

OS QUATRO GÊNEROS DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

The four genres of the history of philosophy

Gustavo Hessmann Dalaqua ¹

RESUMO: Este artigo trata dos quatro gêneros praticados na História da Filosofia, tais quais identificados por Richard Rorty. Vale-se, para tanto, de vários textos do autor, dentre os quais se destaca *The historiography of philosophy: four genres*. Aí, vemos que o grande diferencial em Rorty é sua defesa por uma história da filosofia livre. Mas no quê implica esta diferença? Implica, argumentaremos, a crença de que uma filosofia livre serve como base a uma política cultural útil à sociedade contemporânea

Palavras-chave: História da Filosofia, História das idéias, Rorty, Skinner.

Abstract: This paper deals with what Richard Rorty identified as the four genres of the History of Philosophy. For that matter, it dwells upon many essays of the author, specially *The historiography of philosophy: four genres*. There we can find out what is Rorty's great difference in his defense for a free history of philosophy. But what does that difference entail? It entails, we shall argue, the belief that a free philosophy functions as a basis for a useful cultural politics to contemporary society.

Keywords: History of Philosophy, History of ideas Rorty, Skinner.

Introdução

Desistir da idéia de que há uma natureza intrínseca à realidade a ser descoberta pelos (...) filósofos (...) é se desprender da necessidade de redenção pela busca de um acordo universal. É desistir da busca por um relato preciso da natureza humana, e, assim, de uma receita que prescreva a Boa Vida para o Homem. Uma vez que se desista destas buscas, expandir os limites da imaginação humana passa a assumir o papel que (...) a descoberta do que era realmente real desempenhava na cultura filosófica. Mas esta substituição não apresenta razão alguma para desistir da busca por uma forma de vida política utópica – a Sociedade Global do Bem.²

1. Os dois primeiros gêneros: reconstruções racional e histórica.

Dois gêneros comuns na historiografia da filosofia são, elenca Rorty, a reconstrução racional e a histórica, que *prima facie* parecem marcadas pela oposição. Como que gozando de uma licença poética, a reconstrução racional transpõe a filosofia passada ao presente. Os adeptos deste gênero defendem que semelhante tática é necessária para que a

¹ Graduando em Filosofia, UFPR. Bolsista do PET Filosofia/UFPR.

² RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*. Nova Iorque: Cambridge, 2007, p. 104 (tradução nossa).

reconstrução de uma dada filosofia não se confunda com sua simples história, que apenas reconta uma dada filosofia sem realmente “pensá-la”.

Há quem conteste a legitimidade deste gozo. Mediante a famigerada acusação de anacronismo, critica-se que não faz sentido valer-se de filosofias passadas para debater problemas presentes, já que as questões de outrora em nada se assemelham com as de ora. Eis, pois, o porquê não procede chamar alguém de anacrônico: supõe-se que o anacronismo traia, em maior ou menor grau, aquilo a que se debruça, o que, em proporção ao grau da traição, acaba por macular seu objeto de estudo. A leitura anacrônica está repleta de segundas intenções. Ela quer se apropriar do que lê para daí forjar uma arma, um recurso argumentativo que confirme uma tese pré-concebida, prévia à leitura.

Daí que muitos defendam, contra este primeiro gênero, a reconstrução histórica, contextualismo que jamais deixa de levar em conta o meio a partir do qual uma determinada filosofia se formou.³ Donde o seguinte dilema emerge: ou bem abordamos uma filosofia passada racionalmente, ignorando seu tempo histórico, ou bem nos confinamos ao seu contexto imediato, proibindo-nos de emitir julgamentos mais panorâmicos, e avizinhamos a atividade filosófica à, na melhor das hipóteses, crítica literária, e na pior, à contação de, para se tomar de empréstimo um termo de Skinner, estórias “mitológicas”.

“Estas alternativas, contudo, não constituem um dilema. Devemos fazer ambas as coisas, mas separadamente”.⁴ Não deveríamos ter vergonha de falar em alto e bom som que Aristóteles errou ao crer na existência de um subjacente (*ousia*)⁵, ou que Leibniz ignorava que Deus não existe.⁶ Os vivos podem descrever a filosofia dos mortos conforme o espírito da era presente. O que de modo algum exclui a possibilidade de descrições outras, como por exemplo, a que se limita à historiografia pura. O pluralismo de descrições é, aliás, extremamente salutar, ou para se usar um termo caro a Rorty, *útil*. Ele multiplica nossas fontes de pesquisa e amplifica nosso conhecimento. A reconstrução histórica representa mais um ponto de vista, com um conhecimento próprio a oferecer: o “conhecimento histórico” (p. 248). Este conhecimento nos é vantajoso, visto que ensina “a distinção entre o que é necessário e o que é meramente produto de nossas circunstâncias contingentes”.⁷ Assim, patenteando que o pensamento é também fruto de uma determinada situação histórica que o circunda e ultrapassa, a reconstrução filosófica amplia a própria consciência que temos de nós mesmos. Tudo se passa, então, como se o estudo do que *fomos* esclarecesse o que *somos*.

À reconstrução histórica, Skinner impõe uma restrição. Diz ele: para que qualquer argumento implícito destrinchado pelo intérprete seja corretamente atribuído a uma filosofia, é necessário que o mesmo estivesse disponível naquela época. Ou seja: faz sentido afiliar o filósofo a uma posição que ele não tenha assumido se e somente se esta posição

³ Um dos pensadores que exemplifica esta posição é, como adiante veremos, Skinner, segundo o qual a história é o único recurso que viabiliza a compreensão dos temas filosóficos (cf. “A third concept of Liberty”. In: *Proceedings of the British Academy*, vol. 117. Londres: British Academy, 2002, p. 265).

⁴ RORTY, Richard. Truth and progress. Nova Iorque: Cambridge, 1998, p. 247. Doravante, como esta obra será uma referência constante, limitar-nos-emos a indicar, entre parênteses e no corpo do texto, apenas o número de sua página quando a citarmos. Em contraste, toda e qualquer citação estrangeira a esta obra terá sua fonte citada no pormenor.

⁵ Seguimos aqui a tradução de ANGIONI, Lucas, presente em ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: UNICAMP, 2005.

⁶ Eis aí a primeira de várias aparições do ateísmo militante de Rorty. Sempre que consegue, o autor dá um jeito de reiterar seu ateísmo. Dois parágrafos abaixo, por exemplo, Rorty afirma que entre “nós” a inexistência de Deus é ponto pacífico, sendo por “nós” leia-se “contemporâneos”. Evidentemente, trata-se de uma afirmação equivocada: o ateísmo não é um consenso na comunidade acadêmica, tampouco nas sociedades democráticas.

⁷ SKINNER, Quentin. “Meaning and understanding in the history of ideas”. In: *History and theory*, vol. 8. Connecticut: Blackwell, 1969, pp 52-3.

pudesse lhe ser apresentada em vida. Trocando em miúdos, isto significa que ao intérprete não é permitido grandes saltos; ele deve se confinar “àquela seleção de contemporâneos ou quase contemporâneos cujas críticas e questões eles [sc. os filósofos] teriam entendido ‘de cara’ [‘right off the bat’]” (p. 249).

Alguns filósofos, entretanto, querem mais que a reconstrução histórica. Rorty é um deles. Ele simpatiza com a reconstrução racional, o debate dos vivos com os mortos, porquanto esta é a única ferramenta que dispõe para assegurar a existência de um progresso na Filosofia. O diagnóstico de um progresso filosófico demanda um anti-contextualismo. Para afirmar que o kantismo representa um progresso face ao aristotelismo, eu tenho de (i) deslocar Aristóteles de seu tempo e (ii) julgar sua filosofia como equivocada, “atrasada” sob algum aspecto. Traçar um progresso em Filosofia exige uma ousadia que não combina com a sobriedade da reconstrução histórica.

Este progresso, não custa acrescentar, não requer ‘a’ verdade, no sentido absoluto do termo. Muito se argumentou, contra o pragmatismo, que a destruição da verdade absoluta destruiria igualmente a noção de progresso. Para estes críticos, progredir é aproximar-se da Verdade, no maiúsculo, destino último da Filosofia que serve de norte comparativo entre uma obra e outra. Logo, nessa perspectiva, perder ‘a’ verdade é desnorteante porque despede o critério a partir do qual faz sentido pensar o progresso. Também nessa perspectiva, a Filosofia teria um fim, ‘a’ verdade, que uma vez alcançada, significaria o fim da Filosofia.

Rorty rechaça peremptoriamente esta ficção de progresso. “Não há Verdade” – eis sua frase mais famosa que o filósofo jamais pronunciou. A condição para o progresso, veremos alhures, é justamente a negação da Verdade. Mas se não há Verdade, então como pensar o progresso? Ora, Rorty responde, há uma maneira muito simples de pensá-lo, visível na obra de Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, que sem apelar a qualquer transcendente ou absoluto, dá conta do progresso como um movimento incessante que se apropria das velhas idéias ou visões de mundo, reformula-as e cria o novo.⁸ O novo, embora rompa com o velho – ou precisamente por isso – precisa do velho e o preserva *in absentia*; todo rompimento é rompimento de uma coisa com outra, o que pressupõe dois diferentes. Não há, pois, criação *ex nihilo* na história da Filosofia.

No caso específico da Filosofia, esta reformulação assume os ares de uma “terapêutica”, no sentido em que propõe uma análise, um auto-exame que resolva os problemas que a atormentam. Note-se que “resolver” não é o mesmo que “responder”: a terapêutica mais cala que responde, censurando a Filosofia de outrora por procurar pêlo em ovo, enxergando problema onde não há (os ditos “pseudoproblemas”).⁹ Ela é, assim, mais negativa que positiva. Os grandes filósofos foram sobretudo destruidores que dedicaram grande força à questão do que *não* é sensato discutir. Hegel dizia que não devíamos dar bola aos problemas de Kant, que pensava o mesmo de Descartes, que falava o mesmo das questões escolásticas, e assim por diante.

Há, pois, de se acrescentar uma outra utilidade na lista de benesses que o estudo historiográfico da Filosofia oferece, a saber, a de ensinar que o progresso implica o

⁸ Há, entretanto, uma diferença entre Kuhn e Rorty. Para o primeiro, as diferentes teorias científicas de nossa história são marcadas pela *incomensurabilidade*, o que *a fortiori* destitui de propósito o esforço comparativo entre, digamos, a física aristotélica e a newtoniana. Rorty, em contraste, não vê problemas em comparar um sistema filosófico com outro, e não se furta de julgá-los. Evidentemente, o critério que guia semelhantes julgamentos não é ‘a’ verdade. Se julgamos que a filosofia de Mill é, por exemplo, melhor que o platonismo, isto não quer dizer que Mill estava mais próximo da Verdade; significa, antes, que seu pensamento é “muito mais capaz de cumprir os propósitos que desejamos cumprir, e de lidar com as situações que cremos enfrentar” (p. 4). O melhor é, pois, o mais útil, sendo que a definição de utilidade nunca é absoluta; ela varia conforme o contexto e o público em questão.

⁹ Num artigo posterior, protagonizando um *mea culpa*, Rorty confessa que jamais deveria ter usado a expressão “pseudoproblemas”, uma vez que ela contém um tom de deboche: (cf. p. 45).

despojamento de velhas mentalidades. Utilidade esta que, segundo Rorty, está umbilicalmente relacionada à primeira: o despojar de velhas mentalidades caminha lado a lado com um respeito genuíno ao pluralismo (cf. p. 6). Não há por que forçar o presente a se conformar aos padrões antigos.

As reconstruções histórica e racional, dizíamos, são distintas, porém não opostas. Além disso, prossegue o autor, são também promíscuas e imiscuem-se entre si. Dando continuidade ao ataque iniciado em *A contingência dos problemas filosóficos*, Rorty explica, contra Ayers em uma extensa nota de rodapé, que a reconstrução histórica pura é uma quimera.¹⁰ Segundo o autor, assim como não podemos largar a linguagem, nenhum ser vivo consegue descolar-se de sua pele, abandonar sua situação histórica presente e acessar o passado como ele era “em si mesmo”, “nos seus próprios termos”. Um contato puro com a filosofia passada, sem referência ao pensamento presente é impossível. Pensar o passado é inexoravelmente pensá-lo no presente, sob a nossa luz. Um pensamento antigo só nos é compreensível, ou melhor, significativo, conquanto o sincronizemos com nosso próprio pensamento. Daí que Bennet declare que a melhor maneira de medir nossa compreensão de uma dada filosofia seja nossa habilidade de reconstruí-la e explicá-la com nossas próprias palavras.¹¹

A fortiori, o anacronismo é inevitável. Portanto, não é condenável *per se*: contanto admita não estar a desocultar seu “verdadeiro” significado, mas sim a lendo à luz do meu tempo, a conversa mediúmica dos mortos com os vivos é legítima e procede sem mais.¹² Subsiste, não obstante, a questão de saber se o conhecimento que daí decorre se classifica como histórico ou filosófico. Esta questão, no entanto, é tão somente “verbal” (p. 252), isto é, diz respeito mais à nomenclatura que ao conhecimento.

Finda, pois, qualquer tentativa de empreender uma reconstrução histórica pura e imaculada. Toda leitura é sempre infectada pelas leituras anteriores – o passado contamina o presente.¹³ “*The past*”, escrevia Faulkner, “*is never dead, it is not even past*”.¹⁴ O passado vive, é presente, e sua vivência nos condena a cada minuto. Difícil pensar num caso que fuja a esta regra. Até mesmo em Benjamin, que o transformava em fonte de redenção, o passado não deixa de ser um fardo, uma tarefa penosa de satisfazer expectativas frustradas que, a bem da verdade, não nos foram escolhidas, mas legadas como herança maldita.¹⁵ Nesse

¹⁰ O texto base para a crítica de Rorty é AYERS, Michael. Locke. Nova Iorque: Routledge, 1991.

¹¹ Cf. BENNET, Jonathan. Locke, Berkely, Hume: central themes. Oxford: Oxford University Press, 1971.

¹² É não só censurável como, mais ainda, desejável: se, com Rorty assumirmos que o papel primordial da Filosofia é transformar o seu tempo (cf. BEZERRA, Benilton. “Linguagem, verdade e experiência – o neopragmatismo de Richard Rorty”. In col. *Mente, Cérebro & Filosofia*, vol. 10. São Paulo: Duetto, 2008, p. 62) e tomarmos, com Agamben, o anacronismo como constitutivo do contemporâneo, o único sujeito que “interpolando o tempo, esta à altura de transformá-lo” (O que é o contemporâneo? e outros ensaios (trad. de Honesko). Santa Catarina: Unochapecó, 2010, p. 72), então concluiremos que o anacronismo é indispensável à Filosofia.

¹³ Skinner vai ainda mais longe que Rorty e, com a ajuda da Psicologia, estipula que este “dilema” – qual seja, o da impossibilidade de uma leitura pura – que atrapalha a história da filosofia origina da própria estrutura de nossa mente e afeta a percepção como um todo. Nossas experiências passadas criam expectativas que moldam o futuro: “it will never in fact be possible simply to study what any given classic writer has said (...). By our past experience, we are set to perceive details in a certain way”. The resulting dilemma (...) [is] that these models and preconceptions in terms of which we unavoidably organize and adjust our perceptions and thoughts will themselves tend to act as determinants of what we think or perceive.” (SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 6). Adiante, Skinner apresenta um novo argumento que reforça a impossibilidade de uma leitura filosófica ‘pura’, a saber, o de que os termos lingüísticos mudam de significado no decorrer do tempo. Aparentemente banal, a constatação deste fato impede uma leitura do autor “nos seus próprios termos” porque o termo que leio hoje evoca um significado alheio àquele que o autor pretendia transmitir em sua época (cf. *ibid.*, pp. 30-2). Não espanta, portanto, que Skinner encerre seu texto concluindo que a história da filosofia é uma tarefa “essencialmente lingüística” (*ibid.*, p. 49).

¹⁴ FAULKNER, William. Requiem for a Nun, Act I, Scene III. Nova Iorque: Random House, 1951.

¹⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade (trad. de Repa, L. e Nascimento, R.) São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 22 e GAGNEBIN, J. “Seis teses sobre as ‘teses’”. In: SOCHA, E. *Escola de Frankfurt*. São Paulo: Bregantini, 2009, p. 28.

sentido, um passado que clama por sua redenção é não tanto libertador quanto, como o próprio Benjamin por vezes confessa, amolante e melancólico.¹⁶

Poder-se-ia, além disso, argumentar inclusive que a história pessoal de cada um influencia sua interpretação; minhas vivências particulares determinam a ênfase com que leio cada parte de uma obra.¹⁷ Existirão, então, tantas interpretações quantos indivíduos; quem lê Platão sem ter lido Aristóteles terá uma interpretação diferente de quem leu ambos.

A conclusão a que Rorty chega é dura para com Ayers:

Ayers exagera a oposição entre “nossos termos” e “os termos dele” quando sugere que se pode primeiro fazer reconstrução histórica e deixar a reconstrução racional para depois. Os dois gêneros nunca podem ser *tão* independentes (...). Estes dois tópicos devem ser vistos como momentos pertencentes a um movimento contínuo em torno do círculo hermenêutico, um círculo que se deve rodar muitas vezes antes de se começar *qualquer* tipo de reconstrução (fn. 5).

As coisas, enfim, não são tão pretas nem tão brancas. A relação entre reconstrução racional (“Filosofia” com maiúsculo) e histórica (“história da filosofia”), ou se se quiser, entre Filosofia Analítica e Filosofia Continental, é muito mais rica e complexa do que pensa Ayers.

Skinner também teria, a seu modo, contribuído para a simplificação da relação entre reconstrução histórica e racional. Segundo ele, a reconstrução histórica, lembremos, é a que, procurando apreender o significado daquilo que o filósofo queria dizer, se restringe ao contexto próximo de sua obra. Assim caracterizada, poder-se-ia inferir, por contraste, que a reconstrução racional não busca tanto destacar o significado de uma filosofia quanto averiguar sua veracidade. Contudo, entre estes dois gêneros a diferença não é “descobrir o que o pensador morto queria dizer e descobrir se o que ele disse era verdade” (p. 253).

Skinner insinua que é prerrogativa da empreitada histórica compreender o significado de uma filosofia. Rorty discorda. Ele não considera proveitoso limitar o significado de uma filosofia apenas ao seu contexto imediato. O significado não é estático. Muda, ao contrário, ao longo do tempo, clamando por sua reativação e expansão. Podemos ressuscitá-lo em uma infinidade de contextos, e quanto mais o fizermos, tanto melhor para nós, tanto maior nosso conhecimento. Ademais, como bem explicara Mill, o significado advém da diferença: minha crença é significativa na medida mesma em que a relaciono com crenças diferentes.¹⁸ O significado de uma filosofia só é apreendido quando a situamos em um contexto outro. Skinner decerto nunca afirmou o contrário. No parágrafo final de *The paradoxes of political liberty*, o pensador suplica para que a tradição republicana seja ressuscitada, de modo a ser levada em conta no debate político contemporâneo.¹⁹ Com

¹⁶ Cf. BENJAMIN, W. *Illuminations*. Nova Iorque: Schocken, 2007, p. 256.

¹⁷ Cf. MILL, John Stuart. *Essays on Ethics, Religion and Society - The Collected Works of J. S. Mill*, tomo X. Toronto: University of Toronto, 2006, p. 83.

¹⁸ Cf. MILL, John Stuart. *On liberty*. In: J. S. Mill, *Col. Great Books of the Western World*, vol. 43. Illinois: Enciclopédia Britânica, 1952, p. 287.

¹⁹ Cf. SKINNER, Quentin. “The Paradoxes of Political Liberty”. In: *The Tanner Lectures on Human Values*. Massachusetts: Harvard, 1984, pp. 249-50. Estranha, contudo, que essa recomendação surja algumas linhas após Skinner criticar Arendt por sugerir “some unexplained means to slip back into the womb of the polis” (idem). Não obstante a filósofa reiterar veemente que não desejava “to retie the broken thread of tradition” (ARENDDT, Hannah. *Between Past and Future*. Nova Iorque: Viking, 1961, p. 14). O texto-base de Skinner para sua acusação de nostalgia, a saber, *What is Freedom?*, é ainda mais explícito neste ponto. Aí, Arendt escreve: “Unfortunately, (...) a simple return to tradition, and especially to what we are wont to call the great tradition, does not help us” (ibid, p. 157). E é devido à própria dinâmica do tempo que semelhante a retorno a tradição se impossibilita. Arendt sabia que o tempo não admite voltas, sendo por isso que compreendesse que “the break in tradition and the loss in authority which occurred in his [i.e. Benjamin’s] lifetime were irreparable” (Introduction to Benjamin’s *Illuminations*. In: BENJAMIN, W. *Illuminations*. Nova Iorque: Schocken, 2007, p. 38). Conclui-se, pois, que

feito, Skinner apenas considerava prudente regular o deslocamento operado pela história da Filosofia, delimitando estreitos limites no ir e vir do estudioso. Tal precaução, de fato, tinha sua razão de ser. Nem todos os acadêmicos são bem-intencionados. Num mundo ideal, um *laissez-faire* filosófico talvez fosse possível. Mas num mundo como o nosso, onde não é raro estudiosos de má-fé basearem suas teses em “documentos (...) incompletos, por vezes sistematicamente enganadores”, a liberdade é um luxo que não podemos nos permitir.²⁰ É preciso que fixemos um critério que separe certo e errado, que “distinga as explicações racionais bem-sucedidas daquelas improváveis e parciais”.²¹

A diferença de Rorty é que ele não vê o que temos a ganhar quando mantemos a história da Filosofia sob rédea curta (cf. p. 253). Se alguém quiser afirmar uma relação entre o fascismo e a Odisséia (isto sim é um grande salto!), deixa ele. Esta é a verdade dele. Quem não concorda é livre para formular outra. E se a interpretação supracitada for realmente ruim e parcial, a tendência é que, num ambiente onde as informações circulem livremente, ela acabe sendo abandonada. Daí porque Rorty manifestasse “uma profunda crença na tradição liberal”.²² Um dos pilares do liberalismo é justamente a suposição de que se cuidarmos da liberdade, a verdade cuidará de si mesma.²³ Sem dúvida, Skinner poderia rebater que Rorty está sendo muito otimista. E de fato, esta seria uma crítica que procederia: o liberalismo confia demais na habilidade que os indivíduos têm de saber escolher o melhor face ao pior, o que explica sua adesão ao “dogma” iluminista que sustenta a inevitabilidade do progresso. Para os liberais, no fim, a verdade há de triunfar sobre a falsidade.²⁴ Contudo, será que isto acontece de fato? Pensemos na internet, onde as informações circulam com liberdade irrestrita, muito maior se comparada àquela do meio impresso. Verifica-se aí o predomínio da verdade, ou antes, a disseminação caluniosa de falsidades e meias-verdades?²⁵

Seja como for, o interessante de, contra Skinner, conferir liberdade à história da Filosofia é que, assim, nosso conhecimento se amplia. Haverá tantos significados quantos contextos. E o mesmo se aplica à verdade. Assim como o significado é significado *em um contexto*, também a verdade varia e depende de um contexto. Verdadeiro é sempre verdadeiro em um contexto e para alguém – não há verdade sem qualificação.

Skinner não faz justiça ao pensamento arendtiano. Poder-se-ia, inclusive, afirmar *a fortiori* que o pensamento de Arendt é igual ao de Skinner. Ambos reavivam a tradição republicana não com o intuito de moldar o presente a sua imagem e semelhança – o que seria, no mínimo, ingênuo e descabido – mas a fim de corrigir graves equívocos que permeiam a política contemporânea, equívocos estes que, na visão dos dois, resultariam do liberalismo clássico.

²⁰ SKINNER, Quentin. *The limits of historical explanations*. Londres: The Royal Institute of Philosophy, 1966, p. 207. O mesmo argumento se repete exaustivamente em *Meaning and understanding in the history of ideas*, onde Skinner se dedica a enumerar os vários “perigos” que desvirtuam a História da Filosofia em “mitologia das doutrinas” (SKINNER, Quentin. Op. cit., p. 10).

²¹ *Ibid.*, p. 202.

²² MOHALLEM, José Carlos. “O pragmatismo de Rorty”. In col. *Mente, Cérebro & Filosofia*, vol. 10. São Paulo: Duetto, 2008, p. 53.

²³ Neste ponto, assim como noutros, o liberalismo milleano é *sui generis*. Mill reconhece que o debate livre *per se* não é capaz de salvaguardar a verdade (cf. MILL, op. cit., 1952, p. 280), sendo por isso que julga necessário regulá-lo (cf. *ibid.*, p. 292).

²⁴ Cf SKORUPSKI, John Stuart Mill. In: Col. *The Arguments of the Philosophers*. Nova Iorque: Routledge, 1991, p. 386 e WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness*. Nova Jersey: Princeton, 2002, p. 212.

²⁵ A esse respeito, um recente ensaio da *New Yorker* oferece um bom balanço entre os prós e os contras do debate livre na rede. Contra um otimismo ingênuo, Gopnik comenta o seguinte acerca da Wikipédia, a ‘enciclopédia livre’: “when there’s easy agreement, it’s fine, and when there’s widespread disagreement on values or facts, as with, say, the origins of capitalism, it’s fine, too; you get both sides. The trouble comes when one side is right and the other side is wrong and doesn’t know it. The Shakespeare authorship page and the Shroud of Turin (...) are packed with unreliable information (...). *Our problem is not the over-all absence of smartness but the intractable power of pure stupidity*” (GOPNIK, A. “The information – does the Internet change how we think?” In: revista *New Yorker*, edição de aniversário 2011, p. 126, grifo nosso). Eis, pois, um caso palpável que desmente Rorty e demonstra que a liberdade *tout court* nem sempre assegura a verdade. Para uma crítica mais pormenorizada sobre esse assunto, ver também WILLIAMS, op. cit., p. 216 ff.

“[V]erdade e significado não devem ser afirmados independentemente” (p. 254). Do mesmo modo como reconstrução histórica e racional implicam-se mutuamente, também verdade e significado dependem um do outro. Verdade é sempre verdade significativa. Endossando Davidson, Rorty afirma que o significado se dá em conjunto com a avaliação de sua veracidade. Independente das inúmeras consequências disto, aos nossos propósitos, interessa observar que tanto verdade quanto significado se caracterizam por alta volatilidade e variedade. Para um determinado público, X é verdadeiro; para outro, não o é. O mesmo vale para o significado. E note-se que nenhum deles haverá de se sobrepor aos demais. Não há como estipular que um significado ou uma interpretação é mais coerente ou condizente à realidade que outro.²⁶ O que não me impede, é claro, de julgar que aos meus propósitos uma determinada teoria me é melhor (i.e, mais útil).

2. *Geistesgeschichte*: o terceiro gênero.

Tomando de empréstimo um termo cunhado por Schlegel, Rorty denomina o terceiro gênero praticado na historiografia da Filosofia de *Geistesgeschichte*. Este gênero é comum em Literatura e Filosofia, mas não em Ciência. Poucos duvidam que exista uma disciplina contínua chamada “Ciência”. Em Literatura e Ciência, a continuidade é mais difícil de ser afirmada, e a questão de quais obras qualificam-se de “literárias” ou “filosóficas” é um problema.²⁷

É para responder estas questões que surge o *Geistesgeschichte*. Ele visa, sobretudo, à formação de um cânone. Realiza, para tanto, uma seleção, um compêndio que discrimine “filósofos” e “não-filósofos”, que precisa ser justificado a duras penas, uma vez que o debate acerca do que conta como ‘Filosofia’ e de quem merece o honroso título de ‘filósofo’ desperta “profundas paixões” (p. 255). O *geistesgeschichte* é o órgão responsável pela concessão da jóia do ‘Clube Filosofia’, cuja autenticidade tem prazo de validade. O fato de uma geração emitir o título de ‘filósofo’ a um pensador não implica que a próxima também o faça. ‘Filósofo’ é um título que necessita ser revogado *ad nauseam*.

Todavia, uma seleção filosófica que classifique, digamos, “as sete melhores” é puramente arbitrária. Mais arbitrária ainda é a classificação filósofos *vs.* não-filósofos. Para a Academia, por exemplo, Butler é “crítica literária” e Nussbaum é “filósofa”, não obstante o trabalho e os cursos de ambas partilharem de vários temas afins. Seja como for, a querela de saber se o que Butler e Nussbaum ensinam aos seus alunos é Filosofia, segundo Rorty, é puramente “verbal” e nada tem de emocionante (p. 257).

Parte do *Geistesgeschichte* se reserva à auto-justificação, à elaboração de um critério que explique a lógica de sua seleção. Por definição, o *Geistesgeschichte* cuida de desvendar o “Espírito” (*Geist*) essencial da Filosofia, se importando menos com a resolução de problemas, tal qual a reconstrução racional, e mais com a construção de um painel amplo que delinhe “uma certa imagem da Filosofia” (p. 256).

Rorty postula dois sentidos ao termo ‘questão filosófica’. O primeiro – o *descritivo* – é completamente imparcial e designa as questões “que atualmente estão sendo debatidas” (p. 257). O segundo – o *honorífico* – é típico do *Geistesgeschichte* e possui um cunho *prima facie*

²⁶ “No interpretation is closer to reality than any other. Some of them are more and more useful to some purposes than the others, but that’s all that you can say” – transcrição de entrevista disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=CzynRPP9XkY> (último acesso em 8/09/2011).

²⁷ Mais recentemente, esta questão vem em parte deixando de ser um problema à Filosofia Contemporânea, em especial à francesa. De fato, num movimento que se estende de Bergson a Merleau-Ponty, a oposição Literatura *vs.* Filosofia caducou. Este último postula, inclusive, que a tarefa e a expressão adequadas à Filosofia são idênticas àquelas da Literatura. Filosofia é, pois, Literatura – e vice-versa (cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sense and non-sense*. Illinois: Northwestern University Press, p. 28). Nesse respeito, Rorty é da mesma opinião que Merleau-Ponty (vide seu comentário sobre Derrida na p. 328).

normativo: nomeia as “questões que *devem* ser debatidas – que são tão gerais que *deveriam* estar na mente de todos os pensadores de todos os tempos e lugares” (idem).

Compreende-se pois que o terceiro gênero da história da filosofia desfrute de uma primazia perante os demais:

O trabalho em ambos os gêneros reconstrutivos é sempre feito tendo em vista o trabalho formador de cânone mais recente, e isto é prerrogativa do *Geistesgeschichte*. Porquanto este é a pessoa que concede termos tais como “filosofia” e “problema filosófico” em seu sentido honorífico. Ele é, pois, a pessoa que decide o que é digno de ser pensado. (p. 259).

Como se não bastasse ser a autoridade concessora da carteira de trabalho filosófica, o *Geistesgeschichte* é quem decide quais problemas são os problemas da filosofia. Mediante a composição de um cânone, ele dita o que está na moda estudar ou não. Destarte, ele desempenha

o papel que no mundo antigo era desempenhado pelos sábios. Uma diferença entre aquele mundo e o nosso é que a alta cultura dos tempos modernos está ciente, de um modo que o mundo antigo não o estava, de que talvez não saibamos quais questões realmente importam. (...) A auto-consciência que as reconstruções históricas nos legou é a consciência de que algumas pessoas que foram nossos semelhantes morais e intelectuais não se interessavam por questões que [hoje] nos parecem indispensáveis e profundas (pp 259-60).

Observam-se no *Geistesgeschichte* traços autoritários que, de certo modo, revelam uma compulsão pelo absoluto. Pensemos em Hegel, modelo por excelência deste gênero (cf. p. 255). Este gênero, contudo, é contingente. Num tempo como o nosso, onde a certeza absoluta é um luxo que ninguém mais tem cacife para arcar, este caráter arbitrário é escancarado pela reconstrução histórica, que desmente a tese de que os problemas filosóficos “são inescapáveis uma vez que se comece a refletir filosoficamente – sendo que por ‘reflexão filosófica’ leia-se a atividade de reconciliar aquelas intuições insistentes que sobrevivem as circunstâncias sócio-culturais cambiantes” (pp. 277-8). A reconstrução histórica evidencia que os ditos ‘problemas filosóficos’ de hoje não coincidem com os de ontem. Destarte, na medida em que denuncia a contingência dos problemas filosóficos, ela acaba por abalar as pretensões absolutistas do *Geistesgeschichte*.

A consequência de tudo isto é uma crescente humildade filosófica. Ao mesmo tempo em que a aguça, a lucidez proporcionada pelo estudo histórico também perturba a consciência. Um grau maior de consciência traz consigo um maior número de neuroses. “Ninguém mais tem certeza se as questões discutidas pelos professores contemporâneos de filosofia (de qualquer escola) são questões que são ‘necessárias’ ou meramente parte de nossos ‘arranjos contingentes’” (p. 259). Devido à perda desta certeza, o filósofo hodierno teve seu papel diminuído perante a sociedade e a filosofia se viu rebaixada ao nível das demais ciências.

Descartes acertou ao identificar no conhecimento histórico uma fonte inesgotável de dúvida. Errou, entretanto, ao haurir daí uma razão que justificasse a inutilidade da história para a filosofia. A história é útil à filosofia, e o comedimento e a dúvida não fazem mal a ninguém. O fato de que nossos conhecimentos possam estar errados, ou numa palavra, o falibilismo, não estorva o progresso; antes, o acentua.

Apesar de sabotar suas pretensões absolutistas, o conhecimento histórico não destrói o *Geistesgeschichte*. Rorty, ao contrário de Skinner, não quer que o terceiro gênero da

historiografia filosófica seja abandonado.²⁸ Só acha que, em nossos dias, um *Geistesgeschichte* à la Hegel seria inautêntico. O que não exclui a possibilidade de o formularmos conforme o espírito de nossa época. Com efeito, é mais preferível ao terceiro gênero assumir que esconder a precariedade e a transitoriedade das ideias. O *Geistesgeschichte* pode e deve “manter-nos alerta ao fato de ainda estarmos *en route* – que a dramática narrativa que a nós se oferece está para ser continuada pelos nossos descendentes” (p. 260).

3. Doxografia: o gênero a ser excluído.

Doxografia é a prática mais banal em história da filosofia, a que mais vende, e não surpreendentemente, a de pior qualidade. Via de regra, a doxografia adora agrupar os pensadores em correntes que redundam em *-ismos* e abordar as grandes questões presente na filosofia “dos pré-socráticos até os nossos dias”: o que é conhecimento?; que é o belo?; que é o Ser?; e o bem?, etc. (p. 261).

Fica claro, pois, que a doxografia crê que existe um “conjunto a-histórico de questões comuns” que anima a filosofia ao longo de sua história (p. 262). Nesta interpretação, a história da filosofia reduzir-se-ia à “estória de indivíduos optando por diferentes posições filosóficas; as posições elas mesmas estavam sempre lá, eternamente disponíveis e imutáveis”.²⁹

Não admira, portanto, que a leitura da doxografia desperte “tédio e desespero” (p. 261). No afã de encontrar um maior número de filósofos que ilustrem as páginas de seu livro (de preferência com uma legenda abaixo da foto que indique data de nascimento e óbito), a doxografia aproxima filósofos que nada tinham em comum, com a condição de simplificar grosseiramente suas filosofias.

Contra esta traição, insurgem-se os dois primeiros gêneros. A reconstrução histórica critica a doxografia porque a apresentação das ideias ‘fora de contexto’ redundam em esquematização barata. Segundo ela, o contexto que circunda uma filosofia é essencial para a sua compreensão efetiva. A reconstrução racional, por seu turno, acredita que o problema da doxografia se resolve não com a introdução de mais conhecimento histórico, mas sim com uma explanação mais bem elaborada dos problemas.

Geralmente, o autor da doxografia sabe antes mesmo de escrever quais os capítulos que comporá. Haverá um sobre Epistemologia, outro sobre Estética, um de Ética, outro de Política, Lógica, e assim por diante. O problema é que ele não se pergunta (ou finge não fazê-lo) se essas divisões permanecem válidas. Simplesmente repete a fórmula sem problematizá-la. De um lado, isto se deve ao mercado editorial, que recusaria um livro sem os supramencionados capítulos; de outro, se deve à “ideia de que ‘filosofia’ é uma categoria natural – o nome de uma disciplina que, em todas as épocas e lugares, conseguiu cavar as mesmas questões profundas e fundamentais” (p. 262).

Para Rorty, esta ideia há de ser rechaçada:

Para se livrar desta ideia de que a filosofia é um gênero natural, precisamos (...) admitir que as questões que as “circunstâncias contingentes” do presente nos levam a tomar como sendo *as* [principais] questões podem ser *melhores* que aquelas que nossos antepassados responderam, sem contudo serem as *mesmas* (...). Não precisamos nos imaginar respondendo ao mesmo estímulo com o qual nossos antepassados lidaram. Precisamos, antes, nos ver como criadores de novos estímulos, interessantes a nós mesmos (p. 262).

²⁸ SKINNER, Quentin. “Meaning and understanding in the history of ideas”. In: *History and theory*, vol. 8. Connecticut: Blackwell, p. 35.

²⁹ RÉE, Jonathan. *Philosophy and the History of Philosophy*. In: *Philosophy and its past*. Nova Jersey: Harvester, 1978, p. 17.

Contra a idéia do gênero natural, Rorty propõe uma noção de filosofia que dispensa a doxografia. Não há necessidade que as questões levantadas por Deleuze correspondam as de Santo Anselmo. Quem quiser, não obstante, realizar um trabalho que subsuma o trabalho de um a outro tem liberdade para tanto. Mas, se porventura este intento der errado, não há perigo algum a filosofia. Os pensadores de hoje, a fim de justificar o caráter filosófico de suas obras, não precisam provar que seus trabalhos continuam a tratar das mesmas questões ‘fundamentais’. Em vez disso, uma boa justificativa para o filósofo, na visão de Rorty, seria dizer que suas questões são, na situação presente, *melhores* que as de Platão porque mais úteis (no sentido que lidam com questões cuja solução é mais premente e urgente à sociedade atual).

Uma história da filosofia sem doxografia é uma história da filosofia livre. Ela não tem uma lista de questões prévias que orienta o seu trabalho e um cânone com o qual deve prestar contas. É livre para inventar seu próprio cânone, criar uma seleção que exclua qualquer filósofo *mainstream*. Inclusive, se não quiser, o pensador nem precisa fazer uma lista, afirmando a orfandade de suas teses sem iniciar frases com um “de acordo com fulano”. Rorty encoraja este tipo de atitude pois acredita que a variedade gera bons frutos. Estipula, contudo, uma condição: o pensador “é livre para criar um novo cânone conquanto respeite o direito dos outros de criar cânones alternativos” (p. 266).

4. História Intelectual.

Como indica o título, quatro são os gêneros em história da filosofia: reconstrução histórica, racional, *Geistesgeschichte* e, por último, aquilo que Rorty chama de História Intelectual.³⁰ De abordagem ampla, a História Intelectual é sobretudo um tratado que, não se importando em ater-se somente às obras filosóficas, recria “a impressão de como era ser um intelectual” em um determinado momento e lugar (p. 267). Para realizar esta façanha, o empreendedor da História Intelectual lança mão de um conhecimento enciclopédico, que transita com maestria entre as diversas áreas do saber. De acordo com Rorty, Foucault foi um bom exemplo de historiador intelectual.³¹ Sem se preocupar com o que os outros acadêmicos diriam, o francês anexava suas teses a obras e documentos marginais. E, não obstante, o caráter ‘filosófico’ de suas teses é inegável. De fato, ao menos em nossa Academia, a noção de que Foucault faz parte do estudo da Filosofia é ponto pacífico.³² Não há dúvidas, portanto, de que o historiador intelectual seja também ‘filósofo’, no sentido honorífico do termo.

Outros exemplos de historiadores intelectuais se dão com “aquelas pessoas enormemente influentes que não entram no cânone dos grandes filósofos mortos, mas que frequentemente são chamados de filósofos ou porque tinham uma carreira acadêmica que assim os descrevia ou por falta de um título melhor” (p. 268). Rorty cita Bergson como membro deste último grupo, um pensador que, a maneira de Foucault, costumava dialogar com as diversas áreas do conhecimento, em especial a Biologia.

A História Intelectual perfaz-se, enfim, através da transversalidade. Suas teses não respeitam as divisões tradicionais dos saberes. Nisto mesmo reside seu mérito: com a história intelectual, “as distinções entre os grandes e os não-grandes filósofos mortos (...), entre literatura, política, religião e ciência social são de menor e menor importância” (p. 269). Suas reflexões põem em xeque o cânone tradicional, e criam “novos casos

³⁰ Como vimos, a doxografia é excluída desta lista por conta de sua baixa qualidade. Além desta, outra interpretação possível é especular que Rorty está a acrescentar um quinto gênero à historiografia filosófica. O autor, entretanto, não esclarece este ponto.

³¹ O que não significa que também não tenha sido um bom praticante de “*entzauberte Geistesgeschichte*” (p. 273). Como todo pensador original, Foucault resiste às classificações.

³² No último Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da USP, o maior de nosso país, Foucault foi de longe o pensador mais discutido (foi o único que teve duas mesas de debate).

paradigmáticos de filosofia”, que originam, por sua vez, novos cânones (idem). A história intelectual atualiza a lista dos ‘grandes filósofos’.

Ela funciona, assim, como um bom indício de vitalidade filosófica. A proliferação de histórias intelectuais é sinal de que a liberdade está sendo exercitada, e principalmente, de que a filosofia está progredindo, adequando às “necessidades presentes” de nossa cultura (idem). Inversamente, nesta interpretação, a perpetuação de um mesmo cânone seria um mau presságio pois indicaria uma falta de inovação e liberdade filosófica, o que consequentemente ocasionaria uma mumificação da filosofia e seu progresso. Na explicação deste primeiro benefício da história intelectual, Rorty ecoa as lúcidas palavras de Mill: não há progresso sem liberdade.

O segundo benefício da história intelectual não lhe é exclusivo. Trata-se daquele “ceticismo saudável” induzido tanto pelo *Geistesgeschichte* bem-comportado quanto pela reconstrução histórica. Ao mostrar que nenhum cânone é absoluto, que as questões filosóficas “são produtos históricos”, e que filósofos ‘alternativos’ existem, a história intelectual erige a transitoriedade como norma (p. 267). Ela, assim, desafia a utilidade da própria distinção entre Filosofia e história da filosofia: “se seguirmos Foucault, (...) não vamos querer misturar as coisas de modo a não mais conseguir distinguir a nata do leite, o conceitual e filosófico do empírico e histórico?” (p. 272). Rorty simpatiza com esta alternativa. Ressalta, todavia, que ao contrário de Foucault não acha que devemos jogar todos os cânones no lixo. Precisamos de cânones, assim como precisamos poder conversar com os mortos para saber se progredimos ou não.

Rorty observa que as diferenças entre os gêneros é mais *de jure* que *de facto*. Na verdade, nenhum texto filosófico firma-se exclusivamente em um gênero; antes, é de caráter frequentemente misto (cf. p. 267). Dito isto, finaliza seu artigo defendendo que a história intelectual, e a história da filosofia de um modo geral, tem sua razão de ser:

Quanto mais história intelectual tivermos, em especial a que não se preocupa com quais questões são filosóficas e quais pensadores contam como filósofos, tanto melhor serão nossas chances de ter uma lista adequadamente maior de candidatos para um cânone. Quanto mais variados os cânones que adotarmos (...) mais aptos estaremos a reconstruir, primeiro racional e depois historicamente, pensadores interessantes. À medida que esta competição crescer (...) a tendência em escrever doxografias será menos intensa, o que será para o bem de todos (p. 273).

Se conduzida num ambiente de livre competição, a historiografia filosófica é, enfim, capaz de nos presentear com o progresso. Verdade – no maiúsculo – e progresso são excludentes. Ambos repelem-se mutuamente. Ter coragem para admitir que não há Verdade é *conditio sine qua non* do progresso. Reconhecer que nada é infalível, e de sobra, que tudo está aberto à discussão e à dúvida é o que garante o progresso.³³

5. Conclusão.

Apesar de ter analisado os quatro gêneros da História da Filosofia com relativa imparcialidade, segundo a nossa interpretação, a História Intelectual, espécie de gênero híbrido, é a que Rorty mais estima. A bem da verdade, a opção do autor pela História Intelectual não é de todo explícita. Julgamos, entretanto, que se o autor tivesse de escolher um dentre os quatro gêneros estudados, preferiria a História Intelectual porquanto esta é a que acomoda maior liberdade à Filosofia. Seja como for, é certo que a abordagem dos

³³ Vide a *Introdução* de Rorty (p. 2). Neste aspecto, como em muitos outros, Rorty vai ao encontro de Mill (vide *On Liberty*, especialmente pp. 282-3, onde Mill explica que o progresso inigualável da Europa se devia à discussão livre).

diferentes gêneros praticados em Filosofia por Rorty visa, ao contrário de outros pensadores que refletiram sobre o assunto, à defesa da liberdade irrestrita em Filosofia.

Para o autor, lembremos, a liberdade total é a única maneira de sustentar a noção de progresso filosófico, possibilitando juízos comparativos entre os variados e cronologicamente distantes sistemas de pensamento. E mais importante ainda, uma liberdade genuína na história da filosofia é também condição para o próprio progresso, não apenas em Filosofia, mas no mundo como um todo. Dizer que uma Filosofia livre é melhor equivale, para Rorty, a afirmar que ela é a mais útil, no sentido em que responde melhor aos problemas do nosso tempo. Porém, de que modo poderia uma História da Filosofia livre nos ajudar a resolver os problemas atuais?

A fim de responder esta pergunta, indaguemos primeiro: qual é o maior problema que a sociedade vem enfrentando ao longo da última década? Decerto que uma pergunta desta magnitude é de difícil resposta. Não obstante, a nível global, parece consenso afirmar que o terrorismo, filho negligenciado da intolerância com o fanatismo, foi a grande praga deste período que a mídia internacional batizou de “década do 11 de setembro”, data que, nas palavras de Hobsbawm “foi certamente a mais abrangente experiência de catástrofe que se tem na história”.³⁴ Presenciamos, neste decênio, o “choque de civilizações”, o embate sangrento entre duas visões de mundo diferentes, cada qual se julgando absolutamente certa.³⁵ Zakaria o denominou de “década perdida”, na medida em que representou um grande retrocesso para o mundo, não só econômico como também humano, em especial aos diretamente envolvidos.³⁶

Segundo a nossa interpretação, Rorty está certo. Uma Filosofia livre parece-nos, com efeito, ser útil na resolução dos graves conflitos que assombraram os últimos anos. Uma liberdade total, que constantemente põe em xeque os diversos cânones e nos instiga a superá-los, evidencia a precariedade do pensamento. Além disso, ela nos conduz ao reconhecimento de que diversas visões de mundo, diferentes das nossas, existem. Por si só, isto já basta para desconcertar quem quer que pretenda absolutizar sua visão como ‘a’ verdadeira. Nesse sentido, a História da Filosofia livre possui o grande mérito de fornecer uma boa arma contra o fanatismo e a intolerância daqueles que se julgam na posse de uma “receita que prescreva a Boa Vida do Homem” (cf. epígrafe). Desnecessário explicar que, em um mundo tão interligado quanto o nosso, onde as relações ficam cada vez mais complexas, e as cidades e famílias, mais diversas, uma Filosofia capaz de fomentar um respeito genuíno pelo pluralismo – respeito este que não confunde a tolerância com o desprezo magnânimo – é de suma importância.

³⁴ GREENHALGH, Laura. “Trocando mitos por história – entrevista com Hobsbawm”. In: *O Estado de S. Paulo*, 11/09/2011, p. J4.

³⁵ HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the remaking of world order*. Nova Iorque: Basic Books, 2001.

³⁶ SIMON, Roberto. “Foi a década perdida” (entrevista com Fareed Zakaria). In: *O Estado de S. Paulo*, caderno especial “A marca do terror no início do século”. São Paulo: 04/09/2011, p. 5.

Referências

- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. de Honesko. Santa Catarina: Unochapecó, 2010.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2005.
- ARENDT, H. The gap between past and future. In: *Between Past and Future*. Nova Iorque: Viking, 1961, pp 3-16.
- _____. What is Freedom? In: *Between Past and Future*. Nova Iorque: Viking, 1961, pp 143-172.
- _____. Introduction to Benjamin's Illuminations. In: BENJAMIN, W. *Illuminations*. Nova Iorque: Schocken, 2007, pp 1-58.
- AYERS, M. *Locke*. Nova Iorque: Routledge, 1991.
- BENNET, J. *Locke, Berkeley, Hume: central themes*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- BEZERRA, B. "Linguagem, verdade e experiência – o neopragmatismo de Richard Rorty". In col. *Mente, Cérebro & Filosofia*, vol. 10. São Paulo: Duetto, 2008, pp 56-63.
- FAULKNER, W. *Requiem for a nun*. Nova Iorque: Random House, 1951.
- GAGNEBIN, J. "Seis teses sobre as 'teses'". In: SOCHA, E. *Escola de Frankfurt*. São Paulo: Bregantini, 2009, pp 27-28.
- GOPNIK, A. "The information – does the Internet change how we think" In: *New Yorker*, edição de aniversário 2011, pp 124-130.
- GREENHALGH, L. Trocando mitos por história – entrevista com Hobsbawn". In: *O Estado de S. Paulo*, 11/09/2011, p. J4.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. de Repa, L. e Nascimento, R. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUNTINGTON, S. *The Clash of Civilizations and the remaking of world order*. Nova Iorque: Basic Books, 2001.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. Metaphysics and the novel. In: *Sense and non-sense*. Illinois: Northwestern University Press, pp 26-40.
- MILL, J. S. *On liberty*. Col. Great Books of the Western World, vol. 43. Illinois: Enciclopédia Britânica, 1952.
- _____. Bentham (1838). In: *Essays on Ethics, Religion and Society - The Collected Works of J. S. Mill*, tomo X. Toronto: Univeristy of Toronto, 2006, pp 75-116.
- MOHALLEM, J. "O pragmatismo de Rorty". In col. *Mente, Cérebro & Filosofia*, vol. 10. São Paulo: Duetto, 2008, pp 48-55.
- RÉE, J. *Philosophy and its past*. Nova Jersey: Harvester, 1978, pp. 1-39.
- RORTY, R. Introduction. In: *Truth and progress*. Nova Iorque: Cambridge, 1998, pp 1-18.
- _____. Hilary Putnam and the relativist menace. In: *Truth and progress*. Nova Iorque: Cambridge, 1998, pp 43-62.
- _____. The historiography of philosophy: four genres. In: *Truth and progress*. Nova Iorque: Cambridge, 1998, pp 247-273.
- _____. The contingency of philosophical problems: Michael Ayers on Locke. In: *Truth and progress*. Nova Iorque: Cambridge, 1998, pp 274-290.
- _____. Derrida and the philosophical tradition. In: *Truth and progress*. Nova Iorque: Cambridge, 1998, pp 327-350.
- _____. Philosophy as a transitional genre. In: *Philosophy as Cultural Politics*. Nova Iorque: Cambridge, 2007, pp 89-104.
- SIMON, Roberto. "Foi a década perdida" (entrevista com Fareed Zakaria). In: *O Estado de S. Paulo*, caderno especial "A marca do terror no início do século". São Paulo: 04/09/2011, p. 5

- SKINNER, Q. The limits of historical explanations. Londres: The Royal Institute of Philosophy, 1966, pp 199-215.
- _____. “Meaning and understanding in the history of ideas”. *History and theory*, vol. 8. Connecticut: Blackwell, 1969, pp 3 – 53.
- _____. “The Paradoxes of Political Liberty”. In: *The Tanner Lectures on Human Values*. Massachusetts: Harvard, 1984, pp.227-250.
- _____. “A third concept of Liberty”. *Proceedings of the British Academy*, vol. 117. Londres: British Academy, 2002, pp. 237-68.
- SKORUPSKI, J. John Stuart Mill. In: Col. *The Arguments of the Philosophers*. Nova Iorque: Routledge, 1991
- WILLIAMS, B. *Truth and Truthfulness*. Nova Jersey: Princeton, 2002.

Texto recebido em: 14/08/2011

Aceito para publicação em: 26/09/2011