizontes⁶⁴⁴.

Os passos são cinco, cada qual incorporando em maior ou menor medida as três diretrizes⁶⁴⁵. O processo educativo parte da apresentação de problemas (que são narrativas) veiculados por diversos meios: livros, cinema, mídia, filmes etc. A narrativa só é instigante porque traz consigo um problema e este, por sua vez, já se apresenta enquanto problema. Ghiraldelli critica a idéia de que existem assuntos ou situações que precisem ser “problematizados”, pois apareceriam na forma “bruta”. O “bruto” do qual se fala seria a Realidade precisando ser “revelada”, “problematizada”, para que ganhe sentido. É claro que esse realismo não se encaixa no pragmatismo, pois para este não há nada como a “Realidade bruta”; o que se chama de realidade já está em forma de narrativa. Qualquer transformação, para a hermenêutica pragmática, implica em redescrição, ou seja, tornar certa narrativa coerente com outras narrativas, e não “revelar” seu sentido Real.

O segundo momento consiste em relacionar os problemas anteriormente suscitados com as questões que envolvem a vida dos participantes do processo educacional: educador e educandos. Cabe a eles avaliar quais as narrativas mais interessantes a serem trabalhadas em determinado momento a fim de atingir objetivos almejados, previamente pensados pelo educador. O importante aqui é inserir questões que digam respeito a todos

⁶⁴⁴ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 62-64. Ghiraldelli chamou de “passos” o que aqui se nomeou de “diretrizes”. Entretanto, os três apontamentos acomodam-se melhor enquanto *diretivas*, pois contemplam e se apresentam ao longo dos cinco passos – esses sim de vocação mais prática – relativos ao que o filósofo chama de “postura pós-moderna” ou da “teoria educacional pós-narrative turn”. Cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Didática e teorias educacionais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 55. Ao que parece, as “diretrizes” são uma primeira formulação do que posteriormente veio a se constituir os “passos”.

⁶⁴⁵ Sobre os passos, cf. GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Didática e teorias educacionais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. pp. 55-59; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pedagogia**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007. pp. 76-88; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **História da educação brasileira**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2008. pp. 216-219

(desde as mais banais até as de maior impacto social) e os instem a se posicionar, argumentar em favor das idéias que defendem e se inserir como partícipes do espaço de construção democrática.

O terceiro passo realiza-se através da redescrição das narrativas que, inicialmente, comportavam os problemas. Para tanto, é necessário se valer de outras narrativas, que podem ser históricas, ficcionais, filosóficas etc. A percepção básica a qual se deve chegar é que essas narrativas que redescrevem o problema não são mais Reais ou Verdadeiras do que as anteriores; simplesmente tem serventias e abrem possibilidades diferentes.

No quarto passo, o educando é chamado a ele mesmo propor narrativas de redescrição das narrativas nas quais estava vazado o problema, sendo posteriormente levado a discutir sua criação com o educador, os colegas, livros, revistas etc. Esse é o momento em que pode surgir uma metáfora, algo completamente sem sentido, mas que pode ser conduzido a produzir novos horizontes, novas conquistas democráticas (tais como direitos impensados). No caso de uma metáfora aparecer, o único determinante que pode dizer se ela será ou não acolhida é a sua capacidade de ser deglutida e não cuspidada, sua possível adequação à linguagem em jogo, ou mesmo a criação de uma nova linguagem atraente. Numa ou n'outra hipótese, é necessário haver sensibilidade e abertura suficiente para que a metáfora não seja rechaçada pelo simples fato de representar algo novo. Ao educador, embora nunca deva escamotear sua própria posição, cabe a tarefa de conduzir o debate no sentido de que a construção metafórica seja avaliada pelas suas vantagens relativas. A democracia é o regime no qual as pessoas resolvem suas diferenças através do diálogo e da sensibilização mútua, e é isso que deve ser apreendido.

Por fim, o quinto e último passo diz respeito à divulgação das idéias e a promoção do agir a partir delas. É a etapa em que a metáfora produzida na fase anterior será posta à deliberação da *polis*. Pode consistir, inclusive, numa nova visão política que permitirá a criação de uma sociedade mais próxima do idealizado pelos direitos humanos. O certo é que todo convencimento e apoio que conseguir arregimentar será fruto das possibilidades abertas, das promessas que poderão se realizar, e não da “revelação” do Real ou qualquer outro tipo de apelo metafísico.

Para que todos esses passos possam levar a um resultado produtivo, um elemento indispensável à aula pós-moderna é a *ingenuidade* enquanto abertura para o novo. Sem ela, não haverá liberdade suficiente para se alçar vôos em direção ao desconhecido, assim como não haverá espaço para que as metáforas possam florescer ao ponto de mostrar suas possibilidades. Quem já se declara completo e auto-suficiente, crítico o bastante para “não se

entregar a esta ou aquela idéia”, jamais poderá tomar parte nesse tipo de aula. A sensibilidade requisitada é a de quem é capaz de acreditar no inacreditável, sonhar com o impossível e deixar a emoção conduzir-lhe a mundos jamais acessíveis pela razão⁶⁴⁶. Não significa, no entanto, desarmar-se dos escudos contra os péssimos exemplos do passado, mas reconhecer que sem ousadia e despreendimento possivelmente coisas absurdas como a escravidão ainda poderiam ser a vergonha maior das sociedades contemporâneas.

5.2 Constitucionalismo e direitos humanos: por uma educação jurídica⁶⁴⁷ que se reformule em busca da realização de direitos

Por ocasião dos quinhentos anos da chegada dos portugueses às terras tupiniquins, Marilena Chaui produziu um livro com críticas contundentes à sociedade brasileira. No capítulo que começa com a indagação “Comemorar?”, elenca “os traços mais marcantes dessa sociedade autoritária”:

- 1) um liberalismo materializado na idéia de que alguns são mais iguais do que outros, responsável por naturalizar desigualdades sociais, como se fossem fruto de supostas “inferioridades naturais” (índios, negros, mulheres, trabalhadores etc.) e para o qual as diferenças, igualmente naturalizadas, aparecem ora como desvios da norma (etnias e gênero), ora como perversão ou monstruosidade (homossexualismo);
- 2) dinâmica baseada em relações privadas, de forma que para a parcela social dominante as leis são privilégios e para a subalterna repressão.

⁶⁴⁶ GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Didática e teorias educacionais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. pp. 70-72.

⁶⁴⁷ A literatura especializada consagrou o termo “ensino jurídico”. No entanto, em face da pluralidade que marca as discussões sobre as sociedades contemporâneas, essa não é a melhor expressão. De um lado, a educação é processo aberto (o que quer dizer sempre sujeito a criticar suas próprias convicções e certezas). Educar é, portanto, atividade bilateral (o educador educa-se ao educar e o educando educa ao ser educado). Ademais, a educação remete a um campo vasto que abarca a formação humana como um todo. O ensino, a seu turno, guarda um forte apelo unilateralista (há alguém que sabe tudo de forma definitiva e por isso ensina e há quem nada sabe e por isso aprende). Nesse sentido, ensinar assemelha-se muito mais com inculcação de valores, sentimentos e conhecimentos do que com preparação para a autonomia (preocupação máxima da educação), para aprender a lidar com um ambiente constantemente em transformação e que a todo momento apresenta novos desafios. É esse o entorno das sociedades democráticas e plurais. **Interessante perceber a reciprocidade entre a mudança do “ensino” para a “educação” e a própria transição, no âmbito do Direito, do “legalismo” para o “principalismo”.** Explicando de forma mais clara, passa-se da introspecção de prescrições de conduta gerais e aplicáveis de forma inflexível a todos os contextos (ensino/leis), à formação centrada em valores a serem realizados de acordo com os condicionamentos de cada caso e, portanto, necessariamente ajustáveis às peculiaridades do meio onde são chamados a intervir (educação/princípios).

“Por esse motivo, as leis são necessariamente abstratas e aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para ser transgredidas e não para ser cumpridas nem, muito menos, transformadas”, assevera Chaui;

3) confusão entre o público e o privado, que tem sua origem na doação, arrendamento ou compra de terras da Coroa para a instalação de núcleos de povoamento e desenvolvimento, nos quais os senhores exerciam domínio pleno. A perpetuação dessas relações lançou raízes tão fortes sobre a cultura brasileira que, na leitura da filósofa, “os governantes e parlamentares ‘reinem’ [...], mantendo com os cidadãos relações pessoais de favor, clientela e tutela, e praticam a corrupção sobre os fundos públicos”⁶⁴⁸;

4) sob o manto da eterna campanha pela “identidade nacional”, a “construção da nação”⁶⁴⁹, foram severamente obstados os conflitos e contradições sociais, econômicas e políticas, pois estes são sempre vistos como rompimento da ordem e da paz⁶⁵⁰ (retomando Bobbio, a mudança desses padrões representa a questão chave que distingue a revolução política ocorrida na Europa moderna: da perspectiva do súdito para a do cidadão);

5) a extrema valorização de títulos universitários como sinônimo de fidalguia (o “doutor”), reflexo de uma “cultura senhorial” que despreza trabalhos manuais^{651 - 652}.

⁶⁴⁸ Milton Santos chega mesmo a questionar se essas relações são de “cidadania”: “em nosso país jamais houve a figura do cidadão. As classes chamadas superiores, incluindo as classes médias, jamais quiseram ser cidadãos; os pobres jamais puderam ser cidadãos. As classes médias foram condicionadas a apenas querer privilégios e não direitos.” SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 9º ed. Rio de Janeiro: Record, 2002. pp. 49-50.

⁶⁴⁹ Sobre o papel decisivo dos bacharéis em Direito na construção do “nacional”, cf. NEDER, Gizlene. **Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1995.

⁶⁵⁰ Segundo Chaui, “isso não significa que conflitos e contradições sejam ignorados, e sim que recebem uma significação precisa: são sinônimo de perigo, crise, desordem e a eles se oferece como resposta única a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral.”

⁶⁵¹ Sobre o desenvolvimento histórico e a decadência do título de “doutor” enquanto garantia de vida economicamente estável, o que de forma alguma reduziu a procura pelo “canudo”, cf. BRANCO, Uyguciará Veloso Castelo. **A construção do mito do “meu filho doutor”**: fundamentos históricos do acesso ao ensino superior no Brasil - Paraíba. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2005. Refletindo a crise do imaginário de que o título universitário é garantia de estabilidade econômica, o *Jornal Meio Norte*, de Teresina, freqüentemente publica matérias sobre o tema. Como exemplo, cf. PRADO, Marcos. Falta vagas para profissionais formados. *Jornal Meio Norte*, Teresina, B 6, 28 set. 2008; CARCARÁ, Socorro; DURÁES, Carolina. Estou formado: e agora? *Jornal Meio Norte*, Teresina, B 3, 1 de fev. de 2009. Não há que se esquecer, no entanto, que esse é um problema que atinge muitos países no mundo. “Numa grande parte do mundo em desenvolvimento o ensino superior está em crise há cerca de dez anos. As políticas de ajustamento estrutural e a instabilidade política oneraram o orçamento dos estabelecimentos de ensino. O desemprego de diplomados e o êxodo de cérebros arruinaram a confiança depositada no ensino superior. A atração excessiva pelas ciências sociais conduziu a desequilíbrios nas categorias de diplomados disponíveis no mercado de trabalho, provocando a desilusão destes e dos empregadores quanto à qualidade do saber ministrado pelos estabelecimentos de ensino superior.” DELORS, Jacques et. al. op. cit. p. 140.

Estudos do Direito que se iniciam com análises sociais como a que acaba de ser feita são logo enquadrados como “sociologia jurídica”, e esta, por sua vez, é um ramo do Direito completamente apartado da chamada “dogmática jurídica”. Essa abordagem positivista, segregante e formalista é tudo com o que, em tempos democráticos, precisa-se romper. Mas “romper” para que? Será que democracia, direitos humanos e constitucionalismo são meros conceitos vagos que servem apenas para arrancar aplausos em conferências? É possível que possam trazer efeitos para a concretização⁶⁵³ dos direitos⁶⁵⁴ previstos na ordem internacional de direitos humanos da qual o Brasil faz parte e para a própria realização das promessas constitucionais? Há algo na “dogmática jurídica” positivista predominante na formação universitária, na ordem normativa, na ciência e nas lides judiciárias brasileiras – instituições que mantêm processo contínuo de retroalimentação (o famoso “círculo vicioso”) – que impeça ou, no mínimo, obstaculize o desenvolvimento da democracia no Brasil?⁶⁵⁵

⁶⁵² CHAUI, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. pp. 89-92. Cf. também, para uma apreciação mais pormenorizada desses e de outros fatores que marcaram a construção da sociedade brasileira, HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁶⁵³ Os termos “concretização”, “realização” e “efetivação” de direitos referem-se, no presente trabalho, a conferir aos princípios jurídicos (constitucionais e dos direitos humanos) a maior aplicabilidade possível em cada caso examinado pelo Judiciário – onde “possível” diz respeito tanto aos meios disponíveis quanto a evitar o absurdo da plena descon sideração de um direito fundamental em detrimento de outro com o qual conflite.

⁶⁵⁴ Que fique de logo claro que quando se fala em “direito” não se está pensando numa entidade presa a um “texto”, algo que possa ser compreendido abstratamente ou de forma “pura”, mas à leitura que a comunidade interpreta como sendo o direito. Para essa e outras implicações da perspectiva hermenêutica no Direito, cf. SANTORO, Emílio. **Estado de direito e interpretação**: por uma concepção jusrealista e antiformalista do Estado de Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. pp. 53-82. Desenvolver tais implicações no presente trabalho seria interessante, mas excessivamente repetitivo em face da exposição já feita do pragmatismo e da filosofia da linguagem pós-positivista. Mesmo assim, numa idéia geral, pode-se dizer que tudo que a tradição jurídica (não só a juspositivista e jusrealista) desenvolveu como vinculações do Direito que escapam ao mundo criado pela linguagem humana, incluindo inclusive a separação entre “texto” e “norma”, perderam completamente o sentido. O Direito, igual a tudo que está fora do que Davidson identificou como causalidade, participa do mundo lingüístico humano e é só nele que encontra sentido e uso. Assim, não há um “texto” que independa da interpretação que a comunidade humana confere a ele, sendo a norma precisamente o que o círculo humano compreende como tal, e nada mais. Em sentido equivalente, a certeza jurídica deixa de ser sinônimo de ratificação, pelos Tribunais, do Verdadeiro significado da norma, daquele sentido ao qual qualquer um chegará se fizer um exame lógico-Racional da norma.

⁶⁵⁵ Dogmática, mesmo sendo palavra historicamente ligada ao que há de inquestionável na fé religiosa, é um termo que ainda pode passar, não sem ressalvas, em tempos democráticos. Acontece que é mais inútil discutir a pertinência ou não de manter o termo em voga do que conceder que persista aplicável, embora completamente resignificado. De outro lado, o Direito enquanto regulamentação do espaço público e do Estado faz ineludíveis exigências à ciência do Direito. Ou seja, mesmo em regimes democráticos, nos quais a liberdade de opinião está investida da mais alta consideração, é impossível conviver eternamente com conflitos não resolvidos. Isso seria mais perigoso do que decidir de uma vez as questões, ainda que tomando tal atitude corra-se sempre o risco de despertar o descontentamento de alguém (ou de todas as partes envolvidas na lide). Sendo assim, a dogmática jurídica seria, de certa forma, o oposto da zetética, para usar a distinção de Theodor Viehweg (cf. ROESLER, Cláudia Rosane. **Theodor Viehweg e a ciência do direito**: tópica, discurso, racionalidade. Florianópolis: Momento Atual, 2004): o reconhecimento de que mesmo aberta à crítica, a comunidade científica necessita firmar compromissos basilares (paradigma) a partir dos quais toma posições – afinal, só assim haverá o que ser discutido, aplicado e criticado. Em outras palavras, a dogmática é apenas o estranho *sumom* que os juristas deram à ciência com a qual trabalham.

A julgar pela freqüência com a qual os termos “democracia”, “constitucionalismo” e “direitos humanos” aparecem associados a reivindicações que pugnam pela transformação da educação jurídica, era de se esperar que, numa visão pragmática, fossem no mínimo “metáforas auspiciosas”, do tipo que desafia diagnósticos e perspectivas de transformação. No campo dos diagnósticos, a questão norteadora diz respeito a como o Direito e a educação jurídica no Brasil – por meio de uma relação tão imbricada que não se pode dizer que um seja conseqüência do outro – incorporaram e jusjurisdicizaram certo modelo de sociedade. Marilena Chaui sugeriu vinculações extremamente interessantes nesse sentido, mas que, para fazerem efeito nas mentes jurídico-positivistas, precisam ser traduzidos para a linguagem dogmática (ou para uma que se aproxime e consiga estabelecer relação analógica com seus elementos fundantes). É dizer: aonde, em que aspecto da teoria jurídica, alojou-se o autoritarismo social (não só o tipicamente brasileiro, mas o que caracterizou todas as sociedades pré-democráticas)? Indo mais além, como a hermenêutica fomal-legalista do positivismo enclausura o Direito e sua prática por advogados, promotores, juízes etc., de tal forma que os códigos e leis possam valer por si mesmos? Isto é, como a relação sistêmica entre dois dispositivos legais chega a importar mais do que a efetividade dos princípios constitucionais e dos direitos humanos?

O trabalho de diagnóstico, ao contrário do que possa parecer, não é feito com base em nenhuma teoria sobre como o “Direito realmente é”, sobre como a “ideologia” (seja capitalista, elitista e o que mais for) “obscureceu o Verdadeiro Direito”, ou sobre como as sociedades humanas estão “intrinsecamente” inclinadas a lutar contra a opressão e o autoritarismo. Ao contrário, e retomando o que já foi dito no início do capítulo 3, a base para a crítica do passado e a transformação do futuro, tendo-se em conta as marcas que aquele deixou no presente, está fincada em utopias, propostas políticas, metáforas auspiciosas que permitam repensar toda a sociedade a partir delas. Democracia, direitos humanos e a realização das promessas da Constituição brasileira de 1988 são esses nortes que, aqui, permitem reler o passado, recompreender o presente e redescrever as possibilidades para o futuro (perspectivas).

5.2.1 Diagnóstico

Afinal, o que será que há de tão retrógrado com a educação jurídica? Talvez ajude dizer que ela sofre uma dupla inflexão do tempo. Por um lado, manifesta um apego irreflexivo, automático e comodista pelas formas pedagógicas repassadas por gerações anteriores. Essa tendência é corroborada pela crítica recorrente à chamada “aula coimbrã”. Por outro, o Direito assume forçosamente a função de mediador entre as instituições jurídico-normativas das sociedades precedentes e as reivindicações por novos direitos (que geralmente demandam novos conhecimentos jurídicos) advindas da sociedade em (trans)formação. Os juristas atentos a estas últimas, mais sensíveis às necessidades nascentes, sempre foram minoria, pois estes profissionais, por formação – não por vocação –, acostumaram-se a lidar apenas com normas que já se expressam como tais, sendo, em geral, insensibilizados e incapazes de expressar o que para muitos é Justo, mas ainda não é Direito.

Olhando para o passado com a visão das perspectivas políticas citadas anteriormente (democracia, direitos humanos e constitucionalismo), torna-se possível ir em busca dos aspectos que, imiscuídos e escondidos pela imaculada e “neutra” doutrina jurídica, jurisdicizaram (dogmatizaram) os interesses elitistas de uma sociedade autoritária. Tais aspectos encontram sua origem remota na educação que os jovens abastados do Brasil colonial receberam na Universidade de Coimbra, a qual se abrigava no ceio de uma sociedade fechada, fortemente dominada pelos dogmas eclesiásticos e pela tradição repetida em rotinas imemoriais⁶⁵⁶. Em tal meio, qualquer proposta de mudança era imediatamente examinada sob a luneta da heresia e da subversão, cabendo às rotinas imemoriais e às suas consolidações em códigos normativos (conflitantes e pouquíssimo claros) o exame de adequação. Não havia espaço para que a novidade mostrasse os benefícios de se reformar os horizontes. De fato, somente na segunda metade do século XVIII Portugal, com as Reformas Pombalinas, abriu-se ao Iluminismo que há muito batias às suas portas.

Foi nesse ambiente de apego às tradições⁶⁵⁷ e relações fisiológicas (hierárquicas) com o poder constituído que a cultura jurídica brasileira deu seus primeiros passos – os quais

⁶⁵⁶ Quando se fala em “origem remota”, de forma alguma se está atribuindo à educação recebida em Portugal a fonte última do autoritarismo jurídico-social brasileiro. Como se vem enfatizando, educação jurídica e Direito estatal se retroalimentam de tal forma que apenas para fins de satisfazer o delineamento necessário a qualquer estudo científico se pode romper a linha do tempo à caça de algo que se pareça com uma “origem”.

⁶⁵⁷ Sobre a colônia, Sérgio Buarque de Holanda assim descreve uma das suas peculiaridades: “No Brasil, o decoro que corresponde ao Poder e às instituições de governo não parecia conciliável com a excessiva importância assim atribuída a apetites tão materiais, por isso mesmo subalternos e desprezíveis de acordo com a

a marcam até hoje. Não se trata aqui de tecer longas considerações sociológicas sobre a influência do bacharel em Direito na vida política nacional, mas apenas realçar alguns traços que serão importantes para o objetivo principal da exposição: como essa rede de vinculações sociais vem moldando o Direito e a educação jurídica.

Sérgio Adorno, num estudo que compreendeu praticamente todo o período imperial brasileiro, desde 1827 (ano de promulgação da Lei que criou os dois primeiros cursos jurídicos do país – em São Paulo e Olinda) até 1883 (ano de formatura da primeira turma após a Reforma do Ensino Livre, de 1879), disse com muita clareza e objetividade das motivações para a formação de bacharéis no país:

Desde cedo, os cursos jurídicos nasceram ditados muito mais pela preocupação de se constituir uma elite política coesa, disciplinada, devota às razões do Estado, que se pusesse à frente dos negócios públicos e pudesse, pouco a pouco, substituir a tradicional burocracia herdada da administração joanina, do que pela preocupação em formar juristas que produzissem a ideologia jurídico-política do Estado Nacional emergente.⁶⁵⁸

Refletindo sobre o período imperial, Alberto Venâncio Filho faz referência ao papel decisivo do bacharel na composição entre as elites políticas:

O fato de vermos, durante o Império, os nossos clãs rurais arregimentados dentro dos quadros do Partido Conservador ou do Partido Liberal, só encontra explicação razoável na presença no seio dessas comunidades locais desse elemento intelectual que é o “doutor”, ponto de ligação do espírito de clã que só compreende a sua aldeia e o ideal do liberalismo que seria a bem-aventurança universal.⁶⁵⁹

Educados para os grandes discursos e perorações, para a citação eclética, pouco criteriosa e meramente repetitiva de idéias e experiências estrangeiras⁶⁶⁰ – em detrimento da

idéias mais geralmente aceitas. Era preciso, para se fazerem veneráveis, que as instituições fossem amparadas em princípios longamente consagrados pelo costume e pela opinião.” HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. p. 86.

⁶⁵⁸ ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. pp. 235-236. Ao que parece, essa “ideologia” foi sim formada. No entanto, contemplou apenas as camadas sociais influentes o bastante para participar da partilha do Estado.

⁶⁵⁹ VENÂNCIO FILHO, Alberto. **Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 163. Aurélio Wander Bastos divide essa elite em três segmentos: a elite imperial, detentora do comando do Estado nascente e portadora de grande autonomia política; a elite civil, dependente do Estado e, portanto, sem autonomia; e as elites regionais, que também são civis, mas não mantêm relação de dependência com o Estado, formando um grupo mais liberal, de interesses heterogêneos, resistente à burocracia estatal e engajado na causa da independência. BASTOS, Aurélio Wander. **O ensino jurídico no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000. p. 07.

⁶⁶⁰ Sobre o ecletismo do intelectual brasileiro formado nas Academias de Direito, cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. pp. 155-179; VITA, Luis Washington. **Panorama da filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969. pp. 61-64; 72; WOLKMER, Antônio Carlos. **História do direito no Brasil**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 127. Este último associa o ecletismo ao que chama de “mito brasileiro da imparcialidade”. Falta, entretanto, um estudo que enfoque o ecletismo enquanto elemento de composição

defesa de pautas políticas coesas e meios para realizá-las –, além do que nutrindo uma confiança cega e desmedida na norma quanto panacéia para todos os males⁶⁶¹, os bacharéis, no período imperial, serviram a diversas causas, nenhuma delas ligadas à institucionalização de uma ordem democrática. De acordo com Sérgio Adorno, na preocupação dos primeiros tempos o ideal da democracia deu lugar à “imperiosa necessidade de independização cultural da sociedade brasileira”, à formação de quadros para a burocracia estatal e à consolidação do Estado nacional. Dissertando sobre o papel político exercido pela Academia de São Paulo – na construção de uma pauta política para a elite que permitisse a superação da heteronomia de seus interesses, resultado mesmo das suas diferentes origens –, Adorno afirma que

As reivindicações radicais e populares provinham de amplas camadas, constituídas na maior parte de analfabetos, para os quais não fazia sentido freqüentar cursos superiores. Sob essa perspectiva, a Academia de Direito de São Paulo exerceu estratégica tarefa política: monopolizou todas as oportunidades possíveis de dispersão que se apresentavam às elites políticas, evitando que a diversidade de sua composição social promovesse inconvenientes fissuras, acentuando divergências internas e inclinando os segmentos pensantes e escreventes de encontro às reivindicações radicais e populares. No exercício dessa tarefa, revelou-se eficaz, pois impediu que esses segmentos, em aberto confronto com suas bases sociais, se posicionassem como representantes e organizadores políticos das camadas populares.⁶⁶²

política, pois mesmo que a intelectualidade seja um mero ornamento, vazio de propostas mais estudadas, ela é necessária, vez que se constitui como a chave que abre as portas e os ouvidos dos bacharéis que governaram o Estado.

⁶⁶¹ Sérgio Buarque de Holanda pensa que essa é uma peculiaridade do povo Ibérico. HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. p. 179. Recentemente o Supremo Tribunal Federal editou, sob sugestão do Conselho Federal da OAB, a súmula vinculante número 14 com a seguinte redação: “É direito do defensor, no interesse da representado, ter acesso amplo aos elementos de prova que, já documentados em procedimento investigatório realizado por órgão com competência de polícia judiciária, digam respeito ao exercício do direito de defesa”. Se o Tribunal Supremo tencionava evitar os abusos das polícias judiciárias (civil e federal), melhor teria feito promovendo uma campanha em favor do fortalecimento dos instrumentos de controle administrativo das instituições policiais – mormente através de instalação de corregedorias externas e autônomas, com ampla independência funcional para investigar, julgar e punir os excessos. Ocorre que a incerteza sobre o que deveria e o que não deveria estar documentado “em procedimento investigatório realizado por órgão com competência de polícia judiciária” acabará por conferir à súmula efeitos outros. O primeiro é tirar a competência dos juízos de primeira instância, aos quais, em geral (salvo em casos de prerrogativa de foro), é atribuído o dever de examinar se o advogado do investigado pode ou não ter acesso aos autos do inquérito. Uma vez vigente a súmula, todos os abusos terão que ser questionados junto ao STF através do instituto processual da reclamação. O segundo efeito é dificultar enormemente a defesa daqueles que não podem cobrir as custas necessárias para que um causídico se desloque para Brasília a fim de defender seus interesses. Por meio desse exemplo atualíssimo, é possível se ver que uma norma geral nem sempre é, e na maioria das vezes não é, por si só o melhor instrumento para realizar os fins desejados pelo Estado. Em que pese isso, a idéia da norma enquanto panacéia ainda encontra grande aceitação no meio jurídico.

⁶⁶² ADORNO, Sérgio. Op. cit. pp. 237-238. Aurélio Wander Bastos inclui nesse processo histórico certa responsabilidade pela fragilidade da sociedade civil brasileira: “No Brasil, a ausência de uma sociedade civil juridicamente organizada deve-se, entre outros fatores, ao processo de formação acadêmica dos advogados, predominantemente voltado para atender a objetivos e interesses do Estado e determinado por uma percepção acentuadamente dogmática da aplicação do Direito.” BASTOS, Aurélio Wander. Op. cit. pp. 344-345. Tratando igualmente da influência social exercida pelas faculdades, para Sérgio Buarque de Holanda esse processo tem muito mais implicações individuais do que propriamente coletivas. Diz ele: “A personalidade social do estudante, moldada em tradições acentuadamente particularistas, tradições que, como se sabe, costumam ser

Deslocando o olhar para o Direito à procura das influências incorporadas do meio, as características sociais que não tardaram a se institucionalizar na frágil estrutural estatal e a ganhar o status de “intocáveis” (“naturais”, “absolutas”, “inquestionáveis”) nos cursos jurídicos são as seguintes: 1) um publicismo liberal que perpassou a formação de um bacharel avesso tanto à tradição quanto à revolução; 2) a convicção, ainda hoje amplamente difundida, de que a política é a arte da “prudência e da moderação”, na qual qualquer proposta política precisa ser composta de forma a agradar os mais diversos setores, ao ponto de, ao fim e ao cabo, negar quase que por completo a contemplação dos anseios das classes populares; 3) a tendência quase que “natural” (de tão massificada e não questionada) de privatizar os conflitos sociais, jamais permitindo sua representação coletiva, dando ensejo ao comentário de Adorno: “Um político liberal; seguramente, não um democrata”; 4) a palavra escrita e falada como instrumento (e panacéia) da política, tão valorizada que chega a justificar a exclusão dos analfabetos do processo político e, conseqüentemente, atribuir à elite intelectual a legitimação única para conduzir o Estado; 6) por fim, a representação para a sociedade das reivindicações populares enquanto símbolos de desordem e radicalismo, sendo sempre preferível uma composição que confira parcialmente direitos do que a conquista dos mesmos, o que significaria a ampliação da legitimidade democrática para os setores sociais explorados⁶⁶³. Se tais características dizem respeito ao período imperial, não há como se esquecer que esse foi o período de formação do Estado brasileiro e que os primórdios legaram sua influência quase que indelével para os dias atuais⁶⁶⁴.

Mas existe outro forte motivo para acreditar que as coisas não mudaram muito. As sucessivas reformas às quais a educação jurídica foi submetida já na vigência da República, as

decisivas e imperativas durante os primeiros quatro ou cinco anos de vida da criança, era forçada a ajustar-se, nesses casos, a novas situações e a novas relações sociais que importavam na necessidade de uma revisão, por vezes radical, dos interesses, atividades, valores, sentimentos, atitudes e crenças adquiridos no convívio da família.

Transplantados para longe dos pais, muitos jovens, os ‘filhos aterrados’ de que falava Capistrano de Abreu, só por essa forma conseguiam alcançar um senso de responsabilidade que lhes fora até então vedado. Nem sempre, é certo, as novas experiências bastavam para apagar neles o vinco doméstico, a mentalidade criada ao contato de um meio patriarcal, tão oposto às exigências de uma sociedade de homens livres e de inclinação cada vez mais igualitária. Por isso mesmo Joaquim Nabuco pôde dizer que, ‘em nossa política e em nossa sociedade [...], são os órfãos, os abandonados, que vencem a luta, sobem e governam’.” HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. p. 144. O papel desempenhado pelos bacharéis, nesse particular, foi interiorizar num imenso país agrário e com poucas condições de comunicação eficiente a política que o Estado Imperial recém-independente começava a forjar para si.

⁶⁶³ Esse elenco é fruto de uma adaptação geral da leitura fornecida por Adorno.

⁶⁶⁴ É bem verdade que a partir da segunda metade do século XX a pós-graduação no Brasil vem reoxigenando a ciência e a própria educação jurídica, questionando seus dogmas e contribuindo para rearrumar o terreno, a fim de que o constitucionalismo e o sistema internacional de direitos humanos não sucumbam ante o formalismo legalista.

quais, em sua maioria, concentraram-se em modificações curriculares, seguem o mesmo modelo já aplicado desde o Império. Atualmente, no entanto, seus sucessivos fracassos denotam mais do que a falência do personalismo assumido pelos seus redatores – cada qual afirmando ter identificado a “raiz do problema” e servindo-se de uma lei ou decreto para fazer as modificações que julgava necessárias. A atenção que mais recentemente passou a ser dada ao método de aprendizagem⁶⁶⁵, as críticas ao próprio paradigma de normatividade moderna e as exigências de um Direito que se centra na efetivação de diretrizes político-jurídicas (princípios) estão a sugerir uma reformulação que contemple muito mais do que meramente os conteúdos currículos.

Mesmo que sucinta, a abordagem historicista realizada aparece como forma de mostrar as vinculações de um Direito (e de uma educação voltada predominantemente para sua prática, abstendo-se da reformulação crítica) que se constrói no tempo e que consolida certa ordem política. Em vista dos novos horizontes, só mesmo a crença na “neutralidade” e “atemporalidade” do Direito explica a manutenção (“naturalização”) de padrões de conhecimento e prática em grande medida inadequados ao contexto democrático e pluralista que se descortina.

Aurélio Wander Bastos identifica a origem dessa concepção “naturalizadora” do Direito na influência determinante que o direito romano exerceu na construção da normatividade brasileira. Como em diversos outros países do mundo, no Brasil as codificações surgem muito mais como absorção de ordenações construídas lenta e gradualmente a partir da institucionalização dos costumes romanos, longamente glosados e comentados, do que como “evolução nativa dos institutos jurídicos”. A ausência de originalidade e de vinculação da normatividade à cultura do povo que a estatui acaba por fazer com que se recorra insistentemente ao direito romano, não pela sua capacidade de institucionalizar os meandros da dinâmica social, mas por que somente recorrendo às suas chaves teóricas (paradigma) torna-se possível identificar e compreender os institutos jurídicos codificados⁶⁶⁶. Por sua vez, a educação jurídica, que mais se parece mesmo com aprendizado

⁶⁶⁵ Cf. VENÂNCIO FILHO, Alberto. Op. cit. pp. 238; 246.

⁶⁶⁶ Essa é uma análise do ponto de vista da ciência do Direito. Imprimindo uma visão sociológica, o que se pode perceber é um Estado que não consegue se publicizar, mostrando-se incapaz de tornar claras e amplamente conhecidas suas normas de funcionamento e de relacionamento com a sociedade. A subserviência a modelos normativos externos, na maioria das vezes inadequados à cultura local, acabou por casar-se perfeitamente com a privatização do Estado promovida pelas elites. O resultado é que o clientelismo e a cooptação passam a ocupar um espaço que, no discurso parlamentar dos políticos e das leis que editam, seria destinado a regras impessoais. Daí porque as leis serem amplamente desacreditadas por todos aqueles que não estejam de alguma forma ligados ao poder estatal: pela sua ineficácia em determinar os rumos do espaço público. Ainda assim, a educação jurídica continua a incutir na mente dos bacharéis a crença cega e panacéica na lei enquanto único e melhor instrumento para moldar a sociedade. Sérgio Buarque de Holanda, comentando essa cultura legalista, afirmou: “A rigidez, a

canônico, destina-se a reproduzir a ordem vigente e as faculdades de Direito a retransmitir o saber codificado e suas respectivas teorias explicativas.

Por estas razões, a compreensão, não tanto do fenômeno jurídico ou da norma jurídica, mas do instituto que a norma regula, desloca-se para a discussão conceitual originária impregnada pelos cânones do Direito Romano. Este processo hermenêutico não abre o instituto jurídico para novos ângulos do conhecimento, mas reduz a compreensão do instituto à sua própria origem, como se ele tivesse vida própria e por si próprio se explicasse. Os institutos do Direito Romano ganharam tamanha autonomia e se vinculam de tal forma à origem das instituições ocidentais, permitindo que sejam abalizados e avaliados pela sua própria gênese interior, que é muito difícil analisá-los de fora da própria ordem ou da própria sociedade. Por isso as dificuldades – aliás, dificuldades que advêm do próprio ensino da cadeira Análise da Constituição no Império – em compatibilizá-lo com o moderno ensino do Direito Constitucional, principalmente das constituições de vocação sociológica, como é o caso da nova Constituição brasileira e da Constituição de 1934.

Este quadro metodológico torna o conhecimento jurídico significativamente conservador e vincula o professor das disciplinas jurídicas positivas, não tanto ao fenômeno social, mas à origem lingüística ou conceitual do instituto. Este movimento simplifica o conhecimento do instituto jurídico, torna-o, de certa forma, muito mais inteligível e apreensível e de fácil domínio e manuseio burocrático, porque não se trata de aprender por comparação, o que significa aprender duas vezes ou quantas o tema exija, mas apreender por imersão naquele específico instituto ou naquela prática burocrática. O saber jurídico, assim, torna-se um saber burocrático fechado. Romper com estas seguranças, na visão romanista, é romper com a própria e imprescindível segurança jurídica.⁶⁶⁷

A promessa da Modernidade estava centrada precisamente nesse ponto: na superinflação do valor da certeza jurídica. Contemporaneamente, no entanto, a certeza jurídica (ou “segurança”, como está no caput do artigo. 5º da Constituição brasileira) deixou de ocupar posição de proeminência, passando a conviver em pé de igualdade com tantos outros valores constitucionais fundamentais. A consequência direta desse processo de rearrumação das prioridades é que a certeza jurídica jamais poderá, a priori, suplantar ou soterrar qualquer outro princípio fundamental, tendo que se submeter ao processo comum de concreção casuística. Nenhum entendimento sobre uma norma jurídica (seja ele sustentando por grupos sociais que mantêm fortes interesses em determinado setor ou mesmo o

impermeabilidade, a perfeita homogeneidade da legislação parecem-nos constituir o único requisito obrigatório da boa ordem social. Não conhecemos outro recurso.

Escapa-nos esta verdade de que não são as leis escritas, fabricadas pelos juriconsultos, as mais legítimas garantias de felicidade para os povos e de estabilidade para as nações. Costumamos julgar, ao contrário, que os bons regulamentos e a obediência aos preceitos abstratos representam a floração ideal de uma apurada educação política, da alfabetização, da aquisição de hábitos civilizados e de outras condições igualmente excelentes. No que nos distinguimos dos ingleses, por exemplo, que não tendo uma constituição escrita, regendo-se por um sistema de leis confuso e anacrônico, revelam, contudo, uma capacidade de disciplina espontânea sem rival em nenhum outro povo.” HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. p. 178. A linguagem generalista pode causar certa aversão aos padrões científicos atuais, mas o importante é que já na primeira metade do século XX se tinha essa visão sobre os excessos da cultura legalista brasileira.

⁶⁶⁷ BASTOS, Aurélio Wander. Op. cit. pp. 246-247.

amplamente aceito pela maioria dos Tribunais) pode se sobrepor num caso em que manter tal posicionamento significa violar frontalmente um direito fundamental.

Quanto à hermenêutica jurídica romanista, esta se expressa por meio do privilégio concedido à *análise lógica das vinculações internas* do próprio texto normativo. Ou seja, busca a “Verdadeira interpretação” (seja ela objetiva ou subjetiva, pois tanto a escola exegética quanto a positiva vinculam-se ao que Wander Bastos está chamando de romanismo) através da “imersão” (mergulhar no “fundo”, ou mesmo “ascensão”, acessar às alturas celestiais interpretativas) no texto, auxiliada pelas velhas técnicas interpretativas (gramatical, histórica, sistêmica, teleológica etc.)⁶⁶⁸.

Note-se que as implicações do romanismo no Direito brasileiro de há muito transpuseram os limites das salas de aula e, como era de se esperar, estão incrustadas nas práticas do Poder Judiciário. Isso significa que qualquer proposta que se disponha a reformar apenas a educação jurídica corre sério risco de fracassar, não pela fragilidade do modelo, mas pela resistência das instituições, principalmente no que tange ao processo de decisão judicial (preso que está aos procedimentos reprodutivos e avesso à constante adaptação e criatividade exigidas pela delicada concreção principiológica).

Exemplificando os efeitos práticos do que se vem chamando de “romanismo”, Lenio Streck dá conta de uma liminar em processo de reintegração de posse concedida, por juiz de Direito, em favor de fazendeiro que ocupava terras públicas. Sem examinar se a área era ou não particular (posteriormente veio-se a provar que era pública), o magistrado determinou o desalojamento de centenas de sem-terra, o que causou a morte de várias pessoas. Analisando o modo como lidou com o conflito posto, Streck assevera que para a autoridade aquele “não se tratava de um conflito social, mas apenas de um problema decidível no âmbito da juridicidade.” E complementa: “Veja-se como foi esquecida a revolução copernicana do direito público; a decisão mostra nitidamente a prevalência do positivismo, que objetiva exorcizar o mundo do direito dos fatos que ‘o atrapalham’.”⁶⁶⁹ Embora esteja certo quanto aos obstáculos que o raciocínio jurídico que nomeia de “positivista” vem representando à efetivação do constitucionalismo e dos direitos humanos, Streck pensa estar

⁶⁶⁸ Uma boa objeção à obsessão pelo imaculado é que as pessoas podem até estar de acordo sobre se em determinado caso realizaram o direito à moradia, ou à saúde, da melhor maneira possível, mas é difícil imaginar o que seria um consenso sobre se tal ou qual interpretação é mais “clara” ou mais “escura”, gera mais ou menos “segurança” (afinal, que “segurança”? “segurança” para o que e para quem?).

⁶⁶⁹ STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica e ensino jurídico em terrae brasilis*. In: CERQUEIRA, Daniel Torres de; CARLINI, Angélica; ALMEIDA FILHO, José Carlos de Araújo (org.). **180 anos de ensino jurídico no Brasil**. Campinas/SP: Millennium, 2008. pp. 379-406. p. 386.

desenvolvendo sua reflexão à luz do que chama de “paradigma hermenêutico”. Este ponto é bem menos defensável.

Na verdade, a Constituição e a normativa internacional de direitos humanos reconhecem perfeitamente o direito à subsistência digna, o qual tem no acesso à terra um dos meios de realização. Com isso, torna-se dispensável a referência à “Realidade social” ou aos “fatos”, pois tal remissão é excessivamente vaga e possui pouca força jurídica. Essas críticas tão incertas quanto constantemente repetidas de descontinuidade entre “o Direito” e “a Realidade social” já viraram um lugar comum que nada diz – é mais uma peça de retórica na já lotada estante dos bacharéis. Uma crítica consistente daria conta do descompasso entre as diretrizes político-jurídicas acolhidas pela Constituição e pelos direitos humanos e o hábito dos tribunais e bacharéis de falar em “aplicação das leis” (como se elas tivessem boca para dizer por si o que pensam), ao invés de se preocuparem em conferir a maior efetividade possível aos princípios no caso *sub judice*. Seria igualmente consistente uma crítica que dissesse respeito, por exemplo, à ausência de consolidação de uma jurisprudência e legislação que reconheça o direito à liberdade de orientação sexual. Mas nem “fatos” nem “Realidade social”, sozinhos, expressam coisa alguma.

Do ponto de vista hermenêutico-pragmático, como já foi dito à exaustão ao longo do trabalho, falar em “realidade social” é apenas expor mais uma narrativa, uma descrição que se agrega a tantas outras para se tornar significativa. Não se está negando que por vezes a expressão “realidade social” quis dizer, na boca de juristas sensíveis, algo do tipo “Olhem, há pessoas que vocês estão ignorando nas suas decisões, caros juízes” ou “Os senhores estão concedendo duvidosamente tutela a um direito privado, mas estão esquecendo os direitos públicos daquelas outras pessoas”. O que se está defendendo é que não é mais necessário recorrer a estas expressões vagas (a não ser que novamente se esteja buscando a sensibilização para uma causa que não alcançou visibilidade), pois, nesse caso, o próprio Direito já absorveu a pretensão das pessoas que ocupam terras. Assim, utilizando a linguagem jurídica disponível, e não uma que ainda esteja postulando a juridicização, o advogado pode normativamente argüir sua pretensão em favor dos ocupantes e o juiz poderá decidir no mesmo sentido, de modo que resta mais difícil a reforma da sentença.

Na atualidade, as críticas de sociólogos e historiadores já encontram bastante assento na mentalidade jurídica, a ponto de não estar mais em questionamento a compreensão de que os institutos jurídicos devem manter imprescindível vinculação com a dinâmica social (e não o inverso, como ocorria anteriormente). Em que pese isso, o paradigma formal-legalista, auto-centrado em si, encontra-se tão arraigado na cultura jurídica nacional que não

pôde ser ainda completamente superado. Tal é representado pela insistência em se antever o “significado” em absoluto das normas às situações a serem reguladas, mesmo sendo amplamente aceita a vinculação entre Direito e dinâmica social.

Essa tendência pode ser muito bem expressa pela tentativa constante de se “legalizar” as decisões jurisprudenciais, é dizer, tirar delas sua “essência” (os famosos “fundamentos”) através da desconsideração das características específicas do caso julgado. “A doutrina que sustenta o saber jurídico resume-se a um conjunto de comentários resumidos de ementários de jurisprudência, desacompanhados dos respectivos contextos.”⁶⁷⁰ Em outras palavras, quando o que se tem é uma decisão importante e que potencialmente afeta diversos outros casos, a cultura jurídica legalista e formalista cuida rapidamente de dissecar, abstrair e generalizar os “fundamentos da decisão” para, a partir deles, voltar a praticar sua arte predileta: a subsunção. É a reafirmação do absoluto descompasso entre essa forma generalista de raciocinar e as exigências da concreção principiológica, a qual jamais pode se efetivar se não mantiver estreitíssima consideração pelas peculiaridades de cada caso.

Outro ponto de estrangulamento diz respeito aos métodos de aprendizagem. As reformas pelas quais passou a educação jurídica jamais tomaram a questão da pedagogia como algo importante, o que vem contribuindo para que qualquer nova proposta sucumba diante da tradição coimbrã (discursiva e descritiva).

Estas práticas imanentes ao ensino jurídico brasileiro criaram um verdadeiro ativismo que, mesmo com a ultrapassagem do ensino programático do Direito Romano, reduziu a prática do ensino aos cânones descritivos dos institutos e não à discussão da sua adaptação ou aplicabilidade aos diferentes problemas juridicamente significantes. Os efeitos do Direito Romano não se exprimem, apenas, através de seu programa, mas pelo método de interpretar e conhecer o Direito, onde sempre se destacou o efetivo prejuízo das teorias hermenêuticas abertas e do constitucionalismo positivo.⁶⁷¹

Como conseqüência, a educação jurídica acaba circunscrevendo-se à mera transmissão da produção normativa do legislativo, inviabilizando-se a reflexão crítica. Foge completamente ao alcance da aula coimbrã quaisquer discussões sobre os limites de uma norma em relação à outra norma (o que é cada vez mais comum em se tratando de uma normativa centrada em princípios) e sobre o uso dos meios disponíveis para efetivá-las em dado caso. Acontece que, embora não se possa ter o mesmo nível de certeza (segurança) que o

⁶⁷⁰ STRECK, Lenio Luiz. Op. cit. p. 388. Se quando o autor criticou a esterilização realizada pela mentalidade jurídica positivista em relação aos “fatos” estava fazendo menção a essa idéia, então as objeções deduzidas supra não podem ser direcionadas ao seu texto. Todavia, o artigo não deixa clara a posição do autor.

⁶⁷¹ BASTOS, Aurélio Wander. Op. cit. p. 293.

legalismo prometia quanto às decisões judiciais, educar os futuros profissionais do Direito para lidar com situações complexas, para as quais não há respostas pré-concebidas, é a melhor maneira de formar pessoas sensíveis aos problemas alheios e engajadas na resolução dos mesmos segundo os preceitos democráticos, constitucionais e dos direitos humanos. O método tradicional, ao reduzir o jurídico ao normativo, está adstrito ao conhecimento conceitual da lei, a qual se reconhece unicamente nos seus próprios cânones, tornando o Direito impermeável ao diálogo com outras áreas do saber. Nem mesmo as reformas constitucionais foram capazes de modificar os padrões conservadores⁶⁷² do conhecimento jurídico, o que acabou por permitir que, através dessa didática anacrônica, o legalismo-formalista restasse como única hermenêutica disponível⁶⁷³.

Uma importante medida para modificar o atual estado de coisas é incentivar a pesquisa jurídica, a produção de um saber jurídico capaz de lidar com a complexa abordagem dos conflitos que o paradigma nascente com o constitucionalismo e os direitos humanos exige. No entanto, o desenvolvimento da pesquisa está diretamente relacionado ao estágio de amadurecimento democrático do Estado e da sociedade. Em sociedades politicamente autoritárias ou nas instituições absorvidas pela burocracia, a investigação jurídica jamais pode

⁶⁷² Conservador significa não apegado, mas aferrado ao passado. Numa democracia, os profissionais do Direito de forma algum podem manter um apego cego ao passado. A democracia é o regime da pluralidade, da diversidade de opiniões, da abertura para ouvir reivindicações, inclusive de novos direitos e de interpretações mais incluídas dos já existentes, pois os que hoje existem não foram proclamados de uma vez por todas. Nesse regime político, não há lugar para “o Direito”, aquele que está pronto e acabado para sempre; só em Estados autoritários isso pode acontecer. No mesmo sentido, a crítica que geralmente se faz à educação jurídica enquanto mantenedora do *status quo* precisa ser compreendida em seu contexto. O que se critica, ao menos na maioria das vezes, é a aplicação seletiva das normas, resguardando a complacência dos “entendimentos diversos” para os que ocupam os estratos sociais mais abastados e reservando os “rigores da lei” para os grupos vulneráveis e com menos condições de levar seus dramas às últimas instâncias jurisdicionais.

⁶⁷³ Uma ressalva se faz necessária. Assim como antes estiveram voltadas para as disciplinas do currículo e mais recentemente para os métodos de ensino, as atenções parecem estar se direcionando agora para a hermenêutica jurídica. De fato, a renovação da hermenêutica jurídica tem muitíssimo a contribuir com a modificação da mentalidade jurídica brasileira, rumo a uma maior efetividade dos direitos, mas o unilateralismo das medidas anteriores e o insucesso em se conseguir reformas contundentes da educação jurídica sugerem algo muito importante. A hermenêutica agrega, mas não pode ser concebida como a saída única e mágica para o(s) problema(s). É sempre bom ter em mente que numa sociedade extremamente desigual como a brasileira, o comprometimento com as pessoas em situação de vulnerabilidade (pobres, negros, homossexuais...) ainda é um desafio para o processo de formação humana como um todo, não apenas para a educação jurídica. De outro lado, algumas importantes questões somente poderão ser resolvidas com a consolidação da democracia. Passando para o plano da ciência do Direito, a hermenêutica jurídica da qual se fala não pode estar reduzida ao entendimento dos tribunais (realismo americano), pois esta é apenas mais uma forma de engessar o uso das normas, dificultando e, por vezes, impossibilitando a adaptação a novas demandas sociais (uma vez que a discussão e possível absorção dessas reivindicações é um pressuposto democrático). No mínimo, tal vinculação incute certo “temor reverencial” que impede a crítica democrática aos entendimentos jurisprudenciais, às leis e aos atos do Executivo. Por falar em realismo americano, o juiz da Suprema Corte Charles Evans Hughes sumariou-o muito bem: “*We are under a Constitution, but the Constitution is what the judges say it is*” (“Nós estamos submetidos a uma Constituição, mas a Constituição é o que os juízes dizem que ela é”). Cf. ROCHA, Lincoln Magalhães da. **A constituição americana: dois séculos de direito comparado**. Rio de Janeiro: Edições Trabalhistas, 1987. p. 141.

estar livre o suficiente para especular e propor correções, muito menos para exercer a função de identificar no meio comunitário reivindicações passíveis de ser juridicamente acolhidas, bem como os meios mais eficientes para tanto.

Sob esse ângulo, a crise da educação jurídica reflete uma crise do próprio Estado – do Judiciário em particular –, da Universidade e das instituições sociais em geral⁶⁷⁴. Compreendendo a complexidade do problema, Ricardo Nalini coloca as mudanças a serem implementadas na educação jurídica como parte de reformas mais amplas que atinjam os “sistemas jurídicos” como um todo, as quais compreendem também a reforma da Justiça e a que o jurista chama de “cultural”⁶⁷⁵.

De forma alguma pode se coadunar com o regime democrático uma educação jurídica limitada – ou que se auto-limite – a reproduzir o conhecimento oficial, furtando-se à incumbência de produzir conhecimento criativo. No dizer de Aurélio Wander Bastos,

As nossas instituições, autoritariamente sedimentadas, sobrevivem da sua vocação autofágica e não da sua autocrítica, enquanto instrumento da sua remodelação e redefinição de objetivos. O desenvolvimento da pesquisa jurídica só é possível em sociedades cujas instituições políticas têm plenas condições de conviver com avaliações científicas alheias aos condicionamentos preconceituais (e preconceituosos) imunes a dogmas e verdades estereotipadas. A pesquisa jurídica é a consciência crítica das instituições políticas e da ordem jurídica consolidada. A sociedade que não desenvolve mecanismos institucionais que permitam o questionamento de suas próprias instituições, inclusive como forma viável de resguardá-las ou transformá-las, se necessário, se fossiliza, e o hábitat natural para o desenvolvimento da pesquisa jurídica se esclerosa.

Institucionalmente, a sociedade brasileira está esclerosada, e a remodelação e a superação de suas estruturas só são possíveis com a sua democratização e com a desobstrução e revitalização dos canais de intercomunicação institucional e social, exigindo a implementação de programas qualificados de pesquisa jurídica e de recuperação institucional. A promulgação da Constituição brasileira de 1988 abriu significativos espaços para repensarmos as normas e as instituições e, principalmente, as conexões entre as instituições políticas e jurídicas tradicionais e autoritárias e os modelos democráticos de decisão, o que, necessariamente, permitirá rediscutir os parâmetros jurídicos e sociológicos que presidiram a própria formulação constitucional.⁶⁷⁶

Nessa mistura de reprodução pura e simples da tradição, desinteresse pelo questionamento e reconstrução, subserviência injuriosa ao *status quo* e falta de compromisso com a cultura democrática, o papel que resta às faculdades de Direito é o de centros “privilegiados” de retransmissão do conhecimento oficial. A pesquisa, fadada a “conviver

⁶⁷⁴ As instituições policiais, herdeiras diretas do autoritarismo tanto social quanto estatal, são um forte exemplo dessa crise. Cf. NEVES, Paulo Sérgio da Costa; RIQUE, Célia D. G.; FREITAS, Fábio F. B. **Polícia e democracia: desafios à educação em direitos humanos**. Recife: Edições Bagaço, 2002.

⁶⁷⁵ NALINI, José Renato. [Comunicação oral]. In: VIEIRA, Oscar Vilhena (coord). **Direitos humanos, estado de direito e construção da paz**. São Paulo: Quartier Latin, 2005. pp. 119-122.

⁶⁷⁶ BASTOS, Aurélio Wander. Op. cit. pp. 331-332.

‘respeitosamente’ com as instituições que aplicam (e interpretam) o Direito positivo”⁶⁷⁷, acaba por ter inviabilizada sua função de investigação livre e descompromissada que pode, eventualmente, conduzir a idéias capazes de reorganizar as estruturas jurídico-políticas e sociais⁶⁷⁸.

Retomando Ignatieff, os direitos humanos, assim como a democracia, pode-se acrescentar, são credos revolucionários. Sem abertura para a criatividade de forma geral, para aqueles que pensam uma sociedade mais inclusiva, sem o espaço para se ouvir os clamores dos necessitados e daqueles que traduzem sua dor para a linguagem normativa e científica, não há democracia, direitos humanos nem justiça na plenitude da efetividade.

No entanto, em que pesem a força dos argumentos, há um combustível potentíssimo que milita decididamente contra os novos ares: a cultura manualesca⁶⁷⁹. Num país de quase 190 milhões de habitantes, estuda-se Direito nos quatro cantos da mesma forma que se assiste televisão. É Globo, Record, Band ou SBT; é Venosa, Nader ou Maria Helena Diniz (no Direito Civil); Alexandre de Moraes, José Afonso da Silva ou Pedro Lenza (no Direito Constitucional); Damásio, Capez ou Rogério Greco (no Direito Penal). Nada contra os livros ou seus autores, mas a ausência de abordagens múltiplas e divergentes do Direito em seus diversos campos (e aqui vai a lembrança elogiosa ao livro “O MST e a Constituição”⁶⁸⁰) ajuda a consolidar a imagem de que há interpretações Verdadeiras e interpretações falsas, e não meramente interpretações aceitas pelos tribunais, ou pelos estudiosos do Direito, e

⁶⁷⁷ Id. ib. p. 333. No Brasil ainda é sofrível fazer as pessoas entenderem, mesmo as mais escolarizadas, a diferença entre criticar idéias e injuriar seus formuladores e defensores.

⁶⁷⁸ Aurélio Wander Bastos pensa que esse ambiente conservador explica o porquê da pesquisa jurídica ser “exclusivamente dissertativa e bibliográfica, como exclusivamente bibliográfica e legalista tem sido a jurisprudência dos nossos próprios tribunais.” Id. ib. Entretanto, o problema não está na pesquisa jurídica ser predominantemente bibliográfica e dissertativa, mas certamente existe quando ela é apenas legalista. Muitos romances, obras de sociólogos, politicólogos, economistas e até filósofos podem contribuir decisivamente para que juristas sensíveis e abertos prestem atenção em novos temas importantes, ouçam as vozes dos que sofrem, dos que clamam por reconhecimento e respeito, dos que foram excluídos do processo democrático. Até mesmo os sonhos podem despertar para questões merecedoras de atenção. Saulo Ramos, famoso advogado, conta na sua autobiografia como um sonho o levou a propor ao Estado brasileiro a criação do Parque Nacional Marinho de Fernando de Noronha, sugestão prontamente acolhida e que garante até hoje a proteção do arquipélago. RAMOS, Saulo. **Código da vida**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007. pp. 148-149.

⁶⁷⁹ “A cultura calcada em manuais, muitos de duvidosa cientificidade, ainda predomina na maioria das faculdades de direito. Forma-se, assim, uma imaginário que ‘simplifica’ o ensino jurídico, a partir da construção de *standards* e lugares comuns, repetidos nas salas de aula e, posteriormente, nos cursos de preparação para concursos [...], bem como nos fóruns e tribunais. Essa cultura alicerça-se em casuísmos didáticos. O positivismo ainda é a regra, calcado, de um lado, em um objetivismo que não diferencia texto e norma e, de outro, em um subjetivismo que ignora limites semânticos do texto jurídico [...]. A dogmática jurídica trabalhada nas salas de aula (e reproduzida em boa parte dos manuais) considera o direito como sendo uma mera racionalidade instrumental.” STRECK, Lenio Luiz. Op. cit. pp. 387-388. Importa ressaltar que a distinção entre “texto” e “norma” não é de forma alguma condizente com a perspectiva hermenêutico-pragmática. Nela, não há algo chamado “texto” cuja interpretação pode ser apreendida de forma “pura”. De outro lado, o “subjetivismo” é apenas o nome que se dá às interpretações não amplamente aceitas, e não um qualificativo subordinado ao binômio fundacionista Certo/errado.

⁶⁸⁰ LAUREANO, Delze dos Santos. **O MST e a constituição**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

interpretações outras que, não sendo nem mais nem menos Certas, buscam ampla aceitação. Esse é também um sintoma da própria fragilidade da pesquisa jurídica e da democracia no país, pois era de se esperar que os diversos grupos sociais estivessem lutando por seus interesses, e não que um ou outro praticamente monopolizasse a apresentação da Realidade, seja jurídica ou social, de acordo com suas próprias pretensões⁶⁸¹.

Existe também nas faculdades uma crença bastante difundida de que “o Direito se aprende na prática”. Tudo que é necessário para acreditar piamente nisso é que se trabalhe dentro de um paradigma para o qual todos os conceitos jurídicos já estejam igualmente prontos e acabados, necessitando apenas de *aplicação*. Obviamente que um tal paradigma envolve tanto o romanismo quanto o positivismo⁶⁸² que se vêm criticando e desconsidera os conflitos que inevitavelmente aparecem numa democracia. Na verdade, “esta postura dificulta o acesso das camadas sociais emergentes ao saber jurídico, impedindo-as de colocar as suas técnicas de reflexão a serviço dos seus próprios interesses sociais.”⁶⁸³

Tomando o problema sob a ótica da revolução política da qual falava Bobbio, o desenvolvimento dos Estados democraticamente comprometidos é medido pelo desenvolvimento dos seus indivíduos e dos grupos que estes criam para compartilhar o modo de vida que lhes aprouver. Assim, não é mais através da “ordem” (“harmonia”) – preceito que no Brasil têm significado a violenta supressão das reivindicações de pobres, negros, homossexuais etc. – que se atinge o progresso, e sim por meio do diálogo e compromissos que

⁶⁸¹ Por outro lado, um dos graves problemas que precisa ser enfrentado pelas “Teorias Críticas do Direito e Cia Ltda”, que pululam a todo momento, é a promessa dos céus sem disponibilizar nem mesmo um jato potente o bastante para transpor as nuvens. Ao que parece, a mania bacharelesca de querer “inventar a roda” constantemente não perdeu força; apenas tem se deslocado gradualmente do campo legislativo para o especulativo. De nada adiantam teorias mirabolantes que prometem resolver todos os problemas de uma só vez se, antes de tudo, não se considerar os múltiplos determinantes da situação sob questionamento. Essa condição só pode ser satisfeita através de um conhecimento interdisciplinar das aspirações de todos os envolvidos, a partir das quais se abrem os horizontes para as propostas tendentes a costurar acordos. Também é possível, obviamente, que uma solução previamente estudada agrade a um número considerável de pessoas. O importante é que a adesão, a aceitação, seja o termômetro de viabilidade das iniciativas, e não o “brilhantismo” delas ou o fato de “representarem acuradamente a Realidade” – até mesmo porque se o “brilhante” não for aceito, quem se opôs será inevitavelmente taxado de “ignorante”, de não saber o que é “melhor”, o que é absolutamente incondizente com a autonomia da qual as pessoas gozam, numa democracia, para guiar suas próprias vidas. Não é possível mudar tudo de uma vez, mas, uma vez que se objetive uma sociedade democrática e pluralista, e se tenha legitimidade política para sustentar tal aspiração (a qual é conferida pelo regime internacional de direitos humanos e pela Constituição), então as portas seguramente estão abertas para transformações.

⁶⁸² É bom lembrar, para nunca se esquecer, que essa visão meramente instrumental do Direito serviu perfeitamente aos intentos nefastos do nazismo. “Sob essa perspectiva se manifesta aguda crítica e o repúdio à concepção positivista de um ordenamento jurídico indiferente a valores éticos, confinado à ótica meramente formal – tendo em vista que o nazismo e o fascismo ascenderam ao poder dentro do quadro da legalidade e promoveram a barbárie em nome da lei.” PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva, 2007. pp. 09-10.

⁶⁸³ BASTOS, Aurélio Wander. Op. cit. pp. 347-348.

signifiquem necessariamente ouvir e considerar as postulações de ambos os lados (e a advertência serve principalmente para o Judiciário).

Na era que se desenrola em torno do constitucionalismo e dos direitos humanos, os conflitos postos à apreciação do Judiciário são comumente de natureza complexa, vez que envolvem, em cada caso, peculiaridades que não podem ser desconsideradas quando se tem o objetivo de concretizar, na máxima medida possível, direitos que constantemente conflitam e que exigem medidas cada vez mais dispendiosas para sua realização⁶⁸⁴. Recorrendo à exata ponderação de Ignatieff, se os direitos não são “trunfos” políticos que podem decidir de imediato qualquer questão, o melhor que podem fazer é criar um espaço comum de deliberação no qual as partes em conflito possam dialogar, ouvir-se reciprocamente e se possa chegar a uma decisão que considere os argumentos de ambos os lados, dando-lhes guarida na máxima medida possível (desde que preservados os direitos fundamentais e estejam disponíveis os meios necessários)⁶⁸⁵.

Nesse contexto, para que possam satisfatoriamente fazer frente às demandas, os cursos de Direito devem focar-se em “duas linhas de ação: formar os quadros jurídicos que devem implantar e organizar um Estado moderno e democrático, e, ao mesmo tempo, estar

⁶⁸⁴ Lenio Streck pensa que, “no paradigma hermenêutico, não se pode distinguir casos simples de casos difíceis. Essa distinção, típica da teoria da argumentação, é metafísica.” STRECK, Lenio Luiz. Op. cit. p. 381. Entretanto, não há nada na perspectiva hermenêutica capaz de descartar a distinção entre “casos fáceis” e “casos difíceis”. De fato, a diferença não pode estar mais vazada na maior ou menor “clareza” do texto, muito menos na maior ou menor facilidade de se apreender seu “significado Correto”. Todavia, isso nem de longe é dizer que a distinção não tem mais lugar. É apenas aduzir que “casos fáceis” são aqueles para os quais já há respostas consolidadas, uma reação padrão. O que não significa que uma reinterpretação causada, por exemplo, pela comoção advinda dos efeitos adversos de uma dessas decisões padrão seja impossível, transformando o que era um caso fácil num “caso difícil” – ou seja, aquele para o qual não há uma resposta padrão, onde a discussão sobre qual a melhor decisão ainda não alcançou um patamar minimamente aceitável de adesões (o mesmo patamar que diferencia um caso amplamente reconhecido como fácil de um difícil).

⁶⁸⁵ Não se está olvidando as diferenças entre o processo de construção de uma normativa internacional comum de direitos humanos e o de aplicação de uma normativa nacional já existente e juridicamente vinculante. Apenas enfatiza-se que o Direito pode sim ser um espaço privilegiado de intercomunicação social e de discussão aberta e plural dos seus problemas, mormente nos casos de jurisdição constitucional. Peter Häberle já vem defendendo há mais de trinta anos a posição dos Tribunais Constitucionais enquanto foros democráticos e plurais de discussão das questões públicas. Veja-se, por exemplo, a passagem que segue: “Ao examinar essas leis, a Corte Constitucional deveria levar em conta a peculiar legitimação democrática que as orna, decorrente da participação de inúmeros segmentos no processo democrático de interpretação constitucional [...]. Em relação àquelas leis menos polêmicas, isso poderia significar que elas não devem ser submetidas a um controle tão rigoroso, tal como se dá com as leis que despertam pouca atenção, porque são aparentemente desinteressantes (v. g. normas técnicas) ou com aquelas regulações que já restam esquecidas.

Peculiar reflexão demandam as leis que provocam profundas controvérsias no seio da comunidade. [...] É que, no caso de uma profunda divisão da opinião pública, cabe ao Tribunal a tarefa de zelar para que se não perca o mínimo indispensável da função integrativa da Constituição.” HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional**: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002. pp. 45-46. Ademais, o termo “aplicação” do Direito, tão comum quando a certeza jurídica ainda era valor preponderante, não se coaduna com os novos tempos que exigem construção e realização (efetivação) de direitos, e não mera subsunção.

preparados para articular e conciliar, judicialmente, as contradições da sociedade civil.”⁶⁸⁶ Para tanto, faz-se necessário o desenvolvimento de todo um cabedal de conhecimentos e habilidades (um novo vocabulário ou paradigma) compatível. Na contemporaneidade, *criatividade* (“metáforas auspiciosas”) e *abertura* precisam necessariamente ser incentivadas, e é no desenvolvimento de ambas as qualidades que a educação jurídica deve centrar-se no novo século.

5.2.2 Perspectivas

É flagrante a percepção de que o Judiciário tem ocupado cada vez mais importância na condução dos Estados ocidentais, e com o Brasil não é de forma alguma diferente. Em que pese essa característica da política contemporânea, o paradigma jurídico oitocentista (o mesmo que Wander Bastos chamou de “tradição romanística”, Lenio Streck de “positivista”, Peter Häberle de “sociedade fechada” e Emílio Santoro de “rousseauiniano-montesquiano”) – centrado na figura do juiz, tratando-o como “boca da lei” – tem se mostrado cada vez mais incapaz de responder aos desafios que lhes são dia-a-dia impostos pelas sociedades plurais, democráticas e fundadas juridicamente em princípios que fogem completamente ao generalismo formal-legalista que se presta à mera subsunção ante o “caso concreto”⁶⁸⁷.

Por um lado, a atenção que a hermenêutica jurídica vem despertando reflete o despertar para as conseqüências desse flagrante descompasso. Mas há outro importante motivo. O movimento em direção à hermenêutica representa a repercussão jurídica das grandes mudanças pelas quais vem passando a filosofia desde o início do século XX, principalmente as provocadas por Nietzsche, Gadamer, Wittgenstein e Heidegger. Mesmo que sejam passos iniciais e ainda que tropeçando nas próprias pernas⁶⁸⁸, os juristas começam a

⁶⁸⁶ BASTOS, Aurélio Wander. Op. cit. p. 348.

⁶⁸⁷ A expressão “caso concreto” parece ter sido a versão jurídica mais recente – e atrasada – para o que a filosofia moderna nomeava “objeto”, ou Realidade ou “fato” (este último é a versão jurídica mais antiga e comum).

⁶⁸⁸ Cf. STRECK, Lenio Luiz. Op. cit.; SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; ALMEIDA, Lara Oleques; ORIGUELLA, Daniela. Ensino do direito e hermenêutica jurídica: entre a abordagem metodológica e a viragem lingüística. In: CERQUEIRA, Daniel Torres; FRAGALE FILHO, Roberto (org.). **O ensino jurídico em debate: o papel das disciplinas propedêuticas na formação jurídica**. Campinas/SP: Millenium, 2006. pp. 23-43. Ambos os artigos ainda misturam a perspectiva hermenêutica com resquícios do materialismo marxista, principalmente através da evocação do conceito de ideologia presente no “senso comum teórico dos juristas”, de Warat. Vale considerar que falar em “ideologia” é assumir que existe “a Realidade” isenta de qualquer contexto lingüístico.

produzir diálogos interessantes tendo com referência a “virada lingüística”. Entretanto, um olhar para o passado sugere que o “monstro jurídico” vem se alimentando de outras áreas do saber mais como uma forma de manter sua própria e teratológica “clausura dogmática” do que pensando nos efeitos sociais que essas mudanças podem causar. Em outras palavras, os tempos exigem dos juristas mais do que belas citações em línguas estrangeiras (meros ornamentos para velhos esquemas de pensamento). Exigem o reconhecimento de posições políticas em face do aumento das suas atribuições na conformação das sociedades contemporâneas. A alternativa a essa postura é reconhecer que o Direito está mais e mais próximo do seu próprio ápice, e o ápice é o primeiro anúncio do declive.

A hermenêutica jurídica oitocentista definitivamente não foi feita por nem para sociedades democráticas e complexas⁶⁸⁹. No contexto social da sua elaboração, o qual se configurava pelas lutas burguesas contra o despotismo monárquico, o Legislativo, representante máximo da entidade social chamada “povo”, ocupava a posição de soberano e governava através de instrumentos genéricos que, na teoria, representavam a submissão do “povo” à sua própria vontade. Aos juízes, portanto, cabia o papel unicamente de reverberar – nas contendas particulares que reclamavam seu exame – as decisões soberanas do parlamento, sendo-lhes vedada qualquer autonomia (logo concebida como discricionariedade). Na fórmula montesquiana, o Estado moderno dividir-se-ia em três instâncias: 1) cabia ao “povo” governar indiretamente por meio de normas gerais (Poder Legislativo); 2) ao antigo monarca ser fiel executor das normas gerais, no plano social amplo (Poder Executivo); e 3) aos juízes *aplicar* as leis aos casos particulares (Poder Judiciário). Nesse quadro, toda hermenêutica jurídica possível restringia-se à interpretação dos juízes (as “bocas da lei”) e aos procedimentos formalizados. Daí Häberle dizer que “originariamente, indica-se como interpretação apenas a atividade que, de forma consciente e intencional, dirige-se à compreensão e à explicação de sentido de uma norma (de um texto).”⁶⁹⁰ Sem dúvidas que em tempos de inigualável despotismo do monarca essa é uma sugestão muito boa, mas as coisas mudaram.

Para Santoro,

É a própria idéia que seja possível governar através de leis gerais e abstratas que se mostra impraticável. Hoje, os sujeitos que têm interesses relevantes e estruturados num determinado setor participam da tarefa de redação dos textos normativos daquele setor. Muitos textos legislativos são o produto de uma sistemática negociação através de diversos atores, cada um dos quais busca salvaguardar a possibilidade de ampliar o próprio espaço no momento em que se manifestam

⁶⁸⁹ Por sociedades complexas, entendem-se aquelas nas quais não há *standards* previamente concebidos capazes de resolver choques de interesses, pois todos, *a priori*, são juridicamente defensáveis.

⁶⁹⁰ HÄBERLE, Peter. Op. cit. p. 14.

específicas controvérsias. Esta práxis legislativa, muito distante da representação clássica da democracia, repercute inevitavelmente no papel do poder judiciário. [...] [A função dos órgãos jurisdicionais atualmente] não se limita a dirimir controvérsias, mas tende a resolver problemas que outros órgãos públicos, ou outras instituições sociais, não percebem em sua gravidade ou não estão em condições de afrontar de modo satisfatório.⁶⁹¹

Mesmo sendo importante, esse é apenas um dos aspectos a serem considerados. Por ora, no entanto, é o mais relevante. Assim como a pluralidade e complexidade dos interesses presentes nas sociedades contemporâneas jamais poderiam ser de conhecimento dos legisladores (e mesmo que fossem, a representação democrática requer a presença dos próprios afetados pelas medidas estatais para defender seus pontos de vista), também não pode ser dos juízes.

Em sociedades democráticas e constitucionais, tudo que é passível de ser reconhecido pelas esferas pública e estatal como realidade está na diversidade de posicionamentos. Por isso, o antigo juiz intérprete e conhecedor do Direito (*iura novit curia*) cede lugar ao que Häberle chama de “sociedade aberta dos intérpretes da Constituição”⁶⁹². Nela, todos são potencialmente intérpretes da Constituição que *cria* o Estado e o espaço público, e o Tribunal Constitucional constitui-se em local de intercomunicação dessas forças sociais. De acordo com Häberle,

A ampliação do círculo dos intérpretes aqui sustentada é apenas a conseqüência da necessidade, por todos defendida, de integração da realidade no processo de interpretação. É que os intérpretes em sentido amplo compõem essa realidade pluralista. Se se reconhece que a norma não é uma decisão prévia, simples e acabada, há de se indagar sobre os participantes no seu desenvolvimento funcional, sobre as forças ativas da *law in public action* (personalização, pluralização da interpretação constitucional!).⁶⁹³

Nesse contexto em que todos são potencialmente intérpretes da Constituição, dissolve-se mesmo a antiga prisão à qual os juristas estavam adstritos: o “respeito à lei”. Se não há o entendimento Certo da norma, abre-se espaço para se compreender que

⁶⁹¹ SANTORO, Emílio. Op. cit. pp. 114-115. Já em 1976, Jean Carbonnier falava da “parte do Direito na angústia contemporânea” e elegia como causa a ausência de “certeza jurídica” (CARBONNIER, Jean. A parte do direito na angústia contemporânea. In: **ENCONTROS da UnB: ensino jurídico**. Brasília: EdUnB, 1979. pp. 56-66). Naquela época, o jurista mal pôde identificar que a incerteza que tanto o angustiava representa – hoje se diz com bastante segurança – a transição do modelo jurídico legiferante para o principiológico.

⁶⁹² “Propõe-se, pois, a seguinte tese: no processo de interpretação constitucional estão potencialmente vinculados todos os órgãos estatais, todas as potências públicas, todos os cidadãos e grupos, não sendo possível estabelecer-se um elemento cerrado ou fixado com *numerus clausus* de intérpretes da Constituição.” HÄBERLE, Peter. Op. cit. p. 13. O termo “sociedade aberta” é resultado da forte influência que Häberle sofre das concepções de ciência e democracia de Karl Popper (autor do famoso livro “*A sociedade aberta e seus inimigos*”).

⁶⁹³ HÄBERLE, Peter. Op. cit. pp. 30-31.

A interpretação constitucional jurídica traduz (apenas) a pluralidade da esfera pública e da realidade [...], as necessidades e as possibilidades da comunidade, que constam do texto, que antecedem os textos constitucionais ou subjazem a eles. A teoria da interpretação tem a tendência de superestimar sempre o significado do texto.⁶⁹⁴

De fato, o jurista alemão defende que a interpretação constitucional, dentro e fora dos tribunais, seja mais um elemento da “sociedade aberta”, e será tão mais plural quanto mais pluralista for a sociedade. Somente em “sociedades fechadas” os juízes, advogados etc. se prestam, no exercício do seu *mister*, tão somente à “mergulhar no fundo” do texto normativo em busca da “luz da Razão absoluta” capaz de dizer como determinada decisão deve ser tomada. Não se quer dizer, no entanto, que a Corte constitucional esteja despojada do poder de conferir a última palavra⁶⁹⁵. Fundamentalmente, Häberle considera que, numa democracia, o órgão público com atribuição de decidir as controvérsias que envolvem os princípios sociais mais basilares (seus *princípios fundamentais*) deve exercer seu múnus em diálogo com os atores sociais interessados, e não se encapuzando atrás da “vontade da norma”, como se o legislador constituinte fosse um mago futurista que prevê os mais imprevisíveis conflitos e dá de antemão as respostas. Esse cognitivismo é típico da escola da exegese e do positivismo jurídico assumidos por uma forma de Estado que, na esperança de conter seu próprio poder, centrava-se no Legislativo.

Em processos importantes e potencialmente capazes de causar fissuras na unidade social (unidade essa conseguida como resultado de compromissos públicos sobre o que os mais diversos atores podem concordar – democracia liberal-constitucional⁶⁹⁶), o Tribunal Constitucional não é chamado apenas para resolver a questão, mas para resolvê-la preservando os direitos fundamentais (segundo o entendimento dos grupos em conflito) e um mínimo de coesão social⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ Id. ib. p. 43.

⁶⁹⁵ Id. ib. p. 14.

⁶⁹⁶ Esse conceito torna irrisório ou mesmo impossível se falar em constitucionalismo, no sentido forte da palavra, nas sociedades que sofrem de severas desigualdades sociais e não se mostram capazes de combatê-las. É que a Constituição, enquanto compromisso público, exige que haja algo que os mais diferentes indivíduos e grupos sociais possam conceber como o mínimo para uma convivência harmoniosa. A fixação desse “mínimo” requer sujeitos sociais ativos e participantes não somente no momento constituinte, mas nos mais diversos embates nos quais os princípios constitucionais ganham vida e aplicabilidade.

⁶⁹⁷ “Quanto mais ampla for, do ponto de vista objetivo e metodológico, a interpretação constitucional, mais amplo há de ser o círculo dos que delas [sic] devam participar. É que se cuida de Constituição enquanto processo público [...]. Diante da objeção de que a unidade da Constituição se perderia com a adoção desse entendimento, deve-se observar que as regras básicas de interpretação remetem ao ‘concerto’ que resulta da conjugação desses diferentes intérpretes da Constituição no exercício de suas funções específicas. A própria abertura da Constituição demonstra que não apenas o constitucionalista participa desse processo de interpretação! A unidade da Constituição surge da conjugação do processo e das funções de diferentes intérpretes.” HÄBERLE, Peter. Op. cit. pp. 32-33.

Obviamente que o longo caminho para dar corpo à idéia de “democratização da interpretação constitucional” exige esforços concentrados também dos cientistas do Direito. Diferentemente de outros tempos, no entanto, suas sugestões não serão acolhidas por estarem mais ou menos próximas da Verdade ou da Realidade. Por isso, cabe à ciência “formular suas contribuições de forma acessível, de modo que ela possa ser apreciada e criticada na esfera pública.”⁶⁹⁸

Uma vez que o Estado de Direito caracteriza-se pelo propósito de conter o poder do Leviatã, a questão principal hoje é evitar o governo arbitrário dos juízes. Sendo assim, Santoro entende, apoiando-se em Dicey, que, contemporaneamente, para ser possível “definir um ‘Estado de Direito’ é necessário que a práxis interpretativa seguida pelos juízes seja voltada à garantia dos direitos” – é o que o jurista italiano chama de passagem do “Estado da lei” para o “Estado dos direitos”⁶⁹⁹.

Nesse ponto, faz-se necessário conjugar os pensamentos de Santoro e Häberle, pois os juízes não garantem os direitos somente levando em consideração o que eles mesmos pensam (isso seria voltar ao oitocentismo hermenêutico), mas tendo que democraticamente ouvir e considerar as leituras das pessoas ou grupos sociais que reivindicam sua titularidade. N’outros termos, é necessário ir mais além para falar de um “Estado Democrático dos Direitos”, pois o entendimento do conteúdo, abrangência e significado dos direitos só se consolida num debate social amplo entre os interessados.

No “Estado Democráticos dos Direitos”, a função do profissional do Direito⁷⁰⁰ não é mais defender a lei, mas garantir a maior efetividade possível aos direitos fundamentais e humanos – por vezes contra a lei e os decretos e legislação *lato sensu* do Executivo. Essa tarefa também implica deixar de lado toda preocupação com o “significado” dos direitos fundamentais e humanos (enquanto processo abstrativo e solitário dos juízes, do tipo que expressões como “tomar os direitos seriamente” defende). Todas as atenções devem estar voltadas para a construção de processos dinâmicos, pluralistas e democráticos de definição dos âmbitos de abrangência dos direitos em cada caso apresentado a julgamento. Em tais processos, *a única certeza jurídica possível dentro da abordagem hermenêutica aplicada a um Estado democrático é a de que todas as partes interessadas serão ouvidas, a qual se*

⁶⁹⁸ Id. ib. p. 35.

⁶⁹⁹ SANTORO, Emílio. Op. cit. p. 102.

⁷⁰⁰ O termo “operador do Direito” é ressonância do “aplicador do Direito”. Profissional do Direito é quem faz da lida com o Direito sua profissão, adaptando-o e renovando-o a fim de que seja em cada caso não mera “aplicação”, mas discussão, construção e realização de direitos.

acresce a obrigação dos juízes de tutelar os direitos fundamentais e humanos ao tempo em que consideram todos os argumentos oferecidos.

Todavia, hoje a maior ameaça ao Estado de Direito não é mais o poder arbitrário do Leviatã. Rorty, com a fineza e perspicácia de raciocínio de sempre, identificou perfeitamente o centro o problema atual:

A globalização está produzindo uma economia mundial na qual uma tentativa de qualquer país para prevenir a miserabilização dos seus trabalhadores pode resultar somente em destituí-los do emprego. Esta economia mundial será brevemente possuída por uma cosmopolita classe superior que não tem mais senso de comunidade com qualquer trabalhador em qualquer lugar do que os grandes capitalistas americanos do início do século XX tinham com os imigrantes que manejavam as suas empresas.

E continua:

Este assustador cosmopolitismo econômico tem como subproduto um correspondente cosmopolitismo cultural. Pelotões de enérgicos empresários jovens enchem as cabines frontais dos jatos transoceânicos, enquanto as cabines dos fundos são sobrecarregadas com professores barrigudos como eu, indo para conferências interdisciplinares realizadas em lugares agradáveis. Mas este cosmopolitismo cultura recém-adquirido é limitado aos vinte e cinco por cento dos americanos mais ricos. O novo cosmopolitismo econômico prevê um futuro no qual os outros setenta e cinco por cento dos americanos verão seu padrão de vida decrescer cada vez mais. É possível que estejamos caminhando para uma América dividida em castas sociais hereditárias.⁷⁰¹

Suas reflexões, mesmo dirigindo-se aos EUA, dizem respeito a um fenômeno que produz efeitos em todos os lugares do mundo: a globalização econômica. No atual estado de coisas, montantes incrivelmente elevados de capital circulam pelo mundo sem nenhum controle. O dinheiro da máfia e da exploração de mulheres na Rússia pode virar a maior fonte de financiamento de clubes de futebol no Brasil. E a lógica é extremamente perversa: ou se aceita o dinheiro, mesmo tendo certeza da sua procedência ilícita, ou se enfrenta a fúria de uma população desinformada e sedenta por uma migalha que for capaz de tirá-la da condição de escassez de recursos⁷⁰².

⁷⁰¹ RORTY, Richard. **Para realizar a América**: o pensamento de esquerda no século XXI na América. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. pp. 121-122.

⁷⁰² Cf. ONU. **The inequality predicament**: report on the world social situation. New York, 2005. Disponível em: <http://www-ilo-mirror.cornell.edu/public/english/region/ampro/cinterfor/news/inf_05.htm>. Acesso em 16 de fev. de 2009; ONU. **The employment imperative**: report on the world social situation. New York, 2007. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/rwss/2007_media.html>. Acesso em 16 de fev. de 2009. Os *Report on the Social Situation* (Relatórios sobre a Situação Social) são produzidos desde 1952 e estão a cargo do *United Nations Department of Economic and Social Affairs* (Departamento da ONU para Assuntos Econômicos e Sociais).

Nesse verdadeiro pandemônio anômico, os negócios fundamentam-se em contratos pré-elaborados por grandes *law firms* a serviço das potentes corporações, sendo posteriormente impostos aos “sujeitos fracos”. Muito comumente dentre tais sujeitos estão os próprios Estados e seus Tribunais Constitucionais, os quais têm unicamente a faculdade de aceitar os contratos com todas as suas cláusulas, “incluída aquela que determina o foro competente para julgar eventuais controvérsias”. “Nessa situação, os grandes estúdios forenses estão se tornando cada vez mais os verdadeiros *masters* do Direito, autênticos ‘donos do Direito’”⁷⁰³ servindo a interesses inescrupulosos que não guardam respeito a nenhum grupo humano ou normativo, a não ser ao propósito de acumular riquezas.

Muitos têm pregado que em face da crescente impotência do Estado devia-se de uma vez decretar o seu fim, mas Rorty é parcimonioso ao asseverar que, no futuro alcançado pelas vistas do presente, essa instituição será o único agente capaz de fazer alguma contraposição (no sentido de garantir direitos) à economia global desregulada⁷⁰⁴.

Se os profissionais do Direito em geral⁷⁰⁵ assumirem o “Estado Democrático de Direitos”, o que significa recusar o papel de meros intérpretes formais de normas, ainda há a esperança de que possam fazer algo para conter o avanço da globalização econômica sem freios e sem escrúpulos. De um lado, os juristas necessitam parar de se digladiar em torno da questão inútil sobre o “significado” dessa ou daquela lei. Ao contrário, devem pôr a própria lei, contratos etc. na berlinda, questionando se eles obstam ou não, no caso específico *sub judice*, a realização de direitos fundamentais e humanos, sob pena de continuarem a se alhear de um processo que promete, a médio prazo, engoli-los. De outro, precisam despir-se da mentalidade conservadora que qualifica qualquer reivindicação popular como “radical”, a fim de ver nos movimentos sociais possíveis parceiros na luta contra os efeitos perversos da globalização econômica desregulada sobre o imperativo da dignidade humana. Essas alianças podem reoxigenar o Judiciário, dar-lhe o caráter de maior defensor institucional dos direitos fundamentais – os quais a globalização econômica ameaça inviabilizar – e mudar o prognóstico sinistro que se descortina. Mas, se é verdade que tais mudanças são inviáveis sem uma ampla reestruturação das posturas institucionais, também o é que a atuação de uma

⁷⁰³ SANTORO, Emílio. Op. cit. p. 120.

⁷⁰⁴ A frase de Rorty é um pouco diferente. Ele fala no Estado como “[...] o único agente capaz de fazer qualquer diferença real na quantia de egoísmo e sadismo impostos aos americanos.” RORTY, Richard. Op. cit. p. 134.

⁷⁰⁵ Santoro é um dos que continua a centrar sua reflexão nos juízes, de certa forma depondo até mesmo contra sua própria visão do Direito. O Judiciário não é o centro do Direito, o novo déspota, mas pode ser um espaço de discussão democrática altamente privilegiado. Ademais, a complexidade social, como já foi dito acima, determina o confronto de interesses tão específicos que jamais poderiam ser de conhecimento de uma só pessoa. Os advogados, promotores, bem como os auxiliares da Justiça, cumprem, dentre outros papéis importantes, o de instruir o órgão julgador, apresentando-lhe posicionamentos e possíveis conseqüências dessa ou daquela decisão.

educação jurídica disposta a apresentar novos horizontes e os caminhos para acessá-los, capaz de contribuir para a modificação de crenças e desejos, é fator determinante.

Admitindo-se que se quer formar profissionais do Direito capazes de fazer frente a tais provocações, é antes de tudo necessário romper com o tecnicismo da tradição formalista e legalista. Não há mais tempo para a convivência com o marasmo e o “salve-se quem puder”⁷⁰⁶ que parece dominar as universidades, faculdades e seus apêndices de luxo: os cursinhos preparatórios para concursos públicos. O Direito faz parte do Estado e da esfera pública, por isso não pode recusar seu papel político, mormente em tempos de prospectos tão pouco acalentadores.

O Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos corrobora plenamente essas preocupações e delega um importante papel ao ensino superior:

A conquista do Estado Democrático delineou, para as Instituições de Ensino Superior (IES), a urgência em participar da construção de uma cultura de promoção, proteção, defesa e reparação dos direitos humanos, por meio de ações interdisciplinares, com formas diferentes de relacionar as múltiplas áreas do conhecimento humano com seus saberes e práticas. Nesse contexto, inúmeras iniciativas foram realizadas no Brasil, introduzindo a temática dos direitos humanos nas atividades do ensino de graduação e pós-graduação, pesquisa e extensão, além de iniciativas de caráter cultural.

Tal dimensão torna-se ainda mais necessária se considerarmos o atual contexto de desigualdade e exclusão social, mudanças ambientais e agravamento da violência, que coloca em risco permanente a vigência dos direitos humanos. As instituições de ensino superior precisam responder a esse cenário, contribuindo não só com a sua capacidade crítica, mas também com uma postura democratizante e emancipadora que sirva de parâmetro para toda a sociedade⁷⁰⁷.

Na verdade, nos últimos vinte anos a redemocratização que o Brasil vem sofrendo permitiu a confecção de vários instrumentos internos e a adesão a pactos internacionais que conferem à educação papel de grande importância na construção de uma nova sociedade⁷⁰⁸. É que, como afirma o referido Plano Nacional,

⁷⁰⁶ Reflexo disso, a turma do curso de Direito da Universidade Federal do Piauí que se formou no período 2006.2 conferiu para si o sugestivo título (quase que “sinal dos tempos”) “*Alea jacta est*” (“A sorte está lançada”).

⁷⁰⁷ BRASIL, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação e Ministério da Justiça. Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos – 2007. Disponível em: <www.redhbrasil.net/documentos/biblioteca_on_line/PNEDH_2007.pdf>. Acesso em 16 de fev. de 2009. Cf. também UNESCO. World Declaration on Higher Education: for the Twenty-First Century: Vision and Action. Disponível em: <http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_eng.htm>. Acesso em 16 de fev. de 2009; ONU. Declaração Mundial sobre Educação para Todos: Plano de Ação para Satisfazer as Necessidades Básicas de Aprendizagem. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/educar/todos.htm>>. Acesso em 16 de fev. de 2009.

⁷⁰⁸ Cf. MAIA, Luciano Mariz. Educação em direitos humanos e tratados internacionais de direitos humanos. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. (org.). **Educação em direitos humanos**: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2007. pp. 85-101.

O processo de construção da concepção de uma cidadania planetária e do exercício da cidadania ativa requer, necessariamente, a formação de cidadãos(ãs) conscientes de seus direitos e deveres, protagonistas da materialidade das normas e pactos que os(as) protegem, reconhecendo o princípio normativo da dignidade humana, englobando a solidariedade internacional e o compromisso com outros povos e nações. Além disso, propõe a formação de cada cidadão(ã) como sujeito de direitos, capaz de exercitar o controle democrático das ações do Estado.

A própria Constituição de 1988, a Lei 9.394/1996 (Lei de Diretrizes de Bases da Educação) e a Lei 10.172/2001 (Plano Nacional de Educação) mudaram completamente o panorama educativo do país. No plano do ensino de graduação, o parecer nº 67/2003 do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Superior (CNE/CES) substituiu os antigos currículos mínimos pelas Diretrizes Curriculares Nacionais, representando importante mudança para uma sociedade que sai de um período autoritário para uma que reconhece a importância da adaptação dos profissionais aos novos contextos e desafios. É já na esteira dessa renovação de ares que surge a Resolução nº 9 do CNE/CES para fixar as Diretrizes Curriculares para os Cursos de Direito. Nela (art. 3º), o objetivo do curso passa a ser garantir uma

sólida formação geral, humanística e axiológica, capacidade de análise, domínio de conceitos e da terminologia jurídica, adequada argumentação, interpretação e valorização dos fenômenos jurídicos e sociais, aliada a uma postura reflexiva e de visão crítica que fomente a capacidade e a aptidão para a aprendizagem autônoma e dinâmica, indispensável ao exercício da Ciência do Direito, da prestação da justiça e do desenvolvimento da cidadania.

Juntamente com o incentivo à pesquisa, à extensão e à interdisciplinaridade, a formação dinâmica que os bacharéis devem receber não os qualifica para ser meros papagaios de leis, mas para, com criatividade e dedicação, realizar direitos propondo e aplicando soluções adequadas de acordo com os meios nos quais os problemas se apresentam. É preciso levar em consideração, no entanto, que tais medidas são propostas em franca contraposição à tradição coimbrã que já conta no Brasil com quase 200 anos de influência. Não se trata de afirmar que essa tradição se enraizou tão fortemente na cultura jurídica nacional que não seria possível estripá-la, mas reconhecer os desafios que a postura encampada pela Resolução nº 9 deve enfrentar.

Não por outro motivo, o relatório do Grupo de Trabalho sobre Ensino em Direitos Humanos do Seminário “A contribuição da universidade para a formação em direitos humanos”, realizado em João Pessoa em 2003, mostrou preocupação quanto a mera inclusão da disciplina de direitos humanos no curso de Direito. Para o Grupo, seria melhor “trabalhar

as disciplinas, como Direito Constitucional, Direito Civil, Direito Internacional na perspectiva dos direitos humanos e de [sic] cidadania democrática.”⁷⁰⁹ Obviamente que o problema não é a inclusão de uma disciplina de direitos humanos no curso de Direito (até porque a inclusão de disciplinas obrigatórias fazia parte da idéia dos currículos mínimos; as Diretrizes Curriculares falam em “estudos que envolvam” conhecimento de certas áreas). Ao contrário, a dificuldade surge quando se quer reduzir a lógica da “garantia de direitos” à do “respeito à lei”.

Além desse importante desafio à educação em direitos humanos⁷¹⁰, os educadores jurídicos ainda precisam se preocupar em utilizar métodos de aprendizagem idôneos para atingir seus importantes objetivos. José Rayo entende que os métodos, quaisquer que sejam, devem se guiar pelas seguintes diretrizes:

- a) estimular a participação pois se trata de uma educação fundamentalmente participativa e dialógica;
- b) permitir a oposição àquelas decisões que se considerem [sic] injustas;
- c) conectar interdisciplinarmente aqueles conteúdos que, como os problemas do meio ambiente, envolvem fatores históricos, econômicos, políticos e que, junto com outras temáticas (luta pela paz, defesa dos direitos humanos e outros), constituem o que chamamos de “problemática mundial” que, por sua própria natureza, se caracterizam por sua complexidade e unidade;
- d) adaptar os enfoques de maneira integral, visto que a aprendizagem e a vivência da paz implicam um processo de formação e desenvolvimento de valores e atitudes que deve considerar elementos cognitivos, afetivos e de conduta;
- e) desenvolver a razão crítica dos alunos para compreender as realidades, tanto pessoais como sociais, dos direitos humanos; analisar as causas e as conseqüências de sua violação e comprometer-se em sua defesa;
- f) orientar os alunos para que descubram, investiguem e conheçam iniciativas de resposta positiva aos problemas mundiais. Por sua vez, os materiais utilizados devem permitir:
 - a informação e a sensibilização;
 - sugerir diálogos abertos e debates;
 - permitir a exercitação das atividades relevantes para a formação não-violenta.⁷¹¹

Quanto à extensão, importante via de comunicação entre a universidade e os anseios sociais, o curso de Direito tem uma longa tradição na prática das Assessorias Jurídicas

⁷⁰⁹ MONTEIRO, Aida; FREITAS, Fábio Fernando B. de (coord.). Relatório do grupo de ensino em direitos humanos. In: ZENAIDE, Maria de Nazaré et al. (org.). **A formação em direitos humanos na universidade: ensino, pesquisa e extensão**. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2006. pp. 87-94. p. 88.

⁷¹⁰ Sobre os desafios e perspectivas da educação em direitos humanos no Brasil, cf. CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos no Brasil: realidade e perspectivas. In: _____; SACAVINO, Susana (org.). **Educar em direitos humanos: construir democracia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. pp. 72-99; CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. (org.). **Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2007. pp. 399-412.

⁷¹¹ RAYO, José Tuvilla. **Educação em direitos humanos: rumo a uma perspectiva global**. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 183. O mesmo autor propõe algumas técnicas como o estudo de casos, jogos cooperativos, jogos de simulação de situações sociais problemáticas etc.

Universitárias⁷¹². São diversos projetos espalhados por praticamente todos os estados do país e que representam importantíssimo fator de disseminação da cultura democrática e de direitos humanos não apenas nas comunidades populares, mas principalmente dentro dos próprios cursos jurídicos.

José Geral de Sousa Júnior, coordenador do Núcleo de Prática Jurídica da Faculdade de Direito da UnB, dá conta de uma das interessantes experiências que têm surgido nesse meio. Trata-se de uma coluna que os estagiários do Núcleo mantêm num jornal da cidade de Brasília e que responde às questões apresentadas por leitores. Falando sobre essa atividade, José Geraldo diz:

As abordagens, aliás, têm proporcionado a tomada de posição por parte dos alunos-autores em situações jurídicas no limite hermenêutico, por exemplo, quando os alunos, antes da decisão do Supremo Tribunal Federal, viram a possibilidade constitucional de progressão de regime de pena de preso condenado por crime hediondo, ao responderem a pergunta do [sic] presidiário neste sentido; ou, quando sustentaram a razoabilidade jurídica, *contra-legem*, da união estável entre pessoas do mesmo sexo. O que se depreende de posicionamentos assim descritos é a acentuada disposição dos alunos de não só informarem os leitores, mas de atribuir aos comentários um sentido emancipatório à consideração dos problemas, dando ao Direito uma dimensão realizadora da cidadania.⁷¹³

Tudo isso mostra que, embora sejam grandes os desafios, há também muitas possibilidades abertas para a adequação da educação jurídica aos tempos democráticos e de direitos fundamentais e humanos. O que se exige hoje é disposição e desprendimento suficientes para agarrar essas metáforas políticas e, gradativamente, dar-lhes corpo na construção de uma sociedade brasileira e mundial mais justa, livre, democrática e solidária.

⁷¹² “Com efeito, as assessorias jurídicas dos movimentos sociais surgiram, no Brasil, a partir dos anos 1960, em parte como decorrência dos limites políticos contidos num sistema político autoritário e, em parte, como reação a um formação jurídica, centrada num positivismo estiolante, que impedia a percepção do direito como estratégia de superação de uma realidade injusta e de exclusão social fazendo do formalismo legal um obstáculo à emergência de novos direitos.” SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. Ensino do direito e a assessoria jurídica. In: **REVISTA do Saju**: para uma visão crítica e interdisciplinar do direito. Porto Alegre, edição especial, n. 5, dez. 2006. pp. 19-36. p. 25. De se destacar a existência da RENAJU (Rede Nacional de Assessoria Jurídica Universitária), que congrega projetos de extensão interdisciplinares de praticamente todos os estados do país. Em Teresina, existem o Cajuína (Centro de Assessoria Jurídica Popular de Teresina), da UFPI, o Coraje, da UESPI, o Já, do Instituto Camillo Filho e o Mandacaru, do CEUT. Todos são geridos por estudantes.

⁷¹³ SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. Op. cit. p. 34.

CONCLUSÃO: POSSIBILIDADES ABERTAS

O que há de mais instigante e atrativo no pragmatismo é a certeza de que a humanidade tem consigo, em boa medida, as rédeas do seu provir. Nada mais de atribuir responsabilidades e virtudes a entidades não-humanas: elas só falam porque as pessoas necessitam que elas falem, e mesmo assim só o fazem pelas bocas humanas.

É muito difícil, e ao mesmo tempo muito fácil, concluir várias coisas daí. Na verdade, a conclusão do presente trabalho não poderia ser nada mais do que anunciar algumas possibilidades. Se o fizer, já fez tudo que lhe caberia.

A humanidade acreditou por tempo demais que algo dentro de si diria como qualquer ser humano de qualquer parte do mundo poderia se comunicar e firmar acordos com quaisquer outros. Se essa assunção foi essencial para que o ocidente pudesse ampliar seu desejo por expandir as próprias fronteiras, não se pode dizer com tanta certeza que seja algo que ainda traga bons frutos. Hoje, um austríaco curioso tem muito mais informações sobre brasileiros e africanos do que qualquer intelectual da Modernidade jamais pôde ter. Não se justifica mais que alguém se entregue à sua escrivania esperando que a luminosidade da Razão tenha as respostas para todos os dilemas das sociedades complexas e cosmopolitas. Os intelectuais que ainda têm sido úteis em tais tarefas são aqueles que conhecem tão bem as peculiaridades de dois ou três conflitos, as crenças e desejos das partes envolvidas, que só por aproximação poderiam opinar sobre tantos outros tantos que se desenrolam ao mesmo tempo ao redor do globo.

Não quer dizer que não haja mais intelectuais inspiradores o bastante para remodelar toda a forma como as pessoas vêm, pensam e agem no mundo. Os últimos dessa estirpe foram precisamente os que questionaram os dogmas da Modernidade, o desejo por respostas pré-fabricadas, e disseram algo do tipo “Respeitar é ouvir e ponderar, não pressupor desejos e intenções”.

Considerações metafóricas tão simples quanto poderosas como essa incitaram as pessoas a repensar suas identidades, a forma como se relacionam com seu entorno e a direção que gostariam de dar às suas vidas. Se liberdade for uma palavra que pode ser usada aqui, elas começaram a se libertar dos grilhões da tradição e a contemplar o passado como forma de entender o presente a fim de transformar o futuro.

Apresentar essa visão de mundo e da vida foi a função a qual se prestou a primeira parte do trabalho. Imaginando que foi bem cumprida, então as pessoas que a lerem e se convencerem das suas razões estarão bem menos dispostas a procurar Verdades. Estarão contentes em pensar no convívio com as outras pessoas como o máximo de verdade que podem conseguir. Dirão que *razão* é o nome que se dá a um modo peculiar e etnocêntrico de lidar com os conflitos: através da persuasão, não da força. Sentir-se-ão felizes em fazer parte de uma cultura que valoriza o diálogo, a curiosidade, a criatividade, a abertura para o novo, mas não terão nenhuma necessidade de discutir com os que insistem em dizer que essa é a “Verdadeira natureza humana”.

No Direito as conseqüências do pragmatismo são igualmente inspiradoras e instigantes. Em relação aos direitos humanos, representa uma grande oportunidade de tornar a disputa sobre suas fontes o resquício de um tempo no qual ainda era necessário apelar para os deuses, ou para a Razão, a fim de que um déspota maligno não fizesse o que bem entendesse com os súditos do seu Estado de horrores. As pessoas em geral estão suficientemente satisfeitas em tratar os direitos humanos como uma linguagem que legitima a luta contra a opressão e a violência, o desprezo, a insensibilidade etc. Estão cada dia mais certas de que se essa for uma linguagem eficaz para combater tais males, já terá feito muito mais do que qualquer apelo ao “fundamento absoluto”. Ademais, percebem que os direitos humanos são ascendentes, pois sempre dispostos a ouvir as angústias de pessoas e povos sofridos.

No interior do Estado de Direito, o pragmatismo democrático representa a abertura (ou ao menos uma tentativa) da caixa preta que sempre foi a interpretação dos agentes estatais responsáveis por resolver os conflitos sociais. Essa medida é tão mais necessária na contemporaneidade, quando o Judiciário ganha cada vez mais atribuições e poderes na condução dos Estados e da sociedade. O modelo de Estado de Direito legado pela Modernidade não satisfaz as necessidades das sociedades complexas, nas quais novos e inesperados conflitos sempre surgem. Quanto maior a articulação dos grupos sociais envolvidos nessas contendas, tanto mais difícil é sua resolução, pois cada um deles representa uma parcela da legitimidade depositada na construção do próprio Estado e da esfera pública. A Constituição aparece precisamente para consolidar juridicamente tais parcelas de legitimidade, mas, por representar um compromisso entre grupos tão díspares e potencialmente conflituosos, jamais poderia prever de antemão como resolver os litígios supervinientes.

A figura do legislador, onisciente defensor dos interesses que representa, não consegue mais responder de forma prévia e satisfatória os problemas sociais que lhe são

postos. As peculiaridades de cada caso e a abertura inerente aos princípios delegam mais e mais ao Judiciário a função de responder aos conflitos, preservando os direitos fundamentais e humanos, ouvindo os argumentos das partes e se preocupando em manter um mínimo de coesão social.

A própria filosofia contribui muito nesse processo. Na medida em que foi na “objetividade” e “neutralidade” oferecidas pela filosofia moderna que o Direito foi colher os dogmas da “certeza jurídica” e da “imparcialidade do julgador”, e levando em conta que a hermenêutica e o pragmatismo têm sido severos algozes desses constructos, pode-se vislumbrar o quão necessário se faz a construção de novos horizontes. Em sociedades democráticas, toda “certeza” e “imparcialidade” vêm da garantia de que as partes envolvidas num conflito terão seus argumentos ouvidos e considerados, bem como que ao Judiciário cabe tutelar direitos cujos significados advêm precisamente desses diálogos. Em outras palavras, passa-se do “Estado de Direito” para o “Estado Democrático de Direitos”.

Para que possa responder satisfatoriamente ao cenário político no qual é posta, a educação jurídica necessita despir-se dos seus dogmas (tomados enquanto Verdades, e por isso inquestionáveis), do seu desejo por “certeza”, da sua pedagogia obsoleta e da aversão ou, no mínimo, afastamento que nutre ante as camadas populares e suas reivindicações. As razões de Estado jamais podem ser tomadas como absolutamente superiores às razões democráticas. Os juristas não são defensores do Estado, mas da democracia, dos direitos fundamentais e dos direitos humanos. É a essas diretrizes político-jurídicas, ainda não completamente delineadas e, portanto, abertas a novas conquistas, que os profissionais do Direito devem servir. Criatividade e autonomia são características amplamente valorizadas a fim de que os juristas se façam realizadores, não meros *aplicadores* dos direitos. Mas enquanto continuarem a centra-se na arte da repetição de entendimentos legislativos e judiciais “consolidados”, jamais estarão aptos a tais tarefas.

Felizmente os ventos soprados dentro e fora anunciam perspectivas, mas também desafios. Quanto a estes últimos, a globalização econômica desregulada, além de institucionalizar o crime no plano internacional, tem minado mais e mais os poderes dos Estados e conseqüentemente a capacidade que possuem de realizar direitos. Por outro lado, a Constituição Federal e a sua enorme carga principiológica esperando que lhe dêem forma e aplicabilidade, a adesão a diversos instrumentos internacionais de direitos humanos, a LDB, o Plano Nacional de Educação, o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos e a Resolução nº 9 do CNE/CES, bem como o crescimento da extensão universitária em Direito por meio da Assessoria Jurídica Popular, anunciam que há perspectivas a serem exploradas.

Se o forem a contento, certamente estará aí uma grande esperança de que o futuro traga mais bonança do que os prospectos obscuros anunciam atualmente.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder**: o bacharelismo liberal na política brasileira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução às regras do jogo. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

BASTOS, Aurélio Wander. **O ensino jurídico no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BORGES, Alci Marcus Ribeiro. Direitos humanos: conceitos e preconceitos. In: _____ (org.). **Iniciação ao estudo dos direitos humanos**. Teresina: Halley, 2008. pp. 21-32.

BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana**. São Paulo: UNESP, 2003.

BRANCO, Uyguciara Velôso Castelo. **A construção do mito do “meu filho doutor”**: fundamentos históricos do acesso ao ensino superior no Brasil - Paraíba. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2005.

BRASIL, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação e Ministério da Justiça. Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos – 2007. Disponível em: < www.redhbrasil.net/documentos/biblioteca_on_line/PNEDH_2007.pdf>. Acesso em 16 de fev. de 2009.

BURBULES, Nicholas C. As dúvidas pós-modernas e a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **O que é filosofia da educação**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 121-137.

CALDER, Gideon. **Rorty e a redescrição**. São Paulo: UNESP, 2006.

CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. (org.). **Educação em direitos humanos**: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2007. pp. 399-412.

CANDAUI, Vera Maria. Educação em direitos humanos no Brasil: realidade e perspectivas. In: _____; SACAVINO, Susana (org.). **Educar em direitos humanos**: construir democracia. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. pp. 72-99.

CARBONNIER, Jean. A parte do direito na angústia contemporânea. In: **ENCONTROS da UnB**: ensino jurídico. Brasília: EdUnB, 1979. pp. 56-66.

CARCARÁ, Socorro; DURÃES, Carolina. Estou formado: e agora? **Jornal Meio Norte**, Teresina, B 3, 1 de fev. de 2009.

CHAUI, Marilena. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 12ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

DAVIDSON, Donald. **Inquiries into truth and interpretation**. 2ª ed. [S.l.]: Clarendon Press, 2001.

DAVIDSON, Donald. **Truth, language and history**. Nova York: Oxford University Press, 2005.

DELORS, Jacques et. al. **Educação**: um tesouro a descobrir: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. São Paulo: Cortez, 1998.

ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. **Para que serve a verdade?** São Paulo: UNESP, 2008.

FARIAS, Edilsom. **Liberdade de expressão e comunicação**: teoria e proteção constitucional. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Didática e teorias educacionais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **Estilos em filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação e ensino**: perspectivas neopragmáticas. Ijuí/RS: Editora UNIJUÍ, 2000. p. 53.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **História da educação brasileira**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Introdução: uma nova agenda para a filosofia. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 07-23.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. O que é filosofia da educação – uma discussão metafilosófica. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **O que é filosofia da educação**. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 07-87.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pedagogia**. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Pragmatismo e hermenêutica. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Giovanni. **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. pp. 09-17.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional**: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

IGNATIEFF, Michael. **Human rights as politics and idolatry**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2001.

JAYME, Fernando G. **Direitos humanos e sua efetivação pela corte interamericana de direitos humanos**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

JOSEPH, Sarah; SCHULTZ, Jenny; CASTAN, Melissa. **The international covenant on civil and political rights: cases, materials and commentary.** 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

KANT, Immanuel. A filosofia do direito (enxertos). In: MORRIS, Clarence (org.) **Os grandes filósofos do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

LAUREANO, Delze dos Santos. **O MST e a constituição.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto; GORENSTEIN, Fabiana; HIDAKA, Leonardo Jun Ferreira. **Manual de direitos humanos internacionais: acesso aos sistemas global e regional de proteção dos direitos humanos.** São Paulo: Loyola, 2002.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** 9ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MAIA, Luciano Mariz. Educação em direitos humanos e tratados internacionais de direitos humanos. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. (org.). **Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos.** João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2007. pp. 85-101.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana.** 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2005.

MELLO, Sergio Vieira. In: VIEIRA, Oscar Vilhena (coord). **Direitos humanos, estado de direito e construção da paz.** São Paulo: Quartier Latin, 2005. pp. 15-16.

MONTEIRO, Aida; FREITAS, Fábio Fernando B. de (coord.). Relatório do grupo de ensino em direitos humanos. In: ZENAIDE, Maria de Nazaré et al. (org.). **A formação em direitos humanos na universidade: ensino, pesquisa e extensão.** João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2006. pp. 87-94.

NALINI, José Renato. [Comunicação oral]. In: VIEIRA, Oscar Vilhena (coord). **Direitos humanos, estado de direito e construção da paz**. São Paulo: Quartier Latin, 2005. pp. 119-122.

NEDER, Gizlene. **Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1995.

NEVES, Paulo Sérgio da Costa; RIQUE, Célia D. G.; FREITAS, Fábio F. B. **Polícia e democracia: desafios à educação em direitos humanos**. Recife: Edições Bagaço, 2002.

ONU. Declaração Mundial sobre Educação para Todos: Plano de Ação para Satisfazer as Necessidades Básicas de Aprendizagem. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/educar/todos.htm>>. Acesso em 16 de fev. de 2009.

ONU. **The employment imperative**: report on the world social situation. New York, 2007. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/rwss/2007_media.html>. Acesso em 16 de fev. de 2009.

ONU. **The inequality predicament**: report on the world social situation. New York, 2005. Disponível em: <http://www-ilo-mirror.cornell.edu/public/english/region/ampro/cinterfor/news/inf_05.htm>. Acesso em 16 de fev. de 2009.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PEIRCE, Charles Sanders. Como tornar claras as nossas idéias. In: PUGLIESI, Márcio; COSTA, Wagner Veneziani (org.). **Filosofia americana: uma introdução**. São Paulo: WVC Editora, 2001. pp. 113-132.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva, 2007.

PRADO, Marcos. Falta vagas para profissionais formados. **Jornal Meio Norte**, Teresina, B 6, 28 set. 2008.

PUTNAM, Hilary; PUTNAM, Ruth Anna. Educação para a democracia. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo (org.). **Estilos em filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. pp. 41-71.

QUEIROZ, Giovanni da Silva de. Algumas questões epistemológicas da pesquisa em direitos humanos. In: TOSI, Giuseppe (org.). **Direitos humanos: história, teoria e prática**. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2005. pp. 217-230.

QUINE, Willard Van Orman. **Two dogmas of empiricism**. Disponível em: <<http://www.ditext.com/quine/quine.html>>. Acesso em 14 de fev. de 2008.

RAMOS, Saulo. **Código da vida**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

RAYO, José Tuvilla. **Educação em direitos humanos: rumo a uma perspectiva global**. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

ROCHA, Lincoln Magalhães da. **A constituição americana: dois séculos de direito comparado**. Rio de Janeiro: Edições Trabalhistas, 1987.

ROESLER, Claudia Rosane. **Theodor Viehweg e a ciência do direito: tópica, discurso, racionalidade**. Florianópolis: Momento Atual, 2004.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, [20--?].

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. **Do lado de fora de The Matrix**. Disponível em: <<http://portal.filosofia.pro.br/richard-rorty.html>>. Acesso em 07 de jul. de 2008.

RORTY, Richard. Educação como socialização e individualização. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 81-97.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

RORTY, Richard. Filosofia analítica e filosofia transformadora. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 49-73.

RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humana. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 247-270.

RORTY, Richard. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 75-103.

RORTY, Richard. O intelectual humanista – onze teses. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Filosofia da educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 99-104.

RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura (por um secularismo romântico). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 85-100.

RORTY, Richard. **Para realizar a América**: o pensamento de esquerda no século XXI na América. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

RORTY, Richard. **Philosophy and social hope**. Londres: Penguin Books, 1999.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

RORTY, Richard. Response to Donald Davidson. In: BRANDOM, Robert B. (org.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. pp. 74-80.

RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas (realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 213-230.

RORTY, Richard. Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea. In: _____; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio pragmatistas**: sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 105-125.

RORTY, Richard. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999. pp. 99-117.

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Barueri/SP: Manole, 2005.

RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. pp. 103-162.

RORTY, Richard; DEREK, Nystrom; PUCKETT, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias: uma conversa com Richard Rorty**. São Paulo: UNESP, 2006.

RORTY, Richard; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. pp. 37-47.

RORTY, Richard; VATTIMO, Giovanni. **O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SANTORO, Emílio. **Estado de direito e interpretação: por uma concepção jusrealista e antiformalista do Estado de Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 9º ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; ALMEIDA, Lara Oleques; ORIGUELLA, Daniela. Ensino do direito e hermenêutica jurídica: entre a abordagem metodológica e a viragem lingüística. In: CERQUEIRA, Daniel Torres; FRAGALE FILHO, Roberto (org.). **O ensino jurídico em debate: o papel das disciplinas propedêuticas na formação jurídica**. Campinas/SP: Millenium, 2006. pp. 23-43.

SOUZA JÚNIOR, José Geraldo de. Ensino do direito e a assessoria jurídica. In: **REVISTA do Saju: para uma visão crítica e interdisciplinar do direito**. Porto Alegre, edição especial, n. 5, dez. 2006. pp. 19-36.

STRECK, Lenio Luiz. Hermenêutica e ensino jurídico em *terrae brasilis*. In: CERQUEIRA, Daniel Torres de; CARLINI, Angélica; ALMEIDA FILHO, José Carlos de Araújo (org.). **180 anos de ensino jurídico no Brasil**. Campinas/SP: Millennium, 2008. pp. 379-406.

UNESCO. World Declaration on Higher Education: for the Twenty-First Century: Vision and Action. Disponível em:
<http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_eng.htm>. Acesso em 16 de fev. de 2009.

VENÂNCIO FILHO, Alberto. **Das arcadas ao bacharelismo**: 150 anos de ensino jurídico no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

VITA, Luis Washington. **Panorama da filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

WOLKMER, Antônio Carlos. **História do direito no Brasil**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005.