

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i34.4543>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



RICHARD RORTY E O CONSTRUCIONISMO CRÍTICO

Richard Rorty and Critical Constructionism

Leonardo da Silva

UFRN

Maria Fernanda Cardoso Santos

UNI-RN

Resumo: Neste trabalho, analisamos a contribuição de Richard Rorty para uma compreensão construcionista crítica da realidade, em especial no âmbito da epistemologia. Entendemos que Rorty faz uma análise construcionista crítica da tradição de teorias acerca do conhecimento e da verdade, o que, como afirmamos, fornece mais elementos para a crítica da ideologia. A análise genealógica, elaborada por Rorty, dos vocabulários que marcaram nosso pensamento ocidental sobre a compreensão de nosso mais íntimo contato com o mundo, em especial o fundacionalismo que informa o conceito de verdade (como adequação), de objeto (dado aos sentidos) e de mente (representacionista) se alinha ao pressuposto construcionista de que tais vocabulários são construídos pelo sujeito histórico e depois reificados (ganhando caráter de objeto e de autonomia), e, por serem construtos, são revogáveis (podem ser modificados). Desse modo, entendemos que a concepção de verdade correspondencialista e a concepção fundacionalista do conhecimento, são fortemente dependentes de uma posição que tenta situar-se fora da história e dos jogos sociais de linguagem. Argumentamos que Rorty põe no lugar dessas concepções um princípio pragmático de observar as vantagens de uma ideia como um dos critérios de sua validade. Nessa esteira, alegamos que o principal efeito prático de uma tal crítica à tradição metafísica é, na nossa perspectiva, liberar espaço para uma democracia mais autêntica, em que as mais diversas pessoas, ideias e discursos possam ser ouvidas e respeitadas, porém sem o risco da relativização absoluta ou de um relativismo moral improdutivo, acrítico e, numa palavra, ideológico. Para sair do relativismo, Rorty tem como critério os efeitos práticos e, com base nisso, propomos o crivo do construcionismo crítico, isto é, propomos que o primeiro critério para as disputas de conhecimento seja a necessidade da compreensão sócio-histórica dos elementos em disputa, o que traz o efeito de progresso emancipatório.

Palavras-chave Richard Rorty; construcionismo crítico; ideologia; verdade; fundacionalismo.

Abstract In this work, we analyze Richard Rorty's contribution to a critical constructionist understanding of reality, especially in the field of epistemology. We understand that Rorty makes a critical constructionist analysis of the tradition of theories about knowledge and truth, which, as we affirm, provides more elements for the critique of ideology. The genealogical analysis, elaborated by Rorty, of the vocabularies that marked our Western thought about the understanding of our most intimate contact with the world, especially the foundationalism that informs the concept of truth (as adequacy), of the object (given to the senses) and of mind (representationist) aligns with the constructionist assumption that such vocabularies are constructed by the historical subject and then reified (gaining the character of an object and autonomy), and, because they are constructs, they are revocable (they can be modified). In this way, we understand that the correspondence conception of truth and the foundational conception of knowledge are strongly dependent on a position that tries to place itself outside of history and social language games. We argue that Rorty puts in place of these conceptions a pragmatic principle of observing the advantages of an idea as one of the criteria of its validity; along these lines, we claim that the main practical effect of such a critique of the metaphysical tradition is, in our perspective, to free up space for a more authentic democracy, in which the most diverse people, ideas and discourses can be heard and respected, but without the risk of absolute relativization or of an unproductive, uncritical and, in a word, ideological relativism. To get out of relativism, Rorty uses practical effects as a criterion and, based on this, we propose the sieve of critical constructionism, that is, we propose that the first criterion for knowledge disputes is the need for a socio-historical understanding of the elements in dispute, which brings the effect of emancipatory progress.

Keywords: Richard Rorty; critical constructionism; ideology; truth; foundationalism.

Resumen: En este trabajo analizamos la contribución de Richard Rorty a una comprensión construcionista crítica de la realidad, especialmente en el campo de la epistemología. Entendemos que Rorty hace un análisis construcionista crítico de la tradición de las teorías sobre el conocimiento y la verdad, lo que, como decimos, aporta más elementos para la crítica de la ideología. El análisis genealógico, elaborado por Rorty, de los vocabularios que marcaron nuestro pensamiento occidental sobre la comprensión de nuestro contacto más íntimo con el mundo, en especial el fundacionalismo que informa el concepto de verdad (como adecuación), de objeto (dado a los sentidos) y de la mente (representacionista) se alinea con la suposición construcionista de que tales vocabularios son contruidos por el sujeto histórico y luego cosificados (adquiriendo el carácter de un objeto y autonomía), y, debido a que son construcciones, son revocables (pueden ser modificados). De esta manera, entendemos que la concepción de correspondencia de la verdad y la concepción fundacional del conocimiento dependen fuertemente de una posición que trata de ubicarse fuera de la historia y los juegos de lenguaje social. Argumentamos que Rorty pone en lugar de estas concepciones un principio pragmático de observar las ventajas de una idea como uno de los criterios de su validez. En este sentido, afirmamos que el principal efecto práctico de tal crítica a la tradición metafísica es, desde nuestra perspectiva, liberar espacio para una democracia más auténtica, en la que las más diversas personas, ideas y discursos puedan ser escuchados y respetados, pero sin el riesgo de una relativización absoluta o de un relativismo improductivo, acríptico y, en una palabra, ideológico. Para salir del relativismo, Rorty utiliza como criterio los efectos prácticos y, con base en esto, proponemos el tamiz del construcionismo crítico, es decir, proponemos que el primer criterio para las disputas del saber es la necesidad de una comprensión socio-histórica de los elementos en disputa, lo que trae el efecto de progreso emancipador.

Palabras clave: Richard Rorty; construcionismo crítico; ideología; verdad; fundacionalismo.

Heidegger, Rorty e o construcionismo crítico: o surgimento do nosso vocabulário

Quando nos referimos ao construcionismo crítico nesse trabalho, estamos nomeando um conjunto de saberes e práticas que têm em comum, como bem caracteriza De Sousa Filho (2017), um entendimento do termo construção em seu sentido forte. Assim, são vários os autores, análises e teorias abrangidos por essa caracterização que, em linhas gerais, compreende a realidade instituída como construção sócio-histórica e, portanto, revogável. Entendemos que o projeto de Rorty pode ser alinhado ao construcionismo na medida em que propõe uma revisão dos pressupostos muitas vezes inquestionados do pensamento filosófico ocidental. Nesse sentido, compartilha de indagações que norteiam o pensamento heideggeriano, uma de suas declaradas referências para empreender essa revisão.

Com efeito, Martin Heidegger (2017) explicitou com bastante clareza aquilo que marca todo o desenvolvimento do pensamento no Ocidente, e que se expressa desde Platão, que pensou o ser como *physis*, e a *physis* como ideia, *eidōs*. Uma ideia é um aspecto, uma forma ou uma visada, um olhar. Richard Rorty (1994) elabora essa premissa e pensa a predominância da metáfora do ver como uma constante que se desenvolve e evidencia ao longo do tempo. Conforme o autor, essa visão se explicitou em especial no século XVII, com a noção do olho interno da mente, que enxerga em primeira mão a interioridade, identificada, nesse caso, à subjetividade. Rorty sustenta que a tradição entende como meta *conhecer melhor*, e isso está presente tanto no cartesianismo quanto no behaviorismo. Ambas as doutrinas adotam o princípio platônico de que o mais cognoscível é o mais real; ou seja, quanto mais for compreendido pela mente, mais real algo é. E mais real é aquilo que é visto: observável, no caso do behaviorismo, e que tem forma e é evidente, segundo o cartesianismo.

Desse modo, a principal imagem que se *essencializou* no Ocidente é aquela que privilegia o sentido da visão em detrimento dos outros. Já em Platão, na alegoria da caverna, podemos encontrar essa imagem: uma ascensão do prisioneiro para a luz que o permite ver claramente o mundo. Após sair da caverna e recobrar a visão, é posta em questão pelo sujeito a validade do que via, mas, curiosamente, ele não duvida do que ouvia ou sentia. Como Heidegger afirma: a pergunta pelo significado da essência ganhou com Platão o sentido de *determinação de algo visto de antemão*, cuja palavra é *eidōs*;

“visto é aquilo que algo é [...] a essência de algo é ideia e, inversamente: na ‘ideia’, o visto nesse sentido determinado.” (HEIDEGGER, 2017, p. 85).

Heidegger afirma que a essência/substância (*ousia*) entendida como configuração daquilo que se deixa ver, do que é visto, ganhou a tradução romana como *perceptum* e passou a ser entendida como representação mental do sujeito, relacionando diretamente *idein* (o ver) com ideia (o que é visto). Para Heidegger (2017), é por havermos perdido a diferença entre ver enquanto ato e o visto enquanto algo que é simplesmente dado ao olhar, que Platão foi mal compreendido como alguém que teria uma teoria sobre as coisas serem, em si, formas. Na verdade, pensa Heidegger, Platão estaria muito próximo da tentativa kantiana de compreender o aspecto prévio, a *priori*, aquilo que o olhar traz em seu olhar. Podemos afirmar, com Rorty, que as posições idealistas, empiristas, realistas e materialistas são partes de um mesmo prisma que disputa sobre a relação entre a representação, *sense data* e a coisa em si (na qual os sentidos se apoiariam), sem colocarem em causa a forma como o conceito de ideia é entendido, a saber, como mera representação ou imagem subjetiva.

Em *A filosofia e o Espelho da Natureza*, Rorty (1994) expõe seu projeto e mostra as inconsistências da tradição de pensamento ocidental hegemônica. Essa obra pode ser lida como continuidade ao projeto heideggeriano de retirar o entulho metafísico que nos impede de pensar o que é digno de questão, mas focada no conceito de verdade. Rorty afirma que Platão foi o primeiro a articular a distinção entre dois tipos de entidades: internas e externas. A base dessa distinção vem da suposição de que diferenças em graus de certeza devem corresponder a diferenças nos objetos conhecidos. Por acreditar que é preciso diferentes faculdades para apreender objetos diferentes, uma interna para os objetos mentais e uma externa para os do mundo, a descoberta da geometria pelos gregos lhes pareceu a descoberta de uma nova faculdade: *nous*, a mente, o intelecto ou a razão.

Rorty afirma que, para Platão e Aristóteles, o que queremos ter como objeto de conhecimento é precisamente o que não é aparência e realidade efetiva particular. Por isso, segundo o estadunidense, não lhes teria feito qualquer sentido a concepção moderna e contemporânea de que o conhecimento consiste em proposições sobre as aparências, sobre a realidade efetiva que seria uma evidência para proposições sobre outro tipo de objeto: aquele que *realmente está ali*, a coisa em si. Ao contrário, para os filósofos gregos, as proposições dizem respeito a elas mesmas e não às coisas que realmente estão ali; versam sobre as formas dos entes, sobre aspectos ideais dos entes. Rorty pensa que essa sutileza foi perdida e, após Descartes (2005), a distinção entre aparência e realidade foi substituída pela oposição entre interno e externo, quando tomou lugar a teoria do acesso privilegiado ao conteúdo dito interno (estados mentais e intuições) e o fundacionalismo, que afirma que deve haver uma base sólida para todo o conhecimento.

Para Rorty, o pensamento filosófico ocidental teria se constituído pela meta de, através de uma teoria geral da representação, dividir a cultura em áreas que representam bem a realidade e as que não o fazem (o que depois é abraçado pelas ciências naturais), que tentam se distinguir das outras formas de saber através de modos de representar mais acurado (como através do uso da experimentação). Em oposição à tendência empirista, Rorty defende que olhemos para a verdade como proposicional e não como referencial.

Nesse sentido, para o estadunidense, a essência da verdade não estaria em se ligar e representar acuradamente o mundo das coisas em si. Dialogando com a filosofia analítica e sobretudo com o segundo Wittgenstein, o pensamento de Rorty se constrói a partir da busca de um maior entendimento sobre a linguagem que usamos, compreendendo que o que consideramos problemas filosóficos advém do próprio vocabulário com o qual os formulamos. Nesse sentido, Rorty alinha-se tanto à virada linguística em seu sentido mais estrito, que vai da busca de uma linguagem ideal aos jogos de linguagem de Wittgenstein, quanto à concepção mais abrangente de tal virada, que aglutina uma série de teorias e pensadores que consideram a linguagem para além

da representação e correspondência às coisas em si. Nesse aspecto mais amplo, o pensamento de Heidegger é reconhecido por Rorty como um dos eixos de seu projeto. Assim, podemos situar a concepção de verdade rortyana como relativa ao mundo no sentido heideggeriano: o mundo enquanto horizonte humano construído social e historicamente.

Pertencente também aos pensadores ligados à virada linguística tão característica do século XX, podemos mencionar a leitura lacaniana do sistema freudiano. E, a partir dessa perspectiva, podemos relacionar a ideia rortyana de que cada contexto sócio-histórico tem seu correspondente vocabulário, a partir do qual são formuladas as questões, elas mesmas adquirindo sentido em referência a esse repertório que é de significantes e significados próprios. Construído, esse repertório ganha seu sentido a partir das relações intersubjetivas e práticas sociais que o reiteram e, nesse sentido, a noção de verdade será sempre referenciada a tal vocabulário. Noutros termos, podemos, a partir de Rorty, concordar com Lacan quando este afirma que a verdade tem estrutura de ficção: uma ficção é relacional, o que quer dizer que ela se relaciona com outras ficções. Assim, uma proposição que se pretenda verdadeira se relaciona diretamente com outras proposições e tem sua validade determinada por essa relação. Essa abordagem devolve a verdade e o conhecimento para o reino social, histórico e cultural.

É nesse sentido que Rorty defende um inevitável etnocentrismo em relação aos diversos vocabulários existentes: para delinear questões, buscar respondê-las e mesmo definir parâmetros para a racionalidade é impossível, para ele, desvencilhar-se do horizonte sócio-histórico e intersubjetivo. No seio de cada vocabulário, há, sim, critérios normativos para o que é mais sólido, verdadeiro, racional, mas estes sempre serão contingenciais por serem construídos. Essa visão permite situarmos, como defendemos aqui, o pensamento rortyano como pertencente às formulações da teoria construcionista crítica.

Rorty afirma que em toda cultura existem aqueles que isolam uma prática ou atividade cultural e a tomam como paradigma da atividade humana, buscando definir como universal o que é particular e contingencial. Na tradição filosófica, a prática central desse paradigma tem sido o conhecer. Parte da filosofia tem sido uma tentativa de eternizar um certo tipo de vocabulário, jogo de linguagem, prática social, ou imagem. Para a teoria construcionista crítica, esse ocultamento do caráter contingencial das ideias e práticas sociais é característica central da ideologia.

Por ideologia entendemos o fenômeno mais geral do ideológico tal como tem sido abordado o assunto pelo sociólogo Alípio De Sousa Filho (2016, 2017). Como efeito do ideológico na cultura, fortalecem-se e disseminam-se ideias, categorias de pensamento e representações sociais que perpetuam-se no imaginário social. Simultaneamente consolidam-se também as ideias de justificação das instituições sociais, por serem capazes de negar o caráter construído, convencional e arbitrário dessas mesmas instituições e, por conseguinte, evitando que estas sejam reconhecidas como aquilo que são de fato: construções sociais e históricas inteiramente modificáveis e substituíveis (DE SOUSA FILHO, 2017).

É importante destacar que, como ressalta De Sousa Filho (2017), o fenômeno do ideológico não se restringe às sociedades de classe, como a definição marxista leva a crer, podendo ser identificado nas mais variadas formas de organização social humana. No entanto, o que há em comum entre a perspectiva marxista e uma concepção pós-marxista (ou não-marxista) de ideologia, tal como desenvolve De Sousa Filho, é o fato de que, nos dois casos, a ideologia é o que produz o desconhecimento da natureza de construto histórico, social e humano da realidade social. As ideias ideológicas oferecem, portanto, uma imagem da realidade social que não corresponde àquilo que ela é. Assim, temos realidades particulares, históricas aparecendo como eternas e imutáveis; realidades do conflito aparecendo como harmoniosas e realidades da divisão aparecendo como homogêneas.

É por isso que podemos dizer, com Rorty, que a adoção, por parte da tradição filosófica, ao paradigma do conhecer como prática central da atividade humana é uma noção ideológica que busca eternizar o vocabulário – o jogo de linguagem – e as práticas sociais que a reiteram. Essa universalização do particular e contingencial se associa às formas dominantes de vida e de pensamento, dando legitimidade e aspecto racional à ideologia, “ocultando o caráter de coisa construída, arbitrária e convencional de toda ordem social-cultural e suas instituições” (DE SOUSA FILHO, 2011, p.210). Dessa forma, a concepção que trata o problema do conhecimento, da verdade e da justificação como questões sobre representar acuradamente o mundo retira completamente de cena o conteúdo político, fazendo parecer que o conhecimento é um ambiente neutro no qual se poderia pintar de uma vez por todas o quadro da existência humana. A busca pela eternização e da universalização, própria do ideológico, tem, portanto, como um grave efeito “a eficácia de sua dominação sobre os indivíduos, engendrada e reproduzida sem o recurso da força” (DE SOUSA FILHO, 2011, p.210).

Desse modo, uma crítica à ideologia enquanto o processo de tomada de consciência da arbitrariedade dos construtos sociais e da impossibilidade de pintar um quadro definitivo sobre o humano (uma vez que ele é histórico e sua história não está acabada) pede uma crítica à filosofia, no que, como exporemos, Richard Rorty já avançou de modo relevante. Neste trabalho, mostraremos como ele enxerga esses problemas e porque pensa que não há sentido profundo em alguns temas que já se tornaram lugar comum no debate filosófico. Um ponto importante que queremos destacar é a sua defesa de que a *justificação do conhecimento* é um fenômeno social e não uma relação entre o sujeito do conhecimento e a realidade. Entendemos que tal aceção é afinada aos pressupostos do construcionismo crítico, o que nos permite defender o alinhamento de Richard Rorty em relação a essa perspectiva. Denunciando “a filosofia tradicional como uma tentativa de escapar da história – uma tentativa de encontrar condições a-históricas de qualquer desenvolvimento histórico possível” (RORTY, 1994, p.25), Rorty enfatiza o caráter histórico e, por isso, limitado de toda construção teórica que se proponha a produzir e discutir conhecimento.

A desconstrução da teoria da verdade tradicional: retirando o entulho

Uma forte característica da modernidade é sua concepção da verdade como adequação, a qual pressupõe a problematização acerca dos processos de conhecimento. Pode-se dizer que as diferentes configurações de tal problematização encontram no projeto filosófico de Kant sua culminância. Enquanto Descartes (2005) precisava responder a um ceticismo em relação a tudo, uma dúvida moderna lancinante que nada poupava, Kant (2015), em parte, também enfrentou o problema cético, então posto nos termos de David Hume (2009): como é possível a conexão entre conceitos de modo a produzir conhecimento de como as coisas são? O que faz a conexão entre as representações? Contra o argumento cético que poderia defender a impossibilidade de uma ciência com proposições universais e necessárias, Kant usa o juízo sintético *a priori*. Defende, ainda, uma divisão da cognição em entendimento e intuição, cada qual com sua estrutura necessária, inelutável para que possa haver conhecimento. O questionamento acerca das condições suficientes e necessárias para que haja conhecimento por parte de um sujeito finito, limitado (como os humanos) leva à afirmação de uma estrutura tridimensional de categorias, esquema e intuições. Assim, como Rorty nota, Kant concebe a psicologia humana como uma estrutura a-histórica permanente para inquirição, que toma forma de teoria do conhecimento.

Conforme Rorty sugere, Kant, Russel e Moore são exemplos de filósofos que tentaram achar uma solução para o problema cético em relação à capacidade de ter uma verdade definitiva sobre a existência da realidade externa. Porém, Rorty defende que o próprio ceticismo sobre a existência ou acesso à realidade externa, ou sobre a realidade *noumenal*, nos termos kantianos, vem da noção do *naturalmente dado* (concepção de um quadro mental ligado ao que é dado aos sentidos e apreendido diretamente pelo sujeito)

e a conseqüente sugestão de que tudo que não é *representação acurada*, fragmento do espelho da mente que representaria sem distorções, é apenas colocação, construção arbitrária, inferência, algo dúbio e efêmero que requer um sistema metafísico para sua defesa em formas sólidas.

Aprender mais sobre o que podíamos conhecer estudando nossa mente foi chamado epistemologia, gnosiologia ou teoria do conhecimento. Kant havia identificado como o tema central dessa área a relação entre dois tipos de representação igualmente reais, mas distintas: as formais (conceitos) e as materiais (intuições). Desse modo, fez da epistemologia uma ciência que descobre características formais (estruturais, fenomenológicas, gramaticais, lógicas, conceituais) de qualquer área da vida, pois, para Kant, falamos sobre o que constituímos, sobre aquilo que construímos, o que tem seu fundo de razão se lido de modo construcionista crítico. No entanto, Kant, dentro do idealismo alemão, fez da mente humana (individual tomada como universal) seu campo de estudos, relegando a natureza social e histórica do humano a um segundo plano.

Para Rorty, qualquer teoria que encare o conhecimento como exatidão da representação, e que afirme que somente se pode ter certeza racionalmente sobre representações, tornará o ceticismo inevitável. O ponto, de Rorty e o nosso, não é dizer que os conhecimentos que não representam acuradamente não são construções, mas sim que não há nada que não seja uma construção, e, mesmo assim, não temos razões para o ceticismo. A solução para o problema de um eventual “relativismo” que essa abordagem rortyana (e do construcionismo) parece sugerir, se encontra, afirma Rorty, em Wittgenstein e Dewey, que afirmam que o simples pensar o conhecimento como tendo um problema e precisando de uma teoria, implica em encará-lo antecipadamente como uma reunião de representações, perspectiva do século XVII. Ou seja, o problema nasce do pressuposto representacionista e se dissolve ao examiná-lo.

Como demonstra Rorty, um dos maiores responsáveis pelo mal-entendido representacionista do conhecimento foi John Locke (1978). Locke não pensa o conhecimento como a) “eu sei que”, ou b) “o que a pessoa X sabe”; mas o pensa em termos de relação entre pessoa e objeto, mantendo a visada aristotélica de que o conhecimento é algo semelhante a um objeto entrando na alma. Afirma Rorty que Locke privilegia o olho interno da mente que observa as impressões, não pensando o conhecimento como relação entre uma pessoa e uma proposição. Com Kant, essa compreensão se efetiva ainda mais.

Assim, Rorty nota que, oscilando entre conhecimento como identidade com o objeto e conhecimento como julgamento verdadeiro sobre o objeto, Locke tenta reduzir o “conhecimento de que X” ao “conhecimento de X”. O primeiro (de que X) afirma que se conhece uma proposição, o segundo (de X), afirma que se conhece um objeto. O problema, Rorty afirma, é que desde Locke se confunde a justificação do conhecimento com a justificação conversacional do mesmo. Na visão rortyana, deveríamos compreender que a justificação não deve ser questão de relação entre ideais e objetos, mas de prática social. Por isso, ele defende que conhecimento não é exatidão da representação, mas *justificação social da crença*, apresentando uma filosofia crítica que nada tem a oferecer além do que pode ser pensado nas práticas sociais efetivas, em matéria de explicar o conhecimento e a verdade. Ou seja: Rorty, ao fim, não nos dá exatamente uma teoria ou um conceito acabado sobre os critérios racionais para determinar o que é verdadeiro, mas uma maneira de interpretar a produção de conhecimento e as práticas sociais concretas em sua construção sócio-histórica (posição que se alinha à teoria construcionista crítica).

Críticas à tradição

É preciso levar a sério a insistência de Rorty na compreensão de que um problema filosófico é um produto da adoção (sobretudo) inconsciente de sentenças construídas com vocabulários por meio dos quais o problema é formulado, de modo que o problema reside nos próprios vocabulários que servem de base para as suas

enunciações. Assim, problemas como o da verdade, do relativismo e o vocabulário pelo qual eles são formulados devem ser questionados antes de serem tomados seriamente. Desse modo, para Rorty, o ponto alto dos pensamentos de Heidegger, Wittgenstein e Dewey foi terem posto de lado a epistemologia, metafísica e filosofia da mente como disciplinas possíveis e passar a ensaiar um prelúdio de uma cultura pós kantiana. Essa cultura seria o oposto dos pilares da tradição analítica e positivista que mantém um puritanismo filosófico segundo o qual qualquer discurso incapaz de ser logicamente construído a partir da certeza dos dados dos sentidos ou regras de linguagem é suspeito e merece ceticismo.

Rorty, seguindo o caminho iniciado por Sellars (2008), em *Empirismo e Filosofia da Mente*, critica o denominado mito do dado, segundo o qual haveria algum evento sensorial que por sua mera ocorrência nos daria conhecimento direto, sem mediações da linguagem e das capacidades racionais. Tal mito endossaria uma visão de que o conhecimento humano é sobre impressões sensíveis brutas e neutras de conteúdos sócio-históricos. Ao se desfazer tal mito, veríamos que qualquer consciência e experiência exige e pressupõe a linguagem e as capacidades racionais, mesmo as intuições claras e distintas do fundacionalismo cartesiano. Assim, conhecer caracterizaria um episódio ou estado do sujeito conhecedor e não uma descrição de um episódio ou estado mental; antes, estamos colocando o conhecer no espaço lógico das razões, no espaço de justificar e ser capaz de justificar o que se diz. A justificação e sobretudo o discurso não são elementos externos ao conhecer e nem mesmo ao perceber, como se houvesse a proposição ou enunciação de um lado e do outro as representações ou intuições.

Abandonando o mito do dado, Rorty está apto para afirmar que nossas certezas não são questão das relações causais que mantemos com os objetos (numa suposta causalidade que o objeto teria sobre nossa percepção), mas da interação humana. Para tanto, cabe observar a distinção de Sellars entre a percepção como comportamento classificativo e diferenciador (que os animais também têm) e a percepção como estar no espaço lógico das razões, de justificar e ser capaz de justificar o que se diz. A percepção no primeiro sentido seria condição causal para o conhecimento, mas não base para ele. Por isso, falar de nossa familiaridade empírica com a vermelhidão do vermelho, que se apresenta como sendo suporte de nosso conhecimento de que “isto é um objeto vermelho” ou de que “vermelho é uma cor”, é um equívoco.¹

Rorty argumenta que a correspondência entre proposição e estado de coisas é uma relação que não tem quaisquer preferências ontológicas: podemos ligar qualquer tipo de palavra a qualquer tipo de coisa, de um modo que a natureza não pode ser correspondida para melhor ou pior, salvo no sentido simples de que podemos ter mais crenças ou menos crenças. Ou seja, sentenças como: Sherlock Holmes compartilhou o quarto com Watson e a neve é branca, do ponto de vista da correspondência, são a mesma coisa.

Não poderíamos, pois, recorrer à hipótese de que na infância haveria um espelhamento mais preciso da natureza do que na fase adulta devido ao infante ter mais dados brutos, pois seria uma falácia naturalística. Na discussão sobre um possível acesso mais puro ao mundo das coisas em si por parte dos bebês com pouca socialização, Rorty diz que é sensato pensar que a criança sente a mesma coisa antes e depois de aprender a linguagem, “tudo o que a sua aquisição faz é permitir-nos que entremos para a comunidade cujos membros trocam justificações e asserções” (RORTY, 1994, p.189). Desse modo, o suposto reino não social (biológico, cognitivo, neuronal etc.) não ajudaria a compreender a justificação do conhecimento humano, embora possam clarificar o

¹ Slavoj Žižek põe claramente uma perspectiva possível: “não há contato direto com a realidade, não há experiência direta, que é, então, num segundo momento, elaborada pela mente; o que vivenciamos como ‘realidade’ já é resultado dessa elaboração” (ŽIZEK, 2008, p.313). Assim, não há modo de descrever o mundo com neutralidade, qualquer discurso já vai ser construído internamente pelos seus pressupostos.

processo de aquisição. A brecha entre explicar e justificar é muito grande. E Rorty enfatiza que nenhum caminho leva da descoberta das várias interfaces do organismo humano e animal a descobertas a respeito do mundo, ou seja, nada leva da psicologia à epistemologia.

Aliás, tomamos, partindo dos pressupostos da teoria construcionista crítica, uma posição ainda um pouco mais radical que a de Rorty, pois em nossa perspectiva antes da aquisição da linguagem não é possível sequer a experimentação de um mundo. Somos irremediavelmente dependentes de outros em virtude de nosso desamparo nos anos iniciais: sem relações intersubjetivas, perecemos. E relacionar-se como humanos é estar no mundo da linguagem. Além disso (e em virtude disso), ainda que insistamos na tentativa de observar o funcionamento cerebral para compreender o fenômeno humano, encontraremos um cérebro todo clivado pelo social-histórico e incapaz de funcionar corretamente sem a presença da cultura.

Esboçando uma análise centrada na concretude da vida social humana, Rorty diz que o surgimento da noção de conhecimento, na antiguidade, como questão de representações internas corretamente ordenadas deu-se pela noção de que a diferença no jogo social entre homens de crenças verdadeiras e homens de crenças falsas era algo relativo ao modo de funcionamento de suas mentes. A partir dessa suposta diferença entre funcionamentos mentais, uma primeira noção rudimentar da verdade foi fundada no que certos homens diriam numa conversa. Mas, o descobrimento de como nossa mente funciona não é mais relevante que o de como nossas células trabalham para o desenvolvimento ou correção de nossas observações, uma vez que ter razão numa conversa é um fenômeno social, dependente de fatores sociais como status, gênero, pertença étnico-cultural, persuasão, argumentos válidos.

Do mesmo modo, pensando no solo das práticas sociais cotidianas, Rorty elabora considerações sobre outros elementos: uma consideração subjetiva, em oposição a uma objetiva, é uma que deveria ser posta de lado pelos argumentantes racionais envolvidos num debate. De sorte que introduzir considerações subjetivas significaria pôr em jogo coisas irrelevantes para os envolvidos e, ainda, ser tratado como charlatão ou mentiroso ao perder a discussão, mas revolucionário se vencê-la. Dessa forma, a essência social do conhecimento é posta às claras por essa especulação sobre as origens que, mais do que nos fornecer uma descrição acurada dos fatos, nos dá uma narrativa que direciona para investigar esses elementos na esfera do social.

Vemos, pois, que seria tão inócuo quanto, para a compreensão do fenômeno humano, descobrir o elo entre mente e corpo, quanto tentar relacionar com precisão as imagens de um objeto na retina e as crenças que formam uma sentença como “aquilo é verde”. É um erro acreditar que podemos saber sobre o que uma pessoa fala descobrindo a essência do objeto em debate, isso seria uma busca pelos itens não proposicionais (que residiriam na perceptividade) que fundamentariam a crença em proposições. Mas, notavelmente, os discursos humanos são compostos sempre de proposições, não havendo grandes razões para buscar algo não proposicional que os fundamente. Proposições são discursos. Portanto, não devemos falar de propriedades intrínsecas das entidades ou da lógica da nossa linguagem. Falemos em práticas sociais. Mas isso não nos poria numa incapacidade de escolher entre proposições concorrentes à verdade, ou nos colocaria numa posição relativista?

Solução de Rorty para os problemas do conhecimento

É relevante observar que Rorty já rebateu a acusação de que sua abordagem que rejeita o conceito tradicional de verdade implicaria em relativismo (segundo o qual não teríamos meios de discernir ou optar entre diferentes discursos que se pretendam verdadeiros) ou idealismo (segundo o qual o mundo enquanto matéria não importa mais, uma vez que tudo residiria no sujeito e na sua história):

esse clamor a respeito do “idealismo” é uma pista falsa. Uma coisa é dizer (absurdamente) que fazemos objetos usando palavras; outra deveras diferente é dizer que não sabemos como encontrar um modo de descrever uma matriz duradoura de inquirição passada e futura da natureza, exceto em nossos próprios termos — admitindo-o como verdadeiro contra “esquemas conceituais alternativos”. Quase ninguém deseja dizer o primeiro. Dizer o último é, quando separado de retórica alarmista sobre “perder contato com o mundo”, apenas um modo de dizer que as nossas visões presentes sobre a natureza são nosso único guia no falar sobre a relação entre a natureza e nossas palavras. [...] Dizer que verdade e referência são “relativas a um esquema conceitual” soa como se se estivesse dizendo algo mais que isso; mas não se está, enquanto “nosso esquema conceitual” é tomado simplesmente como uma referência ao que ora acreditamos (RORTY, 1994, p.275).

Nessa citação, vemos o autor mostrando que não se trata de dizer que são as palavras a fonte única de nossa experiência dos fenômenos; ou nos termos do construcionismo crítico, não se trata de afirmar o social como o constructo absoluto que nada deixa fora de si. O que se afirma é, nas palavras de Rorty, a incapacidade de construirmos uma forma de descrever os paradigmas, epistemes, perspectivas, “horizonte epocal” etc. que sejam neutras, a-históricas, não-construídas; pois sempre será uma abordagem possível entre outras, uma escolha, uma perspectiva usada para enxergar outras perspectivas.

Podemos ficar receosos com o problema que surge quando temos teorias em disputa pela compreensão correta de um estado de coisas: o problema de escolher uma teoria como verdadeira. Um caso clássico é a superação da física aristotélica pela newtoniana. Para Rorty, a física de Newton é melhor que a de Aristóteles não por sua linguagem corresponder melhor à realidade, mas por nos capacitar melhor a lidar com ela, embora o autor não explique em que sentido mensuraríamos essa melhora. A mudança de significado, paradigma ou esquema conceitual significa mais que simples mudança no esquema conceitual usado para compreender a realidade. É uma modificação nas crenças centrais que não depende diretamente de qualquer progresso na razão, como bem explicou Foucault, tomando o caso específico da passagem para a episteme do século dezoito que culmina na biologia, economia política e filologia, em oposição ao passado centrado no estudo das representações: “o acontecimento concerne não aos objetos visados, analisados e explicados no conhecimento, nem mesmo à maneira de os racionalizar” (FOUCAULT, 2016, p.328).

É assim que Rorty sai do relativismo ao compreender que cada momento e contexto social-histórico pede e implica uma escolha de horizonte da verdade que pré-determina o que pode ou não ser verdadeiro. Isso elimina a verdade absoluta, mas não a verdade. A verdade se torna histórica, mas jamais uma não-verdade. Nesse sentido, a consideração da relatividade da verdade só é possível do ponto de vista externo à própria história, isto é, é já tentar se pôr acima do contexto no qual se está inserido e comparar diferentes proposições entre si de modo neutro. Isso também não significa que o mais atual é sempre o mais verdadeiro, mas que o verdadeiro só pode ser decidido atualmente, isto é, no contexto.

Assim, não existe a invariância de significado que Kant imaginou ser necessária para a inquirição, ou seja, conduzi-la em estruturas permanentes cognoscíveis a *priori*: um esquema universal com base no qual poderíamos pesar todas as teorias. Do contrário, uma vez que os esquemas se tornaram temporários, a distinção entre esquema e conteúdo não faz mais tanto sentido. A diferença entre as compreensões basilares leva à impossibilidade de comparação das teorias (e da falseabilidade como critério), o que podemos ver também no esclarecimento de Paul Feyerabend (2017) que argumenta que, para Aristóteles, seria impossível sequer aceitar um experimento como o de Galileu como válido. A noção de prova em cada caso é inteiramente diferente. O máximo que podemos

fazer é compreender a ruptura na episteme que permitiu formulações incomensuráveis, como Foucault elaborou com a arqueologia do saber².

De modo semelhante ao de Rorty, Foucault (2020) já havia se expressado: quando afirma que dizemos que “ideias jamais são coloridas ou incolores e que por isso a frase não tem sentido (e essas correlações se referem a um plano de realidade em que as ideias são invisíveis, em que as cores podem ser vistas etc.)” (p.109). Ora, Foucault afirma que a simples consideração da falta de sentido de uma frase (como “ideias verdes dormem”) toma seu solo de uma compreensão prévia do mundo e das condições da enunciação (como a suposição de que não se trata de um sonho, poesia, narração etc.). Assim, as proposições são dependentes dos enunciados que permitem a uma frase ter ou não sentido, mas os enunciados não são eles mesmos comparáveis entre si, pois cada enunciado carrega uma descontinuidade (irreduzível) com os outros.

Para Rorty, os que se preocupam em dizer algo sobre a verdade para explicar ou subscrever o suposto sucesso, ao longo do tempo, dessa busca do verdadeiro, são como os filósofos que se preocupam em dizer-nos mais sobre o bom e o bem do que seria recomendável, na tentativa de incentivar o progresso moral. A pergunta que Rorty pôs como provocação é: o que iríamos perder sem a noção de verdade a-histórica independente de teorias? A resposta a essa pergunta deve ser paralela e semelhante a uma outra: o que ganhamos depois de Sócrates ensinar a usar o conceito de bom de modo que, por exemplo, a frase: bom (para a justiça, a verdade ou a virtude), mas, não obstante, ruim para Atenas faça sentido? A resposta de Rorty é que não ganhamos muito. A noção de bom é vaga e direcionada a um mundo obscuro por estar longe da prática social concreta, subvertendo o verdadeiro significado da palavra, subvertendo o jogo de linguagem. Nesse aspecto, é fácil discordar de Rorty. Facilmente pensamos na história do Ocidente como devendo muito a esses conceitos abstratos que serviram de orientação para as práticas sociais diversas e emancipatórias, mas também práticas perversas como as perseguições ideológicas contra o “mal”. Rorty com seu pragmatismo, portanto, nos convida a fazer o balanço histórico dos efeitos que uma certa ideia ou posição filosófica teve e decidir (o que se pode ser feito com base nos valores do presente) se ela é útil ou não.

Uma solução rortyana e construcionista crítica para o problema do conhecimento poderia ser: nossa melhor teoria sobre aquilo a que estamos nos referindo em nossos jogos de linguagem é apenas precipitação e explicitação não controversa (i.e. consensual) de nossa melhor teoria sobre as coisas em geral. O que podemos pôr em outros termos ao tomar a cotidianidade, as práticas e compreensões do dia a dia que formam, embora não esgotem, a base de nossa compreensão geral sobre os entes. Sem que isso implique que esse solo das práticas seja o ponto inicial a partir do qual todo conhecimento seria deduzido e endereçado, pois é sempre arbitrário, dependente das modificações históricas dos modos de vida. É preciso observar que há também um cotidiano próprio da atividade científica, como também da religiosa, como demonstrou Bruno Latour (1990), setorizando a sociedade, formando diferentes compreensões, que participam, todavia, de uma mesma compreensão geral (que, em nosso tempo, é o capitalismo enquanto prática e teoria globalizada). Desse modo, enfatizamos novamente a necessidade de uma análise mais sociológica do que epistemológica do conhecimento.

Em Rorty, o pragmatismo já é suficientemente compatível com uma análise sociológica capaz de formular diretamente a compreensão histórica da verdade como um consenso que permite ver o mundo. Para o pragmatismo, as teorias, vindas de um contexto sócio-histórico, que dizem de que é feito o mundo, irão produzir, trivialmente,

² Foucault (2020) já afirmava que “a afirmação de que a Terra é redonda ou de que as espécies evoluem não constitui o mesmo enunciado antes e depois de Copérnico, antes e depois de Darwin; não é que, para formulações tão simples, o sentido das palavras tenha mudado; o que se modificou foi a relação dessas afirmações com outras proposições, suas condições de utilização e de revestimento, o campo da experiência, de verificações possíveis” p.126.

uma teoria autojustificada sobre nossa relação com esse mundo. Isso é precisamente o ponto de Heidegger. Uma compreensão de fundo sobre o ser fundamenta nossa relação com os entes. Ou, a compreensão do que é o mundo é ao mesmo tempo uma compreensão de nossa relação com ele. Desse modo, a verdade depende dessa compreensão de ser ou do mundo. Todavia, pensamos que Rorty não é radical o suficiente, ficando na postura de indecisão quanto aos elementos ontológicos, mantendo-se sempre no nível básico da existência humana: a existência sócio-histórica. Nesse sentido, Rorty não se propõe a considerações de ordem ontológica, sendo essa um tema central na obra de Heidegger.

É notável que, dentro da cautela intelectual que Rorty mantém, o construcionismo crítico seria uma das narrativas possíveis. Então, dizer, como postula o Ficalismo, que não existe uma intelecção profunda da natureza da realidade que nos informe com precisão que tudo, salvo os átomos e o vácuo, é, também, para Rorty, uma convenção socialmente construída; pois não deixa de ser uma proposição, uma afirmação, entrando no jogo da conversação social. Essa narrativa construcionista crítica e pragmática é mais uma intelecção possível que a matéria ou a empiria nos dá, sendo mais um pano de fundo para descrever a trajetória da mudança histórica, historicizando a própria história. E, para Rorty, há pouca distinção entre ciência, religião e política, embora para o construcionismo crítico essa distinção seja mais pertinente, na medida em que uma boa ciência seja aquela que leva em conta a historicidade e não se deixa captar pelas ideologias.

Importante ressaltar, no entanto, que, com isso, não dizemos que átomos, ondas e descobertas científicas são apenas criações históricas do espírito inteiramente descoladas das “coisas mesmas”. Elas têm realidade, mas no mesmo nível que as construções físicas aristotélicas. Isso também não significa que o negacionismo da vacina – movimento que tomou força no período mais crítico da pandemia do Covid 19 (entre 2020 e 2022) - ou o terraplanismo tenham tanta validade quanto asserções científicas, pois além de pouca capacidade de justificação de suas teorias para a comunidade, as consequências práticas de levar a sério tais teorias seriam catastróficas.

A visão rortyana leva a um tipo de relativismo do qual se sai apelando para a práxis: é bom ou mais adequado aquilo que funciona melhor para nossos jogos sociais. É desse modo que alguns físicos descrevem teorias extravagantes e não intuitivas (como a teoria das cordas, do multiverso, hologramas, linhas temporais, buracos negros etc.) como teorias que funcionam para o jogo de linguagem da física dentro de um problema extremamente específico, e não uma descrição crua e direta da realidade como tal. Ou seja, são teorias que servem para os cálculos ou as máquinas funcionarem, e não para descrever. Assim, do ponto de vista da descrição, podemos praticamente equivaler todas as teorias, mas do ponto de vista da funcionalidade podemos optar por uma que sirva melhor para uma finalidade. As finalidades são várias, de modo que teorias conflitantes podem estar ambas adequadas e funcionais, mas a finalidades distintas. Todavia, ainda fica em aberto a questão que Rorty não responde, nem responderemos aqui: como saber que uma teoria funciona melhor que outra?

A proposta de Rorty é passar da Epistemologia para a Hermenêutica. O círculo hermenêutico é inevitável como princípio de compreensão do discurso: para compreender as partes de uma cultura, prática e linguagem, é preciso saber como a totalidade funciona. Compreender é mais como se familiarizar com uma pessoa ou cultura, ao modo do método etnográfico, do que acompanhar uma demonstração lógica-argumentativa, ao modo dos lógicos.

Rorty propõe substituir o princípio do conhecimento pelo da edificação, *bildung*. Do ponto de vista educacional, ao contrário do epistemológico e tecnológico, o modo de dizer as coisas é mais importante do que a posse da verdade correta. Mas mesmo a busca da correção – nos termos dos critérios normativos do contexto em tela – tem o seu valor, pois obter os fatos corretamente é propedêutico, preparatório, para encontrar um modo novo e mais interessante de nos expressar e lidar com o mundo, sendo assim edificante, nos tornando melhores em nossas práticas sociais. A edificação

enquanto trabalho do filósofo visa impedir que a conversação degenera em inquirição, programa de pesquisa. O filósofo edificante deve quebrar a crosta de conversação, prevenir que os humanos se iludam com a noção de que conhecem a si mesmos ou as coisas, exceto sob descrições opcionais.

Rorty argumenta que, para Platão e Aristóteles, o único modo de ser edificado é saber o que há lá fora; apenas percebemos o significado de sermos humanos ao conhecermos o significado dos objetos. Mas, a busca de conhecimentos sobre os objetos é um projeto humano entre outros e sua necessidade não pode ser dada *a priori* e sem mais. Rorty afirma que para pensadores como Sartre, Heidegger e Gadamer, a inquirição objetiva é possível, mas é apenas um dentre muitos modos de nos descrever. Para Rorty, o progresso não é questão de pegar os velhos problemas e vê-los corretamente, o progresso filosófico e cultural não vem tanto com novas respostas quanto com novas perguntas.

Construcionismo crítico e a desconstrução da ideologia

A perspectiva construcionista também não deseja cair no relativismo absoluto. É preciso um mínimo de consenso, universalidade e crença em discursos para haver vida coletiva. O que é preciso evitar é a excessiva identificação com papéis sociais, discursos, práticas como se fossem a única possibilidade:

a crítica às pretensões de universalidade de certos discursos de verdade e de vários de nossas instituições não é uma invalidação da universalidade como tal e de ideias que carreguem consigo algum valor de universalidade. [...] Se o construcionismo admite tudo como construção, tal não corresponde a admitir toda construção como válida, legítima em si mesma [...] é preciso relativizar universalizando e universalizar relativizando. (DE SOUSA FILHO, 2017, p. 383).

O exemplo máximo da postura adequada é o do antropólogo. Ele não acredita nas crenças nativas tal como o nativo crê. Assim devem proceder os cientistas, historiadores, filósofos, e atores sociais que “não ‘acreditam’ nas ‘realidades’ que enxergam à primeira vista, nas ‘realidades’ tais como se mostram à observação imediata” (Ibidem, p.384). Dessa forma, é a postura do antropólogo entendida pela teoria construcionista a que melhor corresponde ao etnocentrismo tal como postulado por Rorty, já que, para ele, cada vocabulário só pode ser pensado a partir de seu horizonte sócio-histórico e intersubjetivo.

A verdade e as proposições verdadeiras devem ser compreendidas dentro da realidade humana. Se o tubarão vê o peixe como comida, ou seja, vê uma coisa a partir de uma idealidade nela presente, o humano não. Como já observara Hegel (2002), na certeza sensível, ao humano falta essa idealidade compulsória que o colocaria em contato direto com as coisas mesmas em seus aspectos, em suas ideias (ex. o peixe como comida). Esse caráter instintual e ao mesmo tempo ideal nos falta. No lugar disso, temos a fantasia, que permite ao humano ver a idealidade das coisas. O humano é constituído pela falta de especialização e orientação biológica: carece de algum substrato ou substância biológica que fundamente sua existência. O instinto, que pode ser visto como um tipo de saber nos outros animais, é uma forma de proceder em relação ao mundo. No entanto, em lugar do que se poderia associar ao instinto animal – designado por Freud, em seus escritos, por *Instinkt* e que repete comportamentos padronizados frente a determinados estímulos –, nós, humanos, temos, de acordo com a perspectiva psicanalítica, a pulsão (ou impulso, conforme algumas traduções para o português). Descrita pelo termo alemão *Trieb*³ pelo psicanalista, a pulsão é a energia que deriva em comportamentos variados e construídos a partir das relações intersubjetivas e pela cultura, tendo como características a

³ Sobre os usos de *Instinkt* e *Trieb* na obra de Freud, ver GOMES, 2001.

singularidade e a variedade, sem uma predeterminação plenamente identificável. Ou seja, não temos esse saber puramente instintivo, mas temos um outro tipo, que é o precipitado cultural determinado: chamado inconsciente, que é estruturado como linguagem, como diversas vezes afirmou Lacan (1995).

O projeto rortiano pode ser lido não apenas como um tipo de construcionismo, como também uma crítica à ideologia no campo da metafísica e epistemologia. A ideologia é a produção de desconhecimento da origem das instituições (em sentido amplo) que tornam os sistemas de sociedade possíveis, sendo, por esse motivo, também uma eufemização da dominação a que os sujeitos se submetem. Seu principal feito é negar o caráter construído da realidade. Através dela, as culturas buscam “ratificar-se como única forma possível de realidade, pois natural e imodificável, e também como necessária, eterna e transcendente” (DE SOUSA FILHO, 2017, p. 268). As culturas tentam elaborar uma narrativa sobre as origens de suas instituições e do mundo e produzem a metafísica da origem, fundo de toda metafísica da substância. Nesse sentido, a aqui discutida tradicional discussão sobre a verdade pode ser lida como mais uma forma de legitimar uma ordem social e estado de coisas que repousam sobre profunda contingência.

A verdade como *rectitudo e adaequatio* fornece uma fundação para que as disputas sobre as compreensões de mundo sejam resolvidas ignorando os conflitos sociais, como por exemplo, a deslegitimação de demandas de minorias sociais através da etiqueta de irracionalidade; ou a deslegitimação de outros modos de pensar e representar com o rótulo de loucura. É notável que a crítica de Rorty não é à verdade, mas a uma teoria da representação que fundamentou nossas discussões e que fundamentou, por exemplo, exploração de um povo pelo outro (colonialismo) através da taxação do outro como o primitivo, o animista, ou seja, um povo que não atingiu a maturidade da articulação das representações no uso da razão e do entendimento.

Esta abordagem aproxima-se da que faz o pensador português Boaventura de Sousa Santos, que entende que a base do que ele nomeia epistemicídio – “a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna” (SANTOS, 1997, p. 331) – é a busca pela distinção e hierarquização entre aparência e realidade tal como formulada pela teoria da representação, mas com suporte na diferença geopolítica. Segundo Santos, é partir dessa distinção que os conhecimentos do Hemisfério Sul são vistos como aparência e os do Hemisfério Norte definidos como representação da realidade. Ou seja: em um contexto como o da tradição filosófica ocidental da metrópole, em que a atividade considerada propriamente humana é o conhecer, o saber do colonizado terá um estatuto quase que automaticamente rebaixado, em virtude de não se adequar às normas de cognição vigentes, tal como adverte Charles Mills (1997).

A filósofa brasileira Sueli Carneiro ressalta que a partir do conceito de epistemicídio é possível identificar uma concepção epistemológica que norteia a produção e a reprodução do conhecimento e a percepção, por exemplo, do aluno negro como um sujeito cognoscente cujas “possibilidades intelectuais são presumidas de sua diferença cultural/racial” (CARNEIRO, 2005, p. 98), sempre em relação de inferioridade frente ao único sujeito cognoscente válido: o branco, europeu, colonizador, que é tomado como o “humano” em sua mais acabada figura universal. Dessa forma, a partir da adoção de determinado vocabulário, nos termos rortianos, se desenham as “práticas divisoras” a que se refere Foucault, através dos quais o “sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 208). Lidas a partir das hierarquizações raciais, essas práticas podem não só estabelecer relações de subalternização e sujeição, mas negar de forma reiterada e naturalizada a plena humanidade do Outro, como adverte Carneiro: “No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de ‘coisa que fala’.” (CARNEIRO, 2005, p. 99).

Para os objetivos da ideologia, uma compreensão da verdade desistoricizada (ou fundada num ponto inicial) e entendida como correspondência é útil, ao ocultar o caráter social de toda construção de conhecimento. Como vimos, esses conhecimentos

podem facilmente servir a práticas de dominação e sujeição. O efeito do saber sobre os corpos poderia ser menos nocivo se compreendido como Rorty e o construcionismo crítico propõem. Todavia, assim como a posição de Rorty não vem simplesmente de estar mais bem informada sobre a essência da realidade, a crítica à ideologia não vem, exclusiva e prioritariamente, de uma posição de sujeito suposto saber, nem do acesso privilegiado à realidade ou fatos. Também não se trata de ter uma representação mais exata, precisa, em comparação a quem está preso a posições ideológicas. No nível mais profundo, a crítica não vem de qualquer posição substancial ou fundamentada, vem de um ponto vazio, negativo. Vem do mesmo lugar que a negatividade da ironia do filósofo edificante de Rorty, que permite reabrir as questões e certezas da cultura.

Esse lugar negativo é sustentado pela falta do sujeito, por aquilo que não se inscreve na dominação, por aquilo que foge sempre ao controle, um resto. Um “excesso de vazio” que é a própria subjetividade em sua forma mais pura, em seu núcleo negativo, vazio que não pode ser preenchido nem mesmo pelos conteúdos sociais – mas não por ser anterior à cultura, mas por ser a falha dela, como pensa Žižek (2008). É desse ponto vazio que vem a possibilidade de uma produção de subjetividades na *dessujeição*, ou, nos termos de Rorty, na ironia e criação, negação e afirmação. Nos nossos termos, uma subjetivação crítica em que a busca por individualidade é unida à busca por espaços de liberdade e criação:

Há também o que é potência ou possibilidade de um Eu-agente do trabalho racional, consciente e crítico (que Michel Foucault, com esses termos, descreveu como sendo ‘cuidado de si’) que poderá conduzir à *dessujeição* de si e à subjetivação crítica como modos agonísticos de resistência à sujeição, a de si e a de outros (DE SOUSA FILHO, 2017 p. 380).

Assim, o sujeito que toma a si como obra de seu trabalho, decide-se por si mesmo em sua liberdade (sempre agonística e provisória, contingencial) está próximo e deve andar paralelo aos filósofos edificantes que fazem sátiras e aforismos e não têm pontos de vista sobre como as coisas são. Quando eles dizem algo, não precisam estar exprimindo uma opinião, podem estar antes contribuindo para a conversação e práticas social. Dessa forma, estes pensadores contribuem para que a sociedade repense, questione e critique as ideologias, como Marx (2013) (na crítica da economia política), Freud (1989) (na crítica da sexualidade) e Nietzsche (2006) (na crítica da religião) fizeram.

Considerações Finais

Como demonstrado, Richard Rorty crítica a compreensão usual de que inquirição científica deveria descobrir que tipo de objetos existem no mundo e quais suas proposições, de modo que tudo que fizesse séria inquirição deveria perguntar que predicados deveriam ser anexados a que coisas. Mas, para Rorty, não há real necessidade de insistir na conversação e no vocabulário sobre ‘representação acurada’, pois o que nos torna singulares radicalmente é nossa capacidade poética de dizer coisas únicas e obscuras, não nossa capacidade de dizer algo óbvio e objetivo.

Filósofos edificativos como Marx e Freud oferecem novas explicações de nossos padrões usuais para justificar nossas ações e asserções, e quando essas explicações são aceitas e integradas às nossas vidas ocorre uma verdadeira revolução. Mudar a autodescrição é como os humanos mudando suas vidas pela invenção da vacina e de bombas. Com essa abordagem adotada, o lugar da ciência passa a ser contextualizado e historicizado, mas não retirado. Ela ainda reina como soberana em sua área. Dentre teorias alternativas, a teoria cientificamente aceita ainda fornece boa eficácia prática. A ciência é verdadeira. O que Rorty acrescenta é que ela, em seus métodos, não é a única verdade, sendo possível chegar à verdade por outros métodos como provam as mudanças de paradigmas dentro da própria ciência. Por outro lado, é

preciso respeitar mesmo discursos religiosos dentro de seus respectivos contextos: grosso modo, é verdadeiro dentro dos templos, mas não no congresso, ou nas revistas científicas. É claro que mesmo discursos religiosos podem vir a ser aceitos dentro da comunidade científica e tornarem-se hegemônicos, mas não por mostrarem a verdadeira natureza (divina) da realidade e sim por mecanismos de persuasão, poder, argumentação. Acrescentamos, todavia, uma saída mais concreta que a de Rorty (que permanece formal ao situar somente a necessidade de avaliar os efeitos práticos de um discurso) para o relativismo: uma compreensão construcionista crítica da ideologia é privilegiada na capacidade de dar continuidade ao papel emancipatório ou edificante do pensamento, passando, pois, pelo critério rortiano do efeito prático das teorias.

Na prática, um discurso forte é aquele que persuade o maior público. Isso pode ser ruim para a ciência que fica a cada dia mais complexa e difícil de ser compreendida pelo amplo público. É o que vimos, em 2020 e 2021, no caso das vacinas, uso de máscara e tratamento precoce para a Covid 19 no Brasil. Assim, uma vez que recolocamos o fundamento do conhecimento humano como mais uma prática social e que deve ser pautada pelos valores da democracia, fica o desafio de adequar a ciência a um modelo de argumentação que não simplesmente apela a um “modo como as coisas são”, mas à justificação social (a eficácia prática etc.). Para isso é importante uma educação científica da sociedade.

Referências

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. Tese de doutorado. FEUSP, 2005.

DE SOUSA FILHO, Alípio. *Ideologia e Transgressão*. PSICOLOGIA POLÍTICA. VOL. 11. Nº 22. PP. 207-224. JUL. – DEZ. 2011.

DE SOUSA FILHO, Alípio. *Tudo é construído tudo é revogável: teoria construcionista crítica nas ciências humanas*. São Paulo: Cortez, 2017.

DESCARTES, René. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FREUD, Sigmund. *Sobre as Teorias Sexuais das Crianças*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 9, pp. 213-228). 3.ed. Rio de Janeiro: Imago. 1989.

FEYRABEND, Paul. *Ciência, um monstro*. Belo Horizonte. Autentica. 2017

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro. Forense. 2020.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo. Martins Fontes. 2016.

_____. *Microfísica do poder*. RJ-RJ, Graal, 2007, 24ª ed.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOMES, Gilberto. *Os Dois Conceitos Freudianos de Trieb*. Psicologia: Teoria e Pesquisa [online]. 2001, v. 17, n. 3, pp. 249-255.

Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-37722001000300007>. Acesso em: 12. jan. 2023

HEGEL, Georg. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 7ª ed. rev. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: USP, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

_____. *Pensadores*. Abril Cultural. 1997.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Deborah Danowski. 2ª ed. S. Paulo: Ed. UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LACAN, Jacques. *O Seminário - livro 4: As Relações de Objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LATOUR, Bruno. *La science en action*. Paris, Pandore. 1990.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1978. v. Locke, livro II (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl (2013). *O Capital: Crítica Da Economia Política: Livro I: O Processo De Produção Do Capital*. São Paulo: Boitempo. 2013.

MILLS, Charles. *The Racial Contract*. Cornell University, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2006.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1994.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Com uma introdução de Richard Rorty e guia de estudos de Robert Brandom. Trad. de S. I. A. Stein. São Paulo: Vozes, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em Paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Doutorando em Filosofia (UFRN)
E-mail: leonardexistimans@gmail.com

Doutora em Filosofia (UFRN)
Professora do Curso de Psicologia (UNI-RN)
E-mail: mariafernandacardososantos@gmail.com