

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Filosofia – área de especialização em Filosofia Política
realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Nuno Venturinha

A quatro Professores:

Alejandro Erlich Oliva

Marcos Farias Ferreira

Nuno Venturinha

Santiago Kovadloff

EMISSÃO E OMISSÃO NO WITTGENSTEIN DE RORTY

DAVID ERLICH

RESUMO

O trabalho de Ludwig Wittgenstein é uma das mais constantes referências no percurso de Richard Rorty, cujos escritos, por sua vez, assumem um papel de relevo no âmbito do comentário wittgensteiniano. Apesar de abundarem os textos que contestam a leitura que Rorty faz de Wittgenstein, não há nenhum que, de forma global, vise analisar o modo como se desenrola tal leitura. Na parte I, faremos, pois, o retrato da leitura que Rorty faz de Wittgenstein, recorrendo aos três artigos que o norte-americano escreveu sobre o pensador austríaco: “Keeping Philosophy Pure: an Essay on Wittgenstein”, publicado em 1982, no livro *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*; “Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language”, publicado, em 1991, no segundo volume dos *Philosophical Papers* de Rorty; e “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, publicado em 2007, no quarto e último volume dos *Philosophical Papers*. Na parte II, procuraremos pôr em relevo três implicações democráticas do pensamento de Ludwig Wittgenstein, as quais, apesar de não mencionadas por Rorty, não só são compatíveis com o seu pragmatismo como, sobretudo, estabelecem uma conexão que Rorty não fez: aquela que liga o *Rorty leitor de Wittgenstein* ao *Rorty que reflete sobre os fundamentos da democracia*. A defesa da democracia e a leitura de Wittgenstein surgem separadas no pensamento de Rorty; a sugestão que permeia a parte II é que teria sido mais frutífero, para Rorty e de acordo com os seus próprios parâmetros, estabelecer uma conexão entre o trabalho de Wittgenstein e a reflexão acerca da democracia. Argumenta-se que a pertinência de tal conexão permite concluir que Rorty rejeitou precipitadamente os termos *terapia*, *metafísica* e *humanidade*, na medida em que os mesmos, desde que entendidos num determinado sentido, são úteis para pensar a democracia como exigindo uma certa terapia, como o sistema que privilegia uma pluralidade de metafísicas ou como o modo de convívio no qual a humanidade consiste num espaço relacional de intercâmbio linguístico.

PALAVRAS-CHAVE: Rorty, Wittgenstein, terapia, metafísica, humanidade

ABSTRACT

The work of Ludwig Wittgenstein is one of the main references of Richard Rorty, whose writings, in turn, have an important role to play within the Wittgenstein scholarship. Although there are plenty of texts that contradict Rorty's reading of Wittgenstein, none of them aims to analyse, in a perspicuous manner, the way where that reading takes place. So in part I we will make a portrait of Rorty's reading of Wittgenstein, based on the three articles in which the American philosopher addresses Wittgenstein's thought: "Keeping Philosophy Pure: an Essay on Wittgenstein", published in 1982, as part of *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*; "Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language", published in 1991 in the second volume of Rorty's *Philosophical Papers*; and "Wittgenstein and the Linguistic Turn", published in the fourth and last volume of the *Philosophical Papers*. In part II, our goal is to put forward three democratic implications of Ludwig Wittgenstein's thought. Despite not being mentioned by Rorty, those implications are not only compatible with his pragmatism, but also establish a connection that Rorty himself did not: one that links the *Rorty who reads Wittgenstein* to the *Rorty who reflects on the foundations of democracy*. The reading of Wittgenstein and the defense of democracy follow separate paths in Rorty's work – the suggestion being made in part II that it would have been more fruitful, for Rorty and according to his own criteria, to establish a connection between the interpretation of Wittgenstein's work and reflection about democracy. We will argue that the relevance of that connection allows us to conclude that Rorty rejected too hastily the terms *therapy*, *metaphysics* and *humanity*, as far as those terms, apprehended in a certain way, are useful do think of democracy as demanding a type of therapy, as the system that recognises the plurality of metaphysics or as a form of conviviality in which humanity is a relational space of linguistic exchange.

KEYWORDS: Rorty, Wittgenstein, therapy, metaphysics, humanity

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
PARTE I – Emissão: o Wittgenstein de Rorty	
Caminho a percorrer	2
1. Que pureza para a Filosofia?.....	4
2. Cinco eixos de um contraste	11
3. Um wittgensteiniano pragmático	15
Súmula.	29
PARTE II – Omissão: implicações democráticas do pensamento de Wittgenstein	
Caminho a percorrer	31
4. Uma terapia democrática	33
5. Democracia pós-metafísica?.....	44
6. A humanidade entre Rorty e Wittgenstein	52
Súmula	59
CONCLUSÃO	60
BIBLIOGRAFIA.....	61

INTRODUÇÃO

Pela abrangência e acutilância dos seus comentários, os escritos de Richard Rorty ganharam lugar de destaque no mundo filosófico contemporâneo. Um dos domínios em que as suas perspectivas são incontornáveis é aquele se refere à apreensão da obra do célebre filósofo Ludwig Wittgenstein, a qual se constitui, por sua vez, como leitura imprescindível para todo aquele que queira entrar no labirinto da Filosofia.

Apesar de abundarem os textos que contestam a leitura rortiana de Wittgenstein, o único que, para além da crítica, procura especificamente retratar o Wittgenstein de Rorty, é o artigo de Paul Horwich¹ com o sugestivo título de “Rorty’s Wittgenstein”, o qual, no entanto, aborda apenas um dos artigos a que nos dedicaremos na primeira parte desta dissertação. Nessa parte I, intitulada “Emissão: o Wittgenstein de Rorty”, o que nos move é, então, o objectivo de retratar a leitura que Rorty faz de Wittgenstein, recorrendo à totalidade dos artigos que o norte-americano escreveu sobre o austríaco. O termo *emissão* remete para o que um sujeito diz e é precisamente o que Rorty diz sobre Wittgenstein que se constitui, na parte I, como o nosso objecto de estudo.

O termo *omissão* remete, pelo contrário, para aquilo que, apesar de relevante para uma determinada situação em apreço, não é dito pelo sujeito. Ora, na parte II, intitulada “Omissão: implicações democráticas do pensamento de Wittgenstein”, procuraremos pôr em relevo três dessas implicações, que Rorty não menciona mas que, para além de serem compatíveis com o pragmatismo rortiano, estabelecem uma conexão que Rorty não fez: aquela que liga o *Rorty leitor de Wittgenstein* ao *Rorty que reflecte sobre os fundamentos da democracia*. A defesa da democracia e a leitura de Wittgenstein surgem separadas na obra de Rorty; a sugestão que permeia a parte II é que teria sido mais frutífero estabelecer uma conexão entre o trabalho de Wittgenstein e a reflexão acerca da democracia. É essa ligação que aí se esboça.

¹ Cf. Paul Horwich, “Rorty’s Wittgenstein”, em Arif Ahmed (ed.), *Wittgenstein’s Philosophical Investigations – A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, págs. 145-161.

PARTE I

Emissão: o Wittgenstein de Rorty

Caminho a percorrer

Tal como se assinalou na Introdução da presente dissertação, o objectivo desta parte I é retratar o *Wittgenstein de Rorty*. Como nota o filósofo argentino Tomás Abraham, autor de um volume introdutório ao pensamento de Richard Rorty, este “«conversou» com quase todo o mundo filosófico”¹. Wittgenstein é, pois, uma das referências rortianas nesse diálogo, estando presente ao longo de toda a obra do norte-americano. O autor de *A Filosofia e o Espelho da Natureza* não esconde a admiração que tem por Wittgenstein: elenca-o como um dos “mais importantes filósofos do nosso século”² e chega a apelidá-lo de “herói”³. Por outro lado, há que referir, também, que a leitura rortiana de Wittgenstein assume um papel de relevo no âmbito do comentário wittgensteiniano⁴.

Para prosseguirmos a tarefa a que nos propomos, analisaremos os três artigos em que Richard Rorty se debruça especificamente sobre Wittgenstein. São eles: “Keeping Philosophy Pure: an Essay on Wittgenstein”, publicado em 1982, no livro *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*⁵, mas cuja primeira publicação, numa revista académica, remonta a 1976; “Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language”, publicado, em 1991, no segundo volume dos *Philosophical Papers*⁶ de Rorty; e “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, publicado pela primeira

¹ Tomás Abraham, *Rorty – Una Introducción*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2010, pág. 12. (Original em espanhol. Tradução do autor da presente dissertação. Todas as fontes escritas em língua estrangeira são traduzidas para o português pelo autor da presente dissertação, mantendo-se, como referência, o título das obras/artigos no idioma original).

² Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. de Jorge Pires, D. Quixote, Lisboa, 2004, pág. 17. (Edição original: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979).

³ *Ibidem*, pág. 338.

⁴ Cf. Alice Crary, “Wittgenstein and Political Thought”, pág. 123, em Alice Crary e Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 2000, págs. 118-145.

⁵ Richard Rorty, “Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein” em Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, págs. 19-36.

⁶ Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, em Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others – Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, págs. 50-65.

vez em 2007, no quarto e último volume dos *Philosophical Papers*¹. Em cada um dos três capítulos da parte I que se debruçam, respectivamente, sobre os artigos recém-elencados, faremos menções complementares a outros escritos de Rorty bem como aos de outros autores, quando tal for pertinente para a plena compreensão das temáticas em apreço. O objectivo é, assim, que no final da parte I seja clara a leitura que Richard Rorty faz do pensamento de Ludwig Wittgenstein. Iniciaremos agora, pois, um caminho em que cada uma das três secções que se seguem equivale a um capítulo na própria história do Rorty leitor de Wittgenstein.

¹ Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn” em Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics – Philosophical Papers IV*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, págs. 160-175.

1. Que pureza para a Filosofia?

O artigo “Keeping Philosophy Pure: an Essay on Wittgenstein”, que analisaremos nesta secção, começa com a afirmação de que “desde que a filosofia se tornou uma disciplina profissionalizada”, os filósofos têm proclamado serem os descobridores de métodos “mais puros que os dos não filósofos”. Esta pureza prende-se, por exemplo, com a não pressuposicionalidade, ou com o rigor, ou com a transcendência, e frequentes vezes aqueles que não a procuraram não foram considerados “filósofos a sério”. É no quadro dessa procura filosófica pela pureza que Rorty encara o *Tractatus*: “Ludwig Wittgenstein começou por pensar que tornara a filosofia tão pura que os seus problemas só tinham de ser formulados para ser resolvidos ou dissolvidos, e por isso pensou que a filosofia chegara ao fim”. Nessa perspectiva, a missão da filosofia seria “mostrar a forma de todos os factos possíveis” através da “forma de todas as linguagens possíveis”; uma vez concluída essa tarefa, “as disputas filosóficas, e assim a própria filosofia, teriam terminado”¹. Na leitura rortiana, as *Investigações Filosóficas* contrastam com o *Tractatus* na medida em que, enquanto este tinha como meta traçar os limites do dizível, aquelas ambicionavam simplesmente interrogar o próprio propósito de dizer algo filosoficamente. Rorty lê as *Investigações* como um passo de afastamento em relação à “tentativa kantiana de «colocar a filosofia no caminho seguro da ciência»”². Há que destacar que em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, editado três anos depois da primeira publicação deste artigo, Rorty reitera esta leitura, ao dizer-nos que Wittgenstein “se libertou da concepção kantiana da filosofia como fundamento e dedicou o seu tempo a prevenir-nos contra as tentações a que ele próprio havia um dia succumbido”³ e, ainda, que Wittgenstein, nas *Investigações*, “ridicularizou”⁴ as pretensões de fundamentar filosoficamente o conhecimento, a consciência ou a linguagem.

¹ Richard Rorty, “Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein”, pág. 19.

² Cf. *ibidem*, pág. 20. A citação original de Kant pode encontrar-se no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

³ Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, pág. 17.

⁴ *Ibidem*, pág. 22.

Regressando ao artigo, feito o contraste entre o *Tractatus* e as *Investigações*, Rorty lança uma distinção entre a pureza de método/objecto procurada tradicionalmente pela filosofia e aquilo a que chama “pureza de coração”. Bem ao estilo rortiano – que como James Tartaglia afirma, pode, frequentes vezes, ser considerado tão “entusiasmante” quanto “impreciso e evasivo”¹, perspectiva de que Pablo de Greiff partilha² -, é uma distinção retoricamente impactante mas a cuja fundamentação Rorty não dedica tempo algum, e que se apresenta assim de modo algo inusitado. É numa breve comparação entre Kant e Wittgenstein que ela surge. Após dizer-nos, como vimos, que as *Investigações* devem ser lidas como algo divergente da pureza metodológica defendida por Kant, Rorty diz-nos que há uma outra forma de ler Kant que possibilita vê-lo, ao invés, como antecessor do caminho de Wittgenstein nas *Investigações*. Essa forma de ler Kant é aquela que, à luz do projecto kantiano de “negar o conhecimento para dar lugar a fé”³, se centra “sobre o Kant devoto em vez do Kant professor”, retirando daí a mensagem, tal como se pode retirar das *Investigações*, de que “a pureza de coração” deve substituir a necessidade de uma explicação neutral⁴. É pertinente aqui dizer que Rorty, na introdução ao volume em que é publicado este artigo, assume: “já não concordo com tudo o que disse nestes ensaios”⁵. Isto pode explicar o facto de Rorty nunca ter regressado a este paralelismo entre Wittgenstein e Kant, apostando, pelo contrário, numa posição declaradamente anti-kantiana de acordo com uma leitura que sublinha a procura de Kant por uma filosofia segura de si própria. Em relação à expressão “pureza de coração” é de referir que, apesar de ser uma expressão a que Rorty também nunca voltou, ela remete para o papel literário da filosofia, tema recorrente em Rorty e que ele já mencionara na Introdução à célebre colectânea por si organizada *The Linguistic Turn – Essays in Philosophical Method*, ao sugerir, como possível caminho, uma filosofia “próxima da poesia”⁶. Ao dizer-nos que Wittgenstein, nas *Investigações*, “pareceu sugerir ser

¹ James Tartaglia, *Rorty and The Mirror of Nature*, Routledge, Nova Iorque e Oxford, 2007, pág. 23.

² Pablo de Greiff, “Salvando a Wittgenstein de Rorty: un ensayo sobre los usos del acuerdo”, pág. 51, em *Ideas y Valores*, nº de Abril de 1990, Universidad Nacional de Colombia, págs. 51-64.

³ A citação original de Kant pode encontrar-se no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

⁴ Richard Rorty, “Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein”, pág. 20.

⁵ Richard Rorty, “Introduction: Pragmatism and Philosophy”, pág. ix, em Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*, págs. xii-xlvii.

⁶ Richard Rorty, “Introduction”, pág. 34, em Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn – Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. (1ª edição de 1967), págs. 1-40.

possível”¹ entender a filosofia como expressão dessa “privada pureza de coração”, Rorty parece aproximar, assim, o célebre filósofo austríaco de uma concepção artística da filosofia.

Salientando depois, neste artigo escrito cerca de vinte anos depois da publicação das *Investigações*, o impacto de tal obra, Rorty sumaria as correntes pós-wittgensteinianas para chegar àquilo que diz ser a principal questão, que é a que aqui nos interessa: “há alguma maneira de desfazer o dilema de que Wittgenstein ou propôs mais uma teoria dúbia ou não «fez filosofia» de todo?”, a qual se enquadra, segundo Rorty, na questão mais geral de se “faz sentido falar de uma nova perspectiva filosófica como pondo fim à própria filosofia?”² É neste âmbito que, ocupando a parte central do seu artigo, Rorty faz uma análise da obra de David Pears que leva o nome do próprio Wittgenstein, análise da qual o que nos importa, agora, é retirar as oito teses defendidas por Rorty, enumerando-as clara e progressivamente.

1) Wittgenstein apresenta, nas *Investigações*, diversos paradoxos e visões metafilosóficas incompatíveis³; 2) Declinar esses paradoxos é melhor do que ficar preso a eles⁴; 3) A maneira certa de ler as *Investigações* é fazendo-o fora do enquadramento conceptual assente num “conjunto de distinções” – “«factos linguísticos» vs. outros factos, convenção vs. natureza, necessidade condicional vs. necessidade incondicional, filosofia vs. ciência, sentido vs. sem sentido, «conhecimento factual» vs outros domínios do discurso”⁵ – que, para além de confusas⁶, são “restos” do *Tratatus*; 4) o abandono de tais distinções obriga a considerar que a filosofia não tem uma área de actuação específica, um objecto determinado, pois a demarcação de tal área exige o estabelecimento de tais distinções⁷; 5) a mensagem a retirar das *Investigações* é que não há nenhum suporte externo para as práticas linguísticas, assentando as mesmas nos próprios significados

¹ Richard Rorty, “Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein”, pág. 20.

² *Ibidem*, pág. 22.

³ Cf. *ibidem*, pág. 23.

⁴ Cf. *ibidem*, pág. 23.

⁵ *Ibidem*, pág. 22.

⁶ É de destacar que, como assinala Alice Cray no artigo já referido, Rorty transitou depois, no seu percurso intelectual, para um argumentário diferente contra tais distinções, que não foram mais apelidades de confusas mas sim de inúteis, o que está de acordo com a assunção plena do pragmatismo, que ainda não se regista neste artigo. Cf. Alice Cray, “Wittgenstein and Political Thought”, pág. 127.

⁷ Cf. *ibidem*, pág. 22.

que geram e na sua estabilização através dos acordos alcançados pelos que participam numa comunidade linguística, o que deve ser entendido de uma forma naturalista que simplesmente constata que é assim que a vida humana se dá¹; 6) como consequência de 5), abre-se a possibilidade pragmática de que a avaliação da mudança de vocabulário se faça não através da comparação entre este e o que ele visa representar, mas sim através da apreciação das possíveis vantagens utilitárias de adoptar um novo vocabulário, o que é, implicitamente, proposto por Rorty como sinónimo de maior liberdade²; 7) Aceitando 4) e 5), a pergunta sobre se a visão filosófica de Wittgenstein está correcta dissolve-se, pois não há algo que distinga claramente uma visão filosófica de uma não-filosófica e assim a própria procura por um critério de correcção que seja neutral é abandonada; 8) Afirmar que o papel defendido por Wittgenstein para a Filosofia é o de “coleccionar factos sobre linguagem”³ é, fruto de 5), ignorar que os factos são eles próprios linguagem e apontar em vão para a filosofia enquanto ciência linguística empírica pretensamente objectiva.

Todas estas teses apontam, portanto, para uma filosofia que habita “na esfera do mutável, do prático, do imprevisível”⁴ e que se aproxima da arte já que os artistas não têm uma área de actuação definida, contando somente com as suas capacidades e o seu génio. Os pontos de vista aqui abordados assentam, pois, numa leitura de Wittgenstein não como “o teórico antropocêntrico que disse que a necessidade provém do homem”, mas sim como “o sátiro que sugeriu dispensarmos o conceito de necessidade”⁵. Esta leitura diminui “os dilemas sobre que tipo de disciplina é a filosofia”, mas com “o custo de ser dúbia quanto à sua própria existência”.

A recta final do artigo de Rorty inicia-se com duas perguntas que, segundo o autor, se impõem perante a leitura de Wittgenstein recém-explicitada. São elas: “pode Wittgenstein realmente ser interpretado como alguém que fala contra a «necessidade» em vez de sobre ela?”; e “será uma boa ideia deixar de usar essa noção?”. À primeira pergunta, Rorty responde que “sim, metade do tempo”:

¹ Cf. *ibidem*, págs. 22-23.

² Cf. *ibidem*, pág. 27.

³ *Ibidem*, pág. 26.

⁴ *Ibidem*, pág. 26.

⁵ *Ibidem*, pág. 27. Como assinala Nuno Venturinha, esta posição aproxima-se da do último Baker, corrente a que Glock chamou a posição de “nenhuma posição”. Cf. Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática – Wittgenstein e o Método da Filosofia*, INCM, Lisboa, 2010, pág. 346.

“Wittgenstein pode ser interpretado de ambas as formas” – o que é uma salutar admissão do cariz inevitavelmente problemático de qualquer interpretação de Wittgenstein, incluindo a do próprio Rorty. Quanto à segunda pergunta, Rorty afirma que “a resposta é simplesmente «sim»”, esclarecendo que, “no fundo, a discussão sobre se a noção de «necessidade» tem alguma utilidade é uma discussão entre o tipo de holismo (...) característico das *Investigações* e o tipo de atomismo característico do *Tractatus*”¹. A exposição de Rorty acerca do holismo feita noutros artigos é mais clara que aquela feita no artigo que aqui analisamos, pelo que nos confinaremos a esses três outros artigos. Diz-nos Rorty, em “Pragmatism Without Method”, que “os holistas duvidam da sugestão [atomista] de que podemos isolar pequenos *building-blocks* chamados «significados», ou «sensações», ou «prazeres e dores», e construir algo interessante a partir deles”², defendendo um “lado holista do pragmatismo” que “procura ver os seres humanos como fazendo o mesmo tipo de *problem-solving* ao longo de todo o espectro das suas actividades”³. Em “Daniel Dennett on Intrinsicity”, Rorty afirma que o holismo não vê distinção entre a descrição de um facto e o próprio facto⁴, considerando, ainda, em “A World Without Substances or Essences”, que, tal como ocorre com a definição de um número, nada é descrito eficazmente sem ser em termos relacionais, não intrínsecos relativamente a uma suposta essência da coisa descrita⁵.

Voltando ao artigo sobre o qual nos debruçávamos, o que Rorty fará até ao final do mesmo é procurar responder à questão anteriormente enunciada sobre a pertinência e possibilidade de a filosofia ter um fim. Aí, Rorty começa por distinguir três significados do termo filosofia:

(1) discussão (de acordo com uma frase de Wilfrid Sellars) de “como as coisas, no mais lato sentido do termo, se conectam, no mais lato

¹ *Ibidem*, pág. 28.

² Richard Rorty, “Pragmatism Without Method”, pág. 64, em *Philosophical Papers I – Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, págs. 63-78.

³ *Ibidem*, pág. 71.

⁴ Cf. Richard Rorty, “Daniel Dennett on Intrinsicity”, pág. 100, em *Philosophical Papers III – Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, págs. 98-121.

⁵ Cf. Richard Rorty, “A World Without Substances or Essences”, págs. 52-53, em *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londres, 1999, págs. 47-72.

sentido do termo”; (2) uma colecção dos principais tópicos discutidos pela maioria dos «grandes filósofos» (...); (3) um objecto académico - isto é, qualquer que seja o conjunto de assuntos abordados pelas pessoas que ensinam nos nossos departamentos de filosofia preferido.”

Rorty argumenta que no primeiro e terceiro sentidos do termo filosofia – “a filosofia como visão sinóptica”, em que o filósofo se torna “quase sinónimo de intelectual”, e a filosofia como disciplina académica – a perda de pureza não é um perigo. No primeiro sentido, tal perigo não existe, porque a pureza nem sequer é algo procurado já que a filosofia assim entendida não tem sequer um objecto específico. No terceiro sentido, “os temas discutidos (...) têm aquele tipo rotineiro de pureza que qualquer objecto académico tem, (...) um tipo de pureza que qualquer tópico desenvolve após várias pessoas terem continuamente trabalhado sobre ele”; uma pureza que “não é distintivamente «filosófica»”, já que se dá em qualquer outro tipo de estudo académico organizado. Assim, é no segundo dos sentidos acima enumerados que reside a concepção de uma pureza da filosofia, pureza implícita no enunciar da possibilidade do fim da filosofia. Nesse sentido – o da “filosofia-sucessora-da-teologia”, entendida como uma actividade na qual um “objecto puro é abordado adequadamente por métodos puros”¹ –, o fim da filosofia não só é possível como desejável, pois tal trata-se de nos libertar – e aqui Rorty cita a célebre expressão de Wittgenstein – “da imagem” à qual “estávamos presos”². É precisamente neste âmbito que as *Investigações Filosóficas* são fulcrais para Rorty. Diz-nos ele que “Wittgenstein, no seu melhor, evita resolutamente o criticismo construtivo e fica-se pela pura sátira”³. O que é satirizado é a tentativa de alcançar uma explicação sobre o mundo: “ele [Wittgenstein] não diz: a tradição deu-nos uma imagem do mundo com falhas, mas eis uma com as falhas corrigidas. Em vez disso, ele simplesmente troça da própria ideia de que há algo a ser explicado”. Wittgenstein possibilita-nos, em suma, a libertação da filosofia entendida como fundamento, em prol da filosofia entendida como criação; é isso que é sugerido na frase com que Rorty termina o seu artigo, em que nos diz que nas *Investigações* “mudamos do tipo de pureza que caracteriza um

¹ *Ibidem*, pág. 34.

² *Ibidem*, pág. 32. Citação original de Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*, secção 115.

³ *Ibidem*, pág. 34.

Fach para o tipo que sentimos quando já não somos oprimidos por uma necessidade de responder a perguntas sem resposta possível”¹.

¹ *Ibidem*, pág. 36.

2. Cinco eixos de um contraste

No artigo “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, Rorty reitera a sua leitura bipartida de Wittgenstein, contrastando novamente o *Tractatus* com as *Investigações Filosóficas*. Na análise deste escrito, vamos sumariar cinco diferenças que Rorty traça entre o primeiro e o segundo Wittgenstein, centradas nas duas célebres obras acima referidas. Vamos, naturalmente, excluir da nossa exposição a comparação feita entre o trajecto de Wittgenstein e o de Heidegger, pelo facto de a mesma se encontrar fora do âmbito da presente investigação.

1- *Linguagem como estrutura vs. linguagem como prática social*. Segundo Rorty, enquanto o primeiro Wittgenstein acreditava na existência da linguagem enquanto estrutura definida passível de ser, numa primeira instância, dominada, para depois ser aplicada a casos, o segundo Wittgenstein tinha como objectivo libertar-nos da ideia de tal estrutura¹, tendo-se “reconciliado” com a noção de que a linguagem é “apenas um conjunto de práticas sociais indefinidamente expansíveis”².

2- *Palavras como imagens vs. palavras como ferramentas*: “O jovem Wittgenstein – não pragmático, místico – queria que as frases fossem imagens em vez de meras ferramentas. (...) Mas o Wittgenstein mais velho, e mais pragmático, contentou-se com encará-las como ferramentas”³.

3- *O papel da Filosofia*. O primeiro Wittgenstein defendia que “todos os problemas filosóficos podem, em princípio, ser finalmente resolvidos mediante a exibição de tal estrutura [lógico-linguística]”⁴; o segundo renegou o *Tractatus*, precisamente, por constituir “apenas mais uma tentativa de preservar a autonomia e auto-suficiência do filósofo, mediante um auto-retrato em que o mesmo é localizado, de alguma forma, acima ou para lá do mundo”⁵. Diz-nos Rorty que “nas *Investigações* a filosofia não estuda um objecto chamado «linguagem», nem tão pouco oferece uma

¹ Cf. Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, pág. 50.

² *Ibidem*, pág. 57.

³ *Ibidem*, pág. 52.

⁴ *Ibidem*, pág. 50.

⁵ *Ibidem*, pág. 51.

teoria de como o significado é possível – oferece apenas aquilo a que Wittgenstein chama «memórias para um determinado fim»¹.

A interpretação que Rorty faz da citação de Wittgenstein não fica clara neste artigo do autor norte-americano nem, tão pouco, qual a função da filosofia proposta como alternativa à filosofia como fundamento. Um esclarecimento é proporcionado por aquilo que, em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Rorty diz sobre os dois papéis que o filósofo pode desempenhar:

“O primeiro é do diletante informado, o polipragmático, o intermediário socrático entre vários discursos. No seu salão, por assim dizer, os pensadores herméticos são desencantados das suas práticas auto-enclausuradas. Os desacordos entre as disciplinas e os discursos são harmonizados ou transcendidos no decurso da conversação. O segundo papel é o do fiscal-cultural que conhece o terreno comum de toda a gente – o rei-filósofo platónico que sabe o que é que toda a gente está a fazer, quer *eles* o saibam ou não, porque ele sabe acerca do contexto último (as Formas, a Mente, a Linguagem) dentro do qual eles o estão a fazer.”²

O primeiro papel referido é o da “edificação”, entendida como “um projecto de encontrar novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas maneiras de falar”:

“A tentativa de edificar (...) pode consistir na actividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na actividade «poética» de projectar esses novos objectivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso

¹ Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, pág. 62. Citação de Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, secção 127.

² Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, pág. 283.

da hermenêutica: a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas invenções”.¹

O papel do hermeneuta é o do filósofo edificante, preocupado não com a verdade ou a essência imutável mas com o fluir da conversação e a criação de eixos de comunicação entre vocabulários diferentes. O “Wittgenstein de Rorty” é apresentado, na obra em apreço, como um dos maiores “pensadores edificantes” do “nosso tempo”².

No artigo “Analytic and Conversational Philosophy”, publicado no último volume dos *papers* de Rorty, o autor regressa a esta distinção sob outros termos, contrastando a filosofia analítica com uma filosofia conversacional, a qual conecta com as *Investigações Filosóficas*. Esta filosofia assenta numa auto-imagem segundo a qual a actividade filosófica não tem como objectivo “descobrir como qualquer coisa é «mesmo»”, visando ao invés a facilitação da comunicação, a investigação acerca dos significados das palavras e a procura pela sua alteração³ e o “alargamento do nosso repertório de auto-descrições individuais e culturais”, com o objectivo de “nos ajudar a crescer”, isto é, “tornar-nos mais felizes, mais livres e mais flexíveis”⁴.

4- *Wittgenstein e a viragem linguística*. Para compreender a perspectiva de Rorty nesta matéria, há que salientar, antes de mais, o que o autor entende por viragem linguística: “uma tentativa algo desesperada de manter a filosofia enquanto *armchair discipline*”, assente na ideia de “demarcar um espaço para o conhecimento *a priori*”, no qual a noção de *significado* substitui o lugar anteriormente ocupado pela *mente* e pela *experiência*, enquanto objecto não empírico garante da “pureza e autonomia da filosofia”⁵. De acordo com Rorty, o primeiro Wittgenstein é um dos impulsionadores da viragem linguística, enquanto que o segundo se destaca pela percepção da impossibilidade de tal viragem, ponto de vista rortiano que se conecta intimamente com o que foi exposto no ponto 1 da presente enumeração.

¹ *Ibidem*, pág. 319.

² *Ibidem*, pág. 326.

³ Cf. Richard Rorty, “Analytic and Conversational Philosophy”, pág. 124, em Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics – Philosophical Papers IV*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, págs. 120-130.

⁴ *Ibidem*, pág. 124.

⁵ Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, pág. 50.

5- *Místico vs não místico*. Enquanto o primeiro Wittgenstein “definira o místico como «sentir o mundo como um todo limitado»¹”, o segundo abandonou a necessidade de ser místico, de se contrapor ao mundo como limite indizível do mundo”².

Como assinala Nuno Venturinha, o místico é, “para Rorty, uma vontade de abarcamento do real, enquanto estruturação fixa”³. Segundo Rorty, a distinção tractariana entre dizer e mostrar foi dando lugar, no pensamento wittgensteiniano, à “distinção entre as asserções e práticas sociais que dão significado às asserções”⁴, passagem essa que implica, pois, o abandono da noção de místico, pois a própria realidade deixa de ser algo a cuja apreensão a linguagem almeja. Deixando de parte a questão de se realmente o trajecto de Wittgenstein ocorreu como Rorty sugere, resta, ainda assim, um problema que Rorty não resolve. É que o místico, entendido, de acordo com o dicionário, como aquilo “em que há mistério ou razão incompreensível”, coaduna-se com a alteração que Rorty detecta em Wittgenstein. Isto é, o abandono da contraposição entre o dizível e o indizível não se constitui, ao contrário do que Rorty sugere, como indissociável do abandono da noção de místico. O que efectivamente faz é reconduzir o termo ao seu significado menos «filosófico» de sinonímia com mistério. Mesmo que se aceite a visão de Rorty acerca do trajecto de Wittgenstein, não se pode dizer, por inerência, que o filósofo austríaco abandonou a noção de místico – o que realmente abandonou foi a particular noção de místico presente no *Tractatus*.

¹ Citação original de Wittgenstein em *Tratado Lógico-Filosófico*, secção 6.45.

² Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, pág. 50.

³ Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática – Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pág. 305.

⁴ Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, pág. 62.

3. Um wittgensteiniano pragmático

O artigo “Wittgenstein and the Linguistic Turn” é da maior importância para perceber a leitura rortiana de Wittgenstein, pois nele o autor produz afirmações que vêm contribuir para um repensar do anteriormente defendido. O artigo que seguidamente abordaremos não é só o último dos três artigos em que Rorty se debruça directamente sobre o pensamento de Wittgenstein; é também um dos últimos escritos do próprio autor, publicado pela primeira vez no último volume dos *Philosophical Papers*, lançado no mesmo ano em que Rorty veio a falecer. Esta localização cronológica do artigo torna-o, assim, numa peça fundamental do *puzzle* que estamos a montar. O retrato rortiano de Wittgenstein estaria incompleto sem a abordagem deste artigo, que simultaneamente reafirma e reenquadra os pontos de vista avançados nos artigos anteriormente abordados nesta dissertação.

O tronco do artigo baseia-se nas convergências e divergências que Rorty traça entre aqueles que chama “wittgensteinianos pragmáticos”, em que se inclui, e aqueles a que chama “terapeutas wittgensteinianos”¹. Neste âmbito, Rorty descreve a perspectiva de James Conant, um dos proeminentes “terapeutas”, acerca de Wittgenstein e do projecto filosófico que se retira da leitura que lhe seja mais fiel. Tal projecto filosófico é o da “elucidação”, no entendimento específico que dela fazem os referidos “terapeutas”. Surgem, aqui, dois dados novos da maior importância: 1) Rorty concorda com o facto da leitura dos também conhecidos por “novos wittgensteinianos” ser a mais fiel ao pensamento de Wittgenstein e assume frontalmente a propositada parcialidade da aceção pragmática da obra de Wittgenstein; 2) Rorty não afasta o projecto de elucidação *per se*, dizendo, ao invés, que o mesmo é um projecto privado e que a ele, Rorty, o que lhe interessa é a projecção político-social da filosofia. Estes dois dados estão bem patentes nas seguintes citações:

¹ Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, pág. 161.

“Os wittgensteinianos pragmáticos não querem reconstruir o modo de pensar de Wittgenstein, mas sim reafirmar os seus melhores argumentos de modo mais eficaz”¹.

“Embora esteja inclinado a aceitar que esta é uma leitura [referindo-se à perspectiva de James Conant expressa no artigo “Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein”] fidedigna das intenções de Wittgenstein, (...) não tenho nenhum interesse em encetar o projecto que Conant descreve. A minha reacção ao empreendimento de Wittgenstein que visa explodir as ilusões de sentido desde o interior é a mesma que tenho em relação à tentativa de Kierkegaard de escapar do estético rumo ao ético e do ético rumo à consciência do pecado: *c’est magnifique, mais ce n’est pas la guerre*. Nós, os admiradores de Dewey em que me incluo, pensamos que o objectivo de ler livros de filosofia não é a auto-transformação mas, ao invés, a mudança cultural. Não se trata de encontrar uma forma de alterar o nosso estado interior, mas sim de encontrarmos melhores formas de ultrapassar o passado visando criar um futuro melhor”².

Ora, o que faremos de seguida é, então, averiguar, a partir do referido texto de Conant, em que consiste a concepção wittgensteiniana de elucidação, de maneira a perceber o motivo pelo qual Rorty a rejeita enquanto projecto *privado*. Seguidamente, veremos o que tem Rorty a dizer sobre a apreensão pragmática do trabalho de Wittgenstein, enquanto projecto *público*.

Alice Crary, co-organizadora do célebre volume em que o artigo de Conant é publicado, assina um parágrafo introdutório ao mesmo, que nos fornece uma boa síntese iniciática do texto. Diz-nos ela que o seu argumento consiste em que o conceito de sem-sentido presente no trecho final do *Tractatus* é diferente do apreendido em duas interpretações generalizadas: as positivistas e as da inefabilidade. Ambas as interpretações lêem Wittgenstein como fornecendo um método para distinguir discurso com sentido de discurso sem sentido. As interpretações positivistas partem daí para concluir que a intenção de Wittgenstein era desclassificar as perspectivas metafísicas como inerentemente sem sentido, enquanto as interpretações da inefabilidade partem

¹ *Ibidem*, pág. 165.

² Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, pág. 169.

de tal distinção para concluir que a intenção de Wittgenstein era pôr em relevo a inevitabilidade do fenómeno das perspectivas metafísicas permanecerem acessíveis ao pensamento apesar de não poderem ser colocadas em palavras de forma satisfatória sob o ponto de vista do significado. Ora, o que Conant sugere é que tais interpretações não são fiéis às intenções de Wittgenstein, as quais o autor se propõe então a reconstruir, estudando o trajecto do célebre filósofo austríaco, mormente no que diz respeito à sua apreensão da herança de Frege. Na medida em que o objecto principal desta dissertação não consiste nos novos wittgensteinianos, vamos focar-nos directamente na definição de elucidação apresentada, sem aprofundarmos o caminho interpretativo percorrido por Conant.

De acordo com o autor, o “argumento central” do seu artigo é o de que Wittgenstein viu no trabalho de Frege uma tensão entre “duas concepções de sem-sentido”, as quais Conant denomina por “concepção substancial” e “concepção austera”. Enquanto que a primeira concepção distingue o “mero sem-sentido” – “simplesmente ininteligível” – “do sem-sentido substancial” – aquele que reveste uma expressão “composta por elementos inteligíveis combinados de uma forma não legítima” –, a segunda concepção “defende que o mero sem-sentido é, sob o ponto de vista lógico, o único tipo de sem-sentido que há” (aquele em que uma expressão é “composta por signos em que nenhum símbolo pode ser percebido”¹). Ora, aliadas a estas duas concepções do sem-sentido, há duas concepções do objectivo da elucidação: de acordo com a concepção substancial, é “«mostrar» algo que não pode ser dito”; de acordo com a concepção austera, é “mostrar que estamos inclinados para uma ilusão de significar algo quando não significamos nada”². É após argumentar que – ao contrário do que outras interpretações avançaram – a concepção do sem sentido presente no *Tractatus* é austera e não substancial, que Conant, na recta final do artigo, debruça-se novamente sobre o tipo de elucidação que daí emana. Diz-nos que “o objectivo da elucidação tractariana é revelar (...) que o que aparenta ser um sem sentido substancial é um mero sem-sentido” e ainda que “a premissa subjacente ao procedimento do *Tractatus* (...) é que as mais profundas confusões da alma se

¹ James Conant, “Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein”, pág.191, em Alice Crary e Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, págs. 174-217.

² *Ibidem*, págs. 176, 177.

mostram (...) nas confusões acerca daquilo que queremos significar (...) através das nossas palavras”¹. O *Tractatus* convida o leitor a um processo terapêutico – uma “experiência”², uma “actividade”³ - mediante o qual o mesmo se apercebe de que está *naturalmente* inclinado para “ilusões de pensamento” que tomam por pensamento aquilo que não o é: a elucidação traz claridade ao indivíduo acerca da ilusão constitutiva do humano, permitindo-lhe compreender que qualquer expressão acerca da relação da linguagem com o que está para lá dela está condenada ao mero sem-sentido. O que parece estar aqui patente é que enquanto as concepções substanciais do sem-sentido apontam para uma elucidação *lógica* que, descobrindo as regras da linguagem, detecta que não tem sentido, a concepção austera do sem-sentido aponta para uma elucidação *antropológica* no qual o humano que fala se apercebe da ausência de significado das suas próprias palavras.

Como vimos, Rorty, no artigo a que agora voltamos, dispensa a elucidação proposta pelos novos wittgensteinianos, alegando a sua falta de utilidade social. Propõe, em alternativa, não uma *interpretação* de Wittgenstein – já que o termo interpretação pressupõe uma procura da fidelidade ao original que não é o que motiva Rorty – mas aquilo a que podemos chamar uma *acepção* pragmática do trabalho do mesmo. Vamos ilustrá-la nas quatro secções seguintes, a última das quais nos abrirá um novo campo de análise.

1- *Teoria*. O que Wittgenstein diz nas secções finais do *Tractatus* e nas secções 89-133 das *Investigações*, designadamente acerca da origem dos problemas filosóficos e da necessidade de abdicar do teorizar filosófico, é dispensável. Pelo contrário, Rorty afirma que a importância de Wittgenstein é ter “substituído uma má teoria sobre a relação entre linguagem e não linguagem, como a oferecida pelo *Tractatus*, por uma teoria melhor, aquela que é oferecida nas *Investigações*”.⁴

2- *Filosofia e sem sentido*. Rorty afirma que “a «Filosofia», nas secções metafisológicas das *Investigações*, significa algo como «a discussão dos problemas criados pelo mau uso da linguagem»”. Porém, Rorty defende que noções como “uso

¹ *Ibidem*, pág. 196.

² *Ibidem*, pág. 197.

³ *Ibidem*, pág. 198.

⁴ Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, págs. 161, 162.

quotidiano da linguagem”, “mau uso da linguagem” ou “sem-sentido”, a seu ver centrais, nas *Investigações*, para a definição daquilo que possa ser a Filosofia, resultam numa “explicação do obscuro pelo mais obscuro”¹. Para Rorty, a perspectiva de Wittgenstein acerca da própria Filosofia, veiculada nas *Investigações*, é separável do tratamento que Wittgenstein faz de problemas filosóficos específicos². “As máximas de Wittgenstein sugerem aos leitores pragmáticos que qualquer elocução é passível de receber significado ao ser usada durante tempo suficiente de formas mais ou menos previsíveis”³: é esta a posição que Rorty prefere, preterindo o sem-sentido como elemento útil para a prática filosófica, já que o sem-sentido se torna apenas aquilo que ainda não ganhou lugar significacional no interior de um jogo de linguagem. Esta perspectiva é enunciada, quase nos mesmos termos, no já citado artigo “Analytic and Conversational Philosophy”, no qual Rorty afirma a sua “suspeita” face “ao uso pouco prudente [de Wittgenstein] da expressão sem-sentido” e a sua simpatia face à “sua [de Wittgenstein] sugestão alternativa de que tudo tem sentido se lhe dermos sentido”⁴.

3- *Anti-representacionalismo*. As *Investigações Filosóficas* são um importante contributo para uma visão anti-representacionalista da linguagem, que a encare como prática social, ao sugerir que abduquemos de tentar localizar os pontos de contacto entre a linguagem e a não-linguagem.⁵ Este aliar de Wittgenstein a uma visão anti-representacionalista vai na senda do que, bastantes anos, Rorty dissera no trecho inicial de *Contingência, Ironia e Solidariedade*: “ser totalmente wittgensteiniano na nossa abordagem da linguagem” implica “abandonar a ideia das linguagens como representações”⁶. Este anti-representacionalismo assenta numa apreensão do conceito wittgensteiniano de jogo de linguagem de tal forma que a realidade é excluída em prol do par linguagem-actividade que integra o referido jogo – como diz

¹ *Ibidem*, pág. 167.

² Cf. *ibidem*, págs. 162, 163.

³ *Ibidem*, pág. 172.

⁴ Richard Rorty, “Analytic and Conversational Philosophy”, pág. 127.

⁵ Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, pág. 162.

⁶ Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Editorial Presença, Lisboa, 1992, pág. 44. (Tradução de Nuno Fonseca. Edição original: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989).

Rorty num dos seus artigos, Wittgenstein insistiu em que não nos tentássemos “colocar entre a linguagem e o seu objecto”¹.

4- *O principal contributo*. Numa passagem, Rorty diz-nos que “o contributo de Wittgenstein para a Filosofia consiste principalmente na crítica da definição ostensiva, no argumento da linguagem privada e no argumento do seguimento de regras.”² Noutra, complementa tal afirmação, conectando o trabalho de Wittgenstein a outras referências rortianas no campo filosófico contemporâneo: “o seu [de Wittgenstein] contributo mais importante foi ter formulado argumentos que antecipam, complementam e reforçam a crítica da distinção linguagem-facto de Quine e Davidson e a crítica da ideia de *knowledge by acquaintance* de Sellars e Brandom”³.

Ora, este último ponto abre-nos um campo de análise, sobre o qual nos debruçaremos, na recta final da nossa tarefa inicial de traçar o retrato do Wittgenstein de Rorty. Brevemente, definiremos os argumentos wittgensteinianos que Rorty aponta. Depois, faremos o mesmo com as perspectivas dos autores contemporâneos posteriores. Finalmente, tentaremos perceber como o conceito de jogo de linguagem é o eixo que conecta estas perspectivas.

Começemos pela *crítica da definição ostensiva*. Anthony Kenny, no seu conhecido volume introdutório a Wittgenstein, explica-nos que as definições ostensivas, de acordo com o célebre filósofo austríaco, são aquelas que se caracterizam por associar a palavra ao objecto que representa, o que implica que a familiarização do sujeito com o objecto representado pela palavra resulta na apreensão, por essa via, do significado desta.⁴ Ora, segundo Kenny, a crítica wittgensteiniana a esta perspectiva, veiculada de forma mais incisiva nas *Investigações*, sublinha que se está a confundir o “portador de um nome” com o “significado do nome”⁵, quando se defende que o significado de uma palavra é o objecto que ela representa. O que está aqui em causa não é a viabilidade da definição ostensiva, mas sim a sua suficiência para aferir o significado de uma palavra. Embora

¹ Richard Rorty, “Daniel Dennett on Intrinsicity”, pág. 101.

² Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, pág. 164.

³ *Ibidem*, pág. 165.

⁴ Cf. Anthony Kenny, *Wittgenstein – Revised Edition*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pág. 124.

⁵ *Ibidem*, pág. 125.

mostrar o portador de um nome possa ajudar ao esclarecimento do significado do nome – a definição ostensiva –, tal não é suficiente, pois não providencia informação sobre o uso de tal nome na linguagem, que é o que precisamos, pois, de esclarecer, para apreender o seu significado¹. Para além disso, há palavras que desempenham um papel importante na linguagem e que não são *nomes*, não *representam* nenhum objecto, e que assim são ineficazmente ignorados pela perspectiva ostensiva². Conclui Kenny que o ensinamento de Wittgenstein é que “para compreender o significado das palavras, não devíamos procurar um objecto por elas representado mas sim estudar a diversidade das suas funções”.³

Relativamente ao *argumento da linguagem privada*, não incorreremos, para esclarecer a apreensão que Rorty faz de tal elemento do pensamento wittgensteiniano, na exposição do mesmo nas *Investigações Filosóficas*, pois tal levantaria a necessidade de uma exposição mais longa do que aquela que o âmbito desta dissertação recomenda. Para tal esclarecimento, bastará vermos a forma como Rorty define o argumento em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, demonstrando aquilo que lhe interessa destacar na crítica de Wittgenstein à linguagem privada:

(...) a tese wittgensteiniana de que não há linguagens privadas – o argumento de Wittgenstein segundo o qual não se pode dar significado a uma palavra ou a um poema confrontando-o com um significado não linguístico, com algo diferente de um punhado de palavras já usadas (...).⁴

Finalmente, no que toca ao que Rorty chama *argumento do seguimento de regras*, tal aponta para o que Kenny nos diz sobre a arbitrariedade que, de acordo com a sua leitura de Wittgenstein, é o que caracteriza as regras da linguagem, entendidas num sentido geral:

“As linguagens podem ser inventadas como instrumentos para propósitos particulares (...). Mas a linguagem como um todo não é

¹ Anthony Kenny, *Wittgenstein – Revised Edition*, pág. 125.

² Cf. *ibidem*, pág. 123.

³ *Ibidem*, pág. 123.

⁴ Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, pág. 69.

um instrumento para um propósito particular especificável fora da linguagem, e é neste sentido que as suas regras são arbitrárias”.

Isto é, se as regras de um determinado jogo de linguagem são justificáveis à luz das finalidades que as actividades associadas a tal jogo procuram, as regras da linguagem como um todo não são de tal forma justificáveis: “se esgotei as justificações, então, é porque já estou a escavar na rocha, e a minha pá entorta-se”¹.

Ilustraremos agora o que Rorty chamou de *crítica da distinção linguagem-facto* e *crítica da ideia de knowledge by acquaintance*. Começemos pela primeira, indo aos escritos de Quine e Davidson. Há que salientar o que James Tartaglia destaca: as interpretações de Rorty são muito controversas² e, pelo menos no caso de Quine e Davidson, são até contestadas pelos próprios autores³. Estamos longe de ambicionar entrar no campo complexo da filosofia da linguagem debatida por estes autores, mas cremos não poder deixar de procurar definir as críticas, acima elencadas, que Rorty enuncia mas não explica, sobretudo tendo em conta que Rorty atribui grande importância a Wittgenstein nomeadamente por, segundo o norte-americano, o autor das *Investigações* ter antecipado tais críticas.

No trecho final do seu célebre artigo *Two Dogmas of Empiricism*, Quine avança com uma perspectiva que esbate a distinção entre a linguagem e o facto já que considera que “a unidade de significação empírica é o todo da ciência”. Isto é, “a totalidade daquilo a que chamamos conhecimento ou crenças (...) é como um campo de forças cujas condições de fronteira consistem na experiência”. Assim, como o que se contrapõe ao facto é o sistema na íntegra e não, separadamente, uma só proposição, “há uma grande latitude de escolha sobre que afirmações reavaliar à luz de alguma experiência contrária”⁴. A verdade é um valor distribuído no interior do sistema proposicional, num processo que, sendo influenciado pelos factos detectados, não é determinado directamente por estes⁵. A diferença epistemológica entre a

¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, secção 217, em *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011 (Tradução de M. S. Lourenço).

² James Tartaglia, *Rorty and The Mirror of Nature*, pág. 22.

³ Para o caso de Quine, cf. *Ibidem*, pág. 22, e, para o caso de Davidson, cf. Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, em *Philosophical Papers I*, pág. 126, págs. 126-150.

⁴ W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, pág. 39, em *The Philosophical Review*, vol. 60, nº1, 1951, págs. 20-43.

⁵ Cf. *ibidem*, pág. 40.

ciência e a mitologia é de grau, não de tipo, já que ambos os campos são compostos por um sistema de proposições que se afirmam enquanto “postulados culturais”¹. A distinção situa-se, pois, no grau de eficácia previsional². O facto existe mas não é apreensível através de uma simples verificação unitária, palavra a palavra, frase a frase. O facto existe apenas como entidade influenciadora da linguagem mas que não pode ser apreendida sem esta, nem apreendida totalmente com esta. É algo fora do sistema linguístico mas que ainda assim se deixa antever no mesmo.

No artigo “A coherence theory of truth and knowledge”, Davidson explica a sua convergência e divergência face a Rorty, de uma forma que mostra que Rorty, no artigo acerca de Wittgenstein em apreço nesta secção, simplificou demasiado a sua menção a Davidson, ao retratá-lo, como vimos, como alguém que simplesmente partilha da crítica à distinção linguagem-facto³. Embora Davidson assinale que a linguagem não é comparável ao facto e rejeite assim o verificacionismo, há nuances que Rorty omite. Vejamos o que nos diz Davidson:

“O que distingue uma teoria coerentista é, simplesmente, a defesa de que nada pode contar como razão para se ter certa crença a não ser uma outra crença. (...) Como Rorty disse, «nada conta como justificação a não ser que se refira àquilo que já aceitamos, e não há maneira de sair das nossas crenças e da nossa linguagem encontrando um teste que não o da coerência»⁴. Sobre isto, (...) estou de acordo com Rorty. Divergimos sobre se, uma vez que «não há maneira de sair das nossas crenças e da nossa linguagem encontrando um teste que não o da coerência», permanece uma questão acerca da possibilidade de conhecer, e falar sobre, um mundo público objectivo que não é nossa criação. Eu acho que esta questão perdura e suspeito de que Rorty não pensa o mesmo.”⁵

¹ *Ibidem*, pág. 41.

² Cf. *ibidem*, pág. 41.

³ O que também revela excessiva simplificação é a inserção de Quine e Davidson na mesma corrente, quando, no artigo de Davidson em apreço, o autor contrasta a sua perspectiva coerentista com a de Quine, a que chama fundacionalista. Cf. Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, pág. 312, em Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell Publishing, Oxford, 1986, págs. 307-319.

⁴ Citação original em Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 78.

⁵ Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, pág. 310.

Davidson progride no artigo para uma tentativa, algo opaca, de conciliar o coerentismo com a noção de verdade enquanto correspondência, deixando cair, no entanto, o verificacionismo. Trata-se de um empreendimento complexo que suscitou diversas observações de Rorty expressas no artigo “Pragmatism, Davidson and Truth”. O debate entre Rorty e Davidson não é o objecto da presente investigação, pelo que julgamos ter já esclarecido, sumariamente, o motivo pelo qual Rorty adscrive a Davidson uma perspectiva crítica acerca de distinção linguagem-facto.

Vamos agora à crítica da ideia de *knowledge by acquaintance* de Sellars e Brandom. Primeiramente, urge compreender tal noção, popularizada¹ por Bertrand Russell no artigo “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”.

Temos *knowledge by acquaintance* sobre um objecto “quando tenho [o sujeito] uma relação cognitiva directa com esse objecto, isto é, quando estou directamente consciente do objecto em si mesmo.”² Os objectos sobre os quais temos *knowledge by acquaintance* são os sense-data, bastantes universais (*many universals*) e, possivelmente, nós próprios³, com os quais estabelecemos uma relação não de “juízo” mas de “apresentação”⁴. Pelo contrário, o *knowledge by description*, o único possível a respeito de objectos físicos e outras mentes, dá-se mediante a conjunção de várias propriedades, cada uma delas conhecida por *acquaintance*, na definição de um objecto⁵, o qual não é, assim, acedido directamente, sendo-o, ao invés, por descrição. Como destacado por John M. Depoe, a distinção russeliana que abordamos deve ser enquadrada no âmbito de uma epistemologia fundacionalista⁶, o que está bem patente na inequívoca afirmação de Russell (colocada em itálico, para destaque, no artigo original): “toda a proposição que possamos compreender tem de ser composta, na totalidade, por constituintes que conheçamos por *acquaintance*”⁷.

¹ Como podemos ler na obra *American Philosophy: an Encyclopedia*, tal terminologia, embora associada a Russell, fora já introduzida por William James em 1884. Cf. John Lachs e Robert Talisse (ed.), *American Philosophy: an Encyclopedia*, Routledge, Nova Iorque e Oxford, 2008, pág. 439.

² Bertrand Russell, “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, pág. 152, em Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, Barnes & Noble, Nova Jérsea, 1951, págs. 152-167.

³ *Ibidem*, pág. 166.

⁴ *Ibidem*, pág. 152.

⁵ *Ibidem*, pág. 166.

⁶ John M. Depoe, “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” em The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/knowacq/#H5>.

⁷ Bertrand Russell, “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, pág. 159.

Seguindo Depoe, a problematização de Sellars acerca do *knowledge by acquaintance* pode ser posta em termos de um “dilema”:

O dilema foca-se sobre se os estados mentais experienciais e conscientes são proposicionais ou não-proposicionais. (...) Se forem não-proposicionais, é misterioso (...) explicar como é que uma crença pode extrair a sua justificação de uma base não-proposicional. (...) Se se aceita que as experiências mentais são proposicionais, então o problema para os teóricos da *acquaintance* é explicar como se justifica a aceitação do conteúdo proposicional das experiências.”¹

Como podemos ler em *American Philosophy: an Encyclopedia*, a crítica de Brandom ao *knowledge by acquaintance* parece sugerir que a percepção directa de um objecto da nossa cognição, mesmo de um estado mental, é feita sempre sob uma descrição, pois não há percepção sem nomeação: “qualquer *this* que conheçamos por *acquaintance* será, já, algo conhecido determinadamente sob uma descrição – terá de ser sempre um *this something*”².

Richard Fumerton sugere um paralelismo entre o *knowledge by acquaintance* de Russell e a *intuição* de Descartes³. Parece-nos pertinente tal sugestão: a perspectiva de Russell, em que a base do conhecimento assenta em *knowledge by acquaintance* a partir do qual se constrói o *knowledge by description*, e a de Descartes, em que o conhecimento por intuição serve de base ao conhecimento por dedução, convergem na medida em que partilham as duas teses que Maria Luísa Couto Soares adscrive ao fundacionalismo, as quais consistem, precisamente, no dualismo entre crenças básicas justificadas por si mesmas e crenças não básicas cuja justificação se faz com recurso às crenças básicas⁴. A expressa problematização do *knowledge by acquaintance* relembra a da definição cartesiana de intuição: “por intuição entendo

¹ John M. Depoe, “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”.

² Cf. John Lachs e Robert Talisse (ed.), *American Philosophy: an Encyclopedia*, Routledge, Nova Iorque e Oxford, 2008, pág. 441.

³ Richard Fumerton, “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” em Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-acquaintance/>.

⁴ Cf. Maria Luísa Couto Soares, *O que é o Conhecimento? – Introdução à Epistemologia*, Campo das Letras, Porto, 2004, pág. 43.

(...) o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos”¹.

Serve o destacar da similitude entre o pensamento de Russell e Descartes ao nível do fundacionalismo para, a partir daí, sublinhar a crítica que Kenny faz a Descartes e que, cremos, converge para a crítica veiculada por Brandom a respeito de Russell. Diz Kenny que Descartes devia ter “percebido que mesmo as palavras que usamos em solilóquio retiram os seus significados da comunidade social que é a casa da nossa língua, e que, portanto, não era, de facto, possível construir a sua filosofia a partir de ideias privadas solitárias”.² Ora, o mesmo parece aplicar-se na crítica de Brandom à noção de *knowledge by acquaintance*: a percepção directa que temos de um objecto conhecido por *acquaintance* não é feita alinguisticamente e, assim, ao ser indossociável de uma nomeação, fica subordinada à descrição inerente ao conceito que inevitavelmente empregamos aquando do acto perceptivo.

Voltemos ao artigo de Rorty, revendo as citações que vimos anteriormente: “o contributo de Wittgenstein para a Filosofia consiste principalmente na crítica da definição ostensiva, no argumento da linguagem privada e no argumento do seguimento de regras.”³; “o seu [de Wittgenstein] contributo mais importante foi ter formulado argumentos que antecipam, complementam e reforçam a crítica da distinção linguagem-facto de Quine e Davidson e a crítica da ideia de *knowledge by acquaintance* de Sellars e Brandom”⁴.

Como já sugerimos e agora fundamentaremos, o eixo que conecta estas perspectivas é, na interpretação rortiana, o conceito de jogo de linguagem, o qual, apesar de não ser directamente focado pelos artigos de Rorty em apreço nesta dissertação, é implicitamente central no pensamento do mesmo, assumindo fulcralidade explícita no capítulo de *Contingência, Ironia e Solidariedade* dedicado à linguagem⁵. Como assinala Kenny, Wittgenstein não apresenta uma descrição

¹ René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito* (tradução de João Gama do original *Regulae ad Directionem Ingenii*), Edições 70, Lisboa, 1989, pág. 4.

² Anthony Kenny, *Nova História da Filosofia Ocidental – Volume III – Ascensão da Filosofia Moderna* (tradução de Célia Teixeira), Gradiva, Lisboa, 2011, pág. 54.

³ Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, pág. 164.

⁴ *Ibidem*, pág. 165.

⁵ Cf. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, págs. 23-47.

aprofundada daquilo que é um jogo de linguagem¹, o que o autor das *Investigações* aliás admite como uma falta decorrente da própria ausência de uma essência comum a todos os jogos de linguagem². Não obstante, nas *Investigações*, é apresentada, no início, uma curta definição do jogo de linguagem, como o “todo formado pela linguagem com as actividades com as quais ela está entrelaçada”³. Ora, cada uma das perspectivas de Wittgenstein salientadas por Rorty reforça a utilidade do conceito de jogo de linguagem: a *crítica da definição ostensiva* remete para uma “teoria do significado como uso”, que está “muito ligada ao conceito de jogo de linguagem”⁴; o *argumento da linguagem privada* aponta para a impossibilidade de desenvolver uma linguagem usada por alguém apenas consigo próprio e localizada assim fora de qualquer jogo – dito de forma inversa, o *argumento da linguagem privada* é inerente à defesa de que só há linguagem num jogo, isto é, de que só há linguagem entrelaçada com uma actividade; o *argumento do seguimento de regras* defende que as regras da linguagem só são justificáveis à luz dos critérios válidos dentro do próprio jogo de linguagem.

Quanto às perspectivas de Quine e Davidson, Rorty imputa aos autores uma perspectiva crítica acerca da distinção linguagem/facto que não é, porém, tão pragmática como a do próprio Rorty. Enquanto Rorty defende a completa impossibilidade de conhecermos a realidade mediante a linguagem, o que os autores acima referidos parecem sugerir é que os pontos de contacto entre a realidade e a linguagem se dão com o próprio jogo de linguagem, não com afirmações solitárias, à maneira do atomismo lógico. Isto é: a crítica da distinção linguagem/facto rortiana anula o facto como algo de que possamos falar; a crítica da distinção linguagem/facto de Quine e Davidson, à luz dos textos que aqui abordámos, parece problematizar e complexificar tal distinção sem, contudo, anular a validade da referência linguística a um mundo factual.

Finalmente, também a *crítica do knowledge by acquaintance* remete para o jogo de linguagem wittgensteniano, na medida em que qualquer crítica ao *knowledge*

¹ Cf. Anthony Kenny, *Wittgenstein – Revised Edition*, pág. 130.

² Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, secção 65.

³ *Ibidem*, secção 7.

⁴ Anthony Kenny, *Wittgenstein – Revised Edition*, pág. 126.

by acquaintance é, também, uma defesa, ainda que indirecta, da validade do conceito de jogo de linguagem, uma vez que a perspectiva de *knowledge by acquaintance* é incompatível com a perspectiva do jogo de linguagem, como argumentamos através do seguinte encadeamento:

1- O jogo de linguagem assume que a linguagem e as actividades não-linguísticas estão entrelaçadas: que onde há linguagem, há actividade.

2- A perspectiva de *knowledge by acquaintance* defende que o conhecimento se funda numa relação cognitiva directa como o objecto, de uma forma em que estamos directamente conscientes do objecto em si mesmo.

3- A relação descrita em 2 não pode ser senão linguística: a relação cognitiva directa com o objecto implica que o objecto tenha um nome de acordo com o qual o definimos como objecto.

4- A relação descrita em 2 é de não-actividade: a relação cognitiva directa com o objecto, a consciência directa do objecto em si mesmo, não podem senão implicar uma pura contemplação do objecto.

5- A conjunção de 3 e 4 resulta em que, na perspectiva de *knowledge by acquaintance*, a parte mais importante da linguagem, isto é, aquela que se conecta directamente com os objectos, não está entrelaçada com actividade alguma.

6- A alínea 5 e a alínea 1 excluem-se mutuamente. A perspectiva do *knowledge by acquaintance* é incompatível com a perspectiva do jogo de linguagem.

Súmula

Terminamos a parte I desta dissertação com uma breve súmula caracterizadora do Wittgenstein de Rorty, definindo-o sucinta mas explicitamente, mediante uma enumeração não exaustiva das teses filosóficas que, ao longo do que até aqui foi exposto, foram mencionadas. Há que lembrar, como faz Paul Horwich, que o que está em jogo no empreendimento rortiano não é uma interpretação fiel mas sim uma selecção valorativa¹. Assim, o Wittgenstein de Rorty é fruto do pragmatismo do filósofo norte-americano e de uma apropriação que assumidamente visa ligar, a tal pragmatismo, partes do trabalho filosófico de Wittgenstein.

Jogos de linguagem e anti-representacionalismo. O Wittgenstein de Rorty defende a impossibilidade de a linguagem conferir acesso aos factos, pelo que não há suporte externo para as práticas sócio-linguísticas.

Linguagem. O Wittgenstein de Rorty encara teoricamente a linguagem como um conjunto de práticas sociais díspares e mutáveis, que pertencem ao repertório comportamental com que o ser humano lida naturalmente com o mundo, sendo as palavras ferramentas passíveis de diversos usos.

Sem-sentido. O Wittgenstein de Rorty não considera o sem-sentido filosoficamente relevante, já que qualquer elocução é passível de ter sentido se socialmente lhe for conferido um lugar significacional no seio do jogo de linguagem.

Sátira. O Wittgenstein de Rorty satiriza qualquer pretensão de fundamentar o todo da actividade humana mediante qualquer dispositivo proposicional.

Holismo. O Wittgenstein de Rorty não acredita que um determinado elemento conceptual possa ser isolado dos demais como base epistemológica do dispositivo mencionado no parágrafo anterior, nem que haja algo que possa ser eficazmente descrito sem ser em termos relacionais.

¹ Cf. Paul Horwich, "Rorty's Wittgenstein", pág. 145.

Filosofia e mudança. O Wittgenstein de Rorty é um filósofo edificante, conversacional, que, como tal, procura facilitar a comunicação, perscrutar significados e sugerir alterações no vocabulário que propulsionem mudanças sociais e culturais.

PARTE II

Omissão: implicações democráticas do pensamento de Wittgenstein

Caminho a percorrer

Democracia é um termo tão utilizado e para se reportar a realidades tão díspares que usá-lo sem o definirmos operacionalmente parece fazer-nos trabalhar sobre o vazio. Assim, adoptamos a definição do célebre politólogo Robert Dahl, afirmando, então, que a democracia tem sete requisitos: “1- Liberdade para formar e juntar-se a organizações; 2- Liberdade de expressão; 3- Direito a votar; 4- Elegibilidade para cargos públicos; 5- Direito dos líderes políticos a competir por apoio; 6- Fontes alternativas de informação; 7- Eleições livres e justas”¹.

Tal como dissemos na introdução da dissertação, o objectivo desta parte II é destacar que, na sua leitura de Wittgenstein, Rorty omite as implicações democráticas do seu pensamento. Como ficará claro ao longo das secções que se seguem, aceitar e explorar tais implicações não exige que se rejeite o quadro pragmático a partir do qual Rorty lê Wittgenstein – pelo contrário, tais implicações coadunam-se com o pragmatismo rortiano. Um dos auto-proclamados objectivos de Rorty enquanto filósofo é, precisamente, colocar a debate ideias e noções que sirvam de propulsores à democracia. Porém, tal como reiteraremos na próxima secção, parece que,

¹ Robert A. Dahl, *Polyarchy – Participation and Opposition*, Yale University Press, Londres, 1971, pág. 7. Dada a acentuada polissemia do termo “democracia”, Dahl opta por não usar tal termo, preferindo o termo “poliarquia”, ao qual dizem respeito os sete requisitos mencionados. No entanto, como afirma Manuel Meirinho, “a poliarquia é uma democracia representativa tal como a conhecemos na prática”. Manuel Meirinho Martins, *Cidadania e Participação Política – temas e perspectivas de análise*, ISCSP, Lisboa, 2010, pág. 132.

injustificadamente, o *Rorty leitor de Wittgenstein* e o *Rorty pensador político* seguem caminhos separados.

As três próximas secções exploram três termos que Rorty explicitamente rejeitou – terapia, metafísica e humanidade. O que sobressairá das três secções é que não só Rorty poderia ter mantido o uso de tais termos sem “trair” o seu pragmatismo, como, sobretudo, tais termos são úteis para pensar na democracia como exigindo uma certa terapia (secção 4), como o sistema que privilegia uma pluralidade de metafísicas (secção 5) ou como o modo de convívio no qual a humanidade consiste num espaço relacional de intercâmbio linguístico (secção 6).

4. Uma terapia democrática

Como vimos no final da parte I desta dissertação, o termo terapia, no que à interpretação do trabalho wittgensteiniano diz respeito, remete, no debate exposto, para uma corrente segundo a qual o objectivo de Wittgenstein é promover uma experiência individual em que o utilizador da linguagem se apercebe da ilusão de sentido registada na sua relação com as palavras. No dicionário, porém, o termo terapia é simplesmente definido como o “tratamento de doenças ou distúrbios psíquicos”¹. Contrapor assim, lado a lado, o significado de dicionário do termo terapia e o seu significado filosófico, ilustra bem que a intencionalidade subjacente a este segundo significado é metafórica. Isto é, dizer-se de uma determinada perspectiva filosófica que ela é terapêutica, é dizer-se que ela visa curar uma *doença filosófica* tal como uma terapia propriamente dita cura uma doença propriamente dita – “o filósofo trata uma questão; como uma doença”, disse-nos Wittgenstein”². Esta metáfora implica outra: sendo as doenças, na maior parte dos casos, influenciadas pelo contexto mas não dependentes do mesmo – por exemplo, a exposição ao amianto aumenta a possibilidade de cancro mas faz parte das características *naturais* do ser humano poder padecer de um cancro –, falar-se, assim de uma *doença filosófica* é, pois, falar de uma *tendência natural* do humano. Ora, como Paul Horwich assinala³, há muitas maneiras de terapismo⁴ filosófico e o mínimo denominador comum parece, portanto, ser o seguinte: uma perspectiva filosófica terapêutica é aquela que almeja contribuir para a correcção de uma tendência significacional do humano mediante a sua dissolução conceptual.

Ora, nesta secção, seguidamente, faremos o seguinte percurso: destacaremos a forma ineficaz como Rorty rejeita o terapismo (1); explicitaremos o âmbito em que, contraditoriamente, Rorty, num artigo anterior àquele em que rejeita o terapismo, utiliza o termo terapia para descrever a sua própria perspectiva (2); partindo desta

¹ “Terapia” em *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, 2008-2013, em <http://www.priberam.pt/dlpo/terapia>.

² Ludwig Wittgenstien, *Investigações Filosóficas*, secção 255.

³ Paul Horwich, “Rorty’s Wittgenstein”, pág. 149.

⁴ Embora “terapismo” não faça parte do léxico da língua portuguesa, é o termo correcto para traduzir “therapism”.

incoerência no percurso rortiano e abordando, nomeadamente, a célebre obra de Hanna Fenichel Pitkin *Wittgenstein and Justice – On The Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, concluiremos que uma acepção pragmática de Wittgenstein não só é compatível com uma perspectiva terapêutica no sentido amplo do termo, como, sobretudo, depende de tal compatibilidade para se poder projectar para o campo político (3); finalmente, teceremos algumas observações sobre a perspectiva terapêutica dessa maneira entendida (4).

(1) No artigo analisado na secção 3 – “Wittgenstein and the Linguistic Turn” – Rorty rejeita o terapismo porque crê ser uma perspectiva que aponta para o individual em detrimento do comunitário:

“(...) o objectivo de ler livros de filosofia não é a auto-transformação mas, ao invés, a mudança cultural. Não se trata de encontrar uma forma de alterar o nosso estado interior, mas sim de encontrarmos melhores formas de ultrapassar o passado visando criar um futuro melhor”¹.

Esta é, por parte de Rorty, uma tentativa algo atabalhoada de lidar com uma corrente alternativa à sua no âmbito do comentário wittgensteiniano, já que assenta numa inusitada compartimentação entre o individual e o social, a qual, desta forma, contesta não só a acepção terapêutica dos novos wittgensteinianos mas, sim, toda e qualquer corrente filosófica que se assuma como terapêutica face a um determinado problema filosófico. Tal compartimentação entre o individual e o social é débil e constitui uma excepção na habitual argúcia de Rorty; já Aristóteles nos havia dito, pondo em relevo a relação entre o cidadão e a polis, que “só ele [o homem] sente o bem e o mal, o justo e o injusto” e que “é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade”² e, por sua vez, a ciência política, na segunda metade do século XX, dedicou-se a desbravar caminho no estudo dos factores sócio-psicológicos influenciadores do comportamento político³. Até tendo em conta o ponto de vista do próprio Rorty, torna-se absurdo separar os processos de auto-transformação individual

¹ Richard Rorty, “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, pág. 169.

² Aristóteles, *Política*, Vega, Lisboa, 1998, pág 55, 1253 a15.

³ Manuel Meirinho Martins, *Cidadania e Participação Política – temas e perspectivas de análise*, pág. 185.

dos processos de mudança cultural, já que Rorty adere à tese wittgensteniana de que mesmo os nomes que expressam um estado interno só adquirem significado no conjunto de actividades e acontecimentos aos quais, no seio de uma forma de vida, se encontram associados, o que implica uma correlação entre as palavras com as quais nos transformamos a nós como indivíduos e as palavras com as quais visamos transformar a comunidade em que habitamos. Pode até dizer-se, contrariando a divisão operada por Rorty nos seus próprios termos, que só uma sociedade que tem lugar para um conceito como o de *auto-transformação pessoal* pode ter também lugar para o conceito de *mudança cultural*: uma comunidade que não acredite na liberdade do indivíduo promover em si mesmo as mudanças que considere desejáveis não pode senão reprimir as alterações sociais, pelo que o relevar das relações entre transformação individual e transformação social se torna ainda mais premente.

(2) A rejeição da perspectiva terapêutica acerca do trabalho de Wittgenstein, que, como acabámos de ver, Rorty expressou no artigo “Wittgenstein and the Linguistic Turn”, afigura-se ainda mais problemática quando, no artigo abordado no capítulo 2 – “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language” –, tal termo é utilizado por Rorty para descrever a parte do trabalho wittgensteiniano que lhe parece mais útil. Recordando sucintamente aquilo que dissémos na secção 2, o referido artigo, no que a Wittgenstein concerne, distingue o do *Tractatus* daquele das *Investigações*, atribuindo a este uma visão da linguagem como prática social, na qual Rorty se baseia para defender uma concepção comunicacional da Filosofia em que o filósofo é “o diletante informado, o polipragmático, o intermediário socrático entre vários discursos”, em cujo “salão, por assim dizer, os pensadores herméticos são desencantados das suas práticas auto-enclausuradas”. Tendo em conta a temática por ora em apreço, é do maior relevo que, em tal artigo, Rorty tenha apelidado de terapêutica a perspectiva do Wittgenstein das *Investigações*:

“A direcção que Wittgenstein estava a tomar conduziu-o a dúvidas radicais sobre a própria noção da filosofia enquanto fornecedora de

conhecimento e a uma concepção destranscendentalizada e naturalizada da filosofia enquanto uma forma de terapia”¹.

Rorty não aprofunda que tipo de terapia é esta mas o que afirma sobre a libertação dos “pensadores herméticos” fornece uma pista. O que fica claro, desde já – seguindo o Rorty de “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language” e contrariando o de “Wittgenstein and the Linguistic Turn” – é que uma leitura pragmática de Wittgenstein e uma leitura terapêutica de Wittgenstein não são, necessariamente, leituras divergentes.

(3) A compatibilidade entre as duas leituras acima referidas e a importância da leitura terapêutica para a atribuição de um sentido político à leitura pragmática são conclusões que se podem extrair da conhecida obra de Pitkin *Wittgenstein and Justice – On The Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. A autora mostra diversos pontos de contacto entre a sua leitura de Wittgenstein e a figura do wittgensteiniano pragmático de Rorty não deixando de, contudo, fazer uma interpretação política da concepção terapêutica wittgensteiniana. No trabalho rortiano, como dissemos, o *Rorty que reflecte sobre política* surge separado do *Rorty leitor de Wittgenstein*; em Pitkin, pelo contrário, há uma conexão entre aquilo que, em Rorty, surge fragmentado.

Não se pretende aqui dizer que as posições expressas por Pitkin coincidem integralmente com o defendido por Rorty – tal mereceria um estudo comparativo entre ambos maior que aquele que esta dissertação permite e, por exemplo, o posicionamento face à objectividade científica é diferente nos dois autores², o que revela que a consideração de tal igualdade seria precipitada. O que sim se defende é que se regista, pelo menos, uma forte convergência entre a figura do wittgensteiniano pragmático descrita por Rorty e a interpretação veiculada por Pitkin na sua obra já referida. Pitkin defende a linguagem como actividade e a aceitação da sua ambivalência³ esbate a diferença entre conhecimento e opinião⁴ e problematiza a

¹ Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language”, pág. 52.

² Cf. Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pág. 173. (Tradução de Ricardo Montoro Romero a partir do original em inglês de 1972).

³ Cf. *ibidem*, pág. 15.

⁴ Cf. *ibidem*, pág. 137.

correspondência entre linguagem e mundo¹. A sua leitura de Wittgenstein sublinha a importância de prestar atenção ao uso quotidiano dos conceitos em detrimento de uma especulação abstracta, atenção essa que desemboca num reconhecimento da ambiguidade inerente à linguagem². Para o Wittgenstein de Pitkin, tal como para o Wittgenstein de Rorty, o contexto de uso de uma expressão é o que lhe atribui significado³, dependendo até de tal contexto as unidades significacionais mais básicas⁴ e assentando a linguagem, portanto, numa forma de vida que a molda em diversos jogos. Embora haja diferenças no que toca ao papel linguístico de uma suposta *natureza humana* – que Rorty rejeita e Pitkin não –, a interpretação pragmática de Wittgenstein levada a cabo por Pitkin de maneira similar à de Rorty fica definitivamente clara no seguinte excerto:

“É gramaticalmente impossível descobrir mediante investigação empírica um solteiro casado, um triângulo de quatro lados ou uma máquina com dor de dentes.

Mas Wittgenstein expõe também um tema conflituante muito diferente acerca da relação entre os conceitos e o mundo, um tema que se assemelha mais ao pragmatismo do que à filosofia da linguagem ordinária. (...) Este segundo tema interessa-se pelo modo como os nossos conceitos dependem do mundo, na medida em que são produto não do mundo directamente, mas sim das nossas vidas orientadas nesse mundo.”⁵

O Wittgenstein de que Pitkin nos fala não é somente o Wittgenstein pragmático rortiano mas, no retrato pintado pela autora de *Wittgenstein and Justice*, tal corrente interpretativa tem, definitivamente, um lugar de destaque, o que torna imprescindível, como sugerimos, estudar neste âmbito as conclusões políticas que Pitkin retira da sua leitura de Wittgenstein.

¹ Cf. *ibidem*, pág. 151.

² Cf. *ibidem*, págs. 138-141.

³ Cf. *ibidem*, pág. 120.

⁴ Cf. *ibidem*, págs. 155, 286.

⁵ *Ibidem*, págs. 183-184.

De acordo com a autora em apreço, Wittgenstein põe em destaque que “os valores, a ordem e o significado”¹ são criações comunitárias, resultando tanto da natureza humana como das particularidades idiossincráticas da cada comunidade. Esta percepção do carácter convencional dos significados que são mais importantes para a nossa vida corre o risco de ser inquietante se procurarmos, para aquilo que amamos, um fundamento incondicionado. Pelo contrário, a percepção da impossibilidade de extrapolarmos todo e qualquer jogo de linguagem sossega-nos quanto à suposta brecha entre pensamento e realidade, dissolvendo-a no conceito de formas de vida². Este recusar da certeza *absoluta* – intemporal e aespacial –³, não se constitui, contudo, como um recusar da responsabilidade humana, antes pelo contrário: a manutenção ou mudança das formas de vida e dos jogos de linguagem que lhe estão associados consiste, precisamente, no cerne dessa responsabilidade⁴, uma vez que “não existe um Árbitro Supremo que julgue o significado ou a verdade do que dizemos; há, somente, um conjunto de seres humanos falíveis que interagem”⁵. De acordo com Pitkin – numa perspectiva que recorda o término do artigo de Rorty analisado na secção 1 –, a segunda filosofia wittgensteiniana é, pois, uma “libertação desse espírito primeiro [do *Tractatus*], um descanso face à rígida e frenética obrigação de alcançar uma ordem livre de ambiguidades”⁶. A renúncia a procurar qualquer certeza absoluta leva a uma procura por maior autoconhecimento, reconciliando-nos com o carácter plural e contingente da condição humana e conduzindo-nos, assim, a uma maior aceitação do outro, do diferente, do longínquo⁷. Este duplo movimento de maior conhecimento de *nós* e dos *outros* aproxima a verdade da autenticidade e implica uma concepção da natureza humana que, ao invés de a encarar como essência cognoscível estabelecadora de hierarquias entre seres humanos de maior ou menor importância, a considera como hipótese facilitadora do diálogo: como ideal, sempre provisório, de dois interlocutores que almejam encontrar algo em comum. Ora, a “lição wittgensteiniana acerca da reflexão sobre a política” é a de que ela exige “uma ênfase

¹ *Ibidem*, pág. 481.

² Cf. *ibidem*, pág. 483.

³ Cf. *ibidem*, pág. 484.

⁴ Cf. *ibidem*, pág. 483.

⁵ *Ibidem*, pág. 484.

⁶ *Ibidem*, pág. 485.

⁷ Cf. *ibidem*, pág. 486.

terapêutica sobre o caso particular”¹; e apesar de Pitkin não o explicitar, esta terapia não pode senão ser entendida, neste quadro, como um processo de *cura da doença* que é a procura de um fundamento absoluto para os sentidos que mobilizam as nossas vidas. Só indivíduos que atravessaram, com maior ou menor sucesso, tal processo, serão indivíduos que aceitem a igual legitimidade de outros indivíduos com pontos de vista diferentes sobre o mesmo assunto.

No final da parte I desta dissertação, vimos que as teses do pragmático Wittgenstein de Rorty eram as seguintes: linguagem como prática social; sem-sentido como conceito inútil; susceptibilidade de qualquer elocução ter sentido desde que tenha um uso; sátira como meio de crítica às pretensões de fundamentar o todo da actividade humana; holismo no qual todos os elementos passíveis de ser descritos só podem ser descritos relacionalmente; filosofia como tarefa edificante baseada na comunicação e investigação de significados em conexão com um ideal de mudança social. Ora, entender a terapia wittgensteiniana como um *processo de desabsolutização* em que o indivíduo aceita a particularidade da sua concepção do mundo, não só se coaduna com cada uma das teses acima explicitadas, como faz com que as mesmas tenham um sentido político, no qual a aceitação da ambiguidade da linguagem e da inexorável particularidade de quem fala conduz ao respeito pela palavra do outro.

(4) O termo terapia, na acepção a que chegámos, continua a ser metafórico em relação ao seu significado de dicionário. Isto é, não se preconiza uma espécie de consultório linguístico-filosófico onde o fundamentalista é despido da sua absolutização conceptual, saindo, no final do processo, com um novo respeito pelos pontos de vista divergentes e uma percepção da inevitável particularidade dos suas próprias perspectivas, tendo como resultado um cidadão civicamente integrado. Não é dessa forma que se pode veicular a terapia wittgensteiniana cujo esboço traçámos no número anterior, já que, como dissémos, o uso do termo continua a ser metafórico – não se afere aqui a possibilidade de uma espécie de processo literalmente terapêutico que vise dissolver fundamentalismos. O uso é metafórico porque visa fazer referência a uma forma filosófica de tratar uma tendência significacional natural do humano,

¹ *Ibidem*, pág.468.

dando ênfase à prática, ao concreto, ao caso particular, tal como numa terapia propriamente dita. Levantam-se, neste ponto, dois problemas, aos quais faremos referência sumária. O primeiro problema (a) é se há realmente algo a tratar terapeuticamente, isto é, se a absolutização conceptual é realmente uma tendência natural e perigosa do humano que deve ser combatida. O segundo problema (b) é de que forma se pode veicular esta terapia filosófica de que falamos.

(a) Por *absolutização conceptual* entende-se a passagem, por via da especulação, do conceito gerado num jogo de linguagem, para um conceito localizado fora de qualquer jogo de linguagem. Isto é: dá-se a absolutização conceptual quando revestimos um conceito de intemporalidade e aespacialidade, quando passamos do belo para o Belo, do bom para o Bom, do verdadeiro para o Verdadeiro. Quando extrapolamos desde o que resulta na nossa situação, ou num dado conjunto de situações por nós conhecidas ou concebidas, para aquilo que resultaria em todas as situações possíveis.

Partindo de que o natural é o permanentemente humano, examinar se a absolutização conceptual é uma tendência natural do humano ou apenas uma tendência de uma porção da nossa história enquanto espécie é, obviamente, um desafio impossível para os modestos objectivos desta dissertação. O que sim se sugere é que tal tendência, senão *naturalmente* integrante do humano, está pelo menos *enraizada* nas possibilidades do nosso modo de pensar: o ser humano tem a capacidade de pensar sobre algo absoluto. Se sempre o pensou ou não, não sabemos. Mas, pelo menos desde há alguns séculos para cá, tem-no feito com frequência: proliferam escritos que nos falam sobre o Bom, o Belo, o Verdadeiro, o Homem, a Felicidade, entre outros conceitos absolutos. Ora, ainda assim, resta a pergunta: *e então?* Será que tal é perigoso? Estamos em crer que sim, com base na suspeita de que uma *história dos massacres* apontaria para que toda a matança colectiva foi feita com base numa justificação assente num significado absoluto. A Inquisição queimava os que não acreditavam no Verdadeiro Deus. O genocídio Nazi massacrou os que não eram Verdadeiramente Humanos. A absolutização conceptual sugere, na sua própria enunciação, a hipótese da concretização do conteúdo hipostasiado. Na medida em que tal conceito aponta para a eternidade, já que não depende do espaço nem do tempo, a

violência presente é justificada com esses ganhos futuros e inexoráveis. Ter uma ideia clara sobre o Bem pode constituir o primeiro passo para tudo fazer para que o Bem reine. Não importa se tal implica matar cem, mil ou milhões – porque no fim o Bem triunfará. É por isso que combater a absolutização conceptual é contribuir para o diálogo. Porque se parto do princípio de que o meu bom, o meu belo, o meu justo, são apenas isso – aquilo que resulta para mim e para o *nós* em que me insiro –, não os poderei usar, então, como lema mobilizador de um massacre.

Num artigo publicado no volume III dos *Philosophical Papers*, Rorty associa o papel terapêutico que atribui a Wittgenstein à lição que nos ensina a “escapar de maneiras de usar as palavras que geram pseudo-problemas”¹ e, noutro dos seus escritos, sugere a inutilidade da procura de conceitos absolutos². A crítica do filósofo norte-americano ao vocabulário do racionalismo moderno foca, pois, a sua alegada ineficácia para a manutenção e crescimento das sociedades democráticas. Porém, ao veicular a sua crítica tendo como alvo o critério da eficácia e utilidade, Rorty abre o flanco à certa observação de Habermas: em que se baseia Rorty para defender a ineficácia do racionalismo moderno, para defender as instituições liberais, se, pelo contrário, as mesmas nasceram e expandiram-se sob a égide de tal vocabulário³? O perigo de que a terapia wittgensteiniana realmente nos livra não é o da criação de pseudo-problemas – é sim, ao invés, como sugerimos na página anterior, o perigo da violência latente nos conceitos que, absolutizados, encerram em si o potencial para se constituírem como fim justificador de qualquer tipo de meio violento.

Em jeito de nota final a este parágrafo, e não entrando no estudo propriamente dito sobre um escrito wittgensteiniano cuja profundidade, beleza e importância seriam suficientes para toda uma outra dissertação apenas a ele dedicada, cabe aqui fazer uma breve referência à “Conferência sobre Ética” de Ludwig Wittgenstein. Depois de

¹ Richard Rorty, “Derrida and the Philosophical Tradition”, págs. 331-332, em Richard Rorty, *Philosophical Papers III – Truth and Progress*, págs. 327-350.

² Richard Rorty, “Introduction”, pág. xiv, em Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*, págs. xiii-xlvii

³ Jürgen Habermas, “Coping With Contingencies – The Return of Historicism”, pág.22, em Józef Niznik e John T. Sanders (ed.), *Debating the State of Philosophy – Habermas, Rorty and Kolakowski*, Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences/Praeger, Londres, 1996, págs. 1-24.

contrastar os conceitos dependentes do contexto com os conceitos absolutos¹, Wittgenstein argumenta que o segundo tipo de utilização conceptual é sem sentido porque não há nenhum facto a que, directa ou indirectamente, remeta, sendo também sem sentido dizer que a experiência que motivou tal juízo é absoluta, na medida em que ela ocorreu num tempo e num lugar identificáveis². De cada vez que enveredamos por tal tipo de conceptualização, então, “corremos contra os limites da linguagem”³. A mensagem principal de Wittgenstein opõe-se àquilo a que chamámos de *absolutização conceptual* por um motivo filosófico relacionado com o sem-sentido, estando longínqua do motivo político que nós próprios apresentámos para combater tal tendência de absolutização conceptual. Isto é, enquanto nesta dissertação se propõe a recusa da absolutização conceptual pelo perigo político que ela apresenta, Wittgenstein, na “Conferência sobre Ética”, propõe tal recusa com base num motivo linguístico-filosófico de rejeição do sem-sentido, entendido numa base empírica. Porém, há um trecho que pode ser interpretado como um alerta para o potencial violento da absolutização conceptual: “apenas posso descrever o meu sentimento pela metáfora de que se alguém conseguisse escrever um livro sobre Ética que fosse realmente um livro sobre Ética, este livro, com uma explosão, destruiria todos os livros do mundo”⁴. Wittgenstein escreveu esta frase de forma assumidamente metafórica. Mas, ao fazê-lo, cremos que identificou – não sabemos se inadvertidamente – um perigo bem real: um livro sobre o Bem pode ser um livro em cujo nome se procure suprimir todos os livros que com tal Bem não mostrem concordância. Assumir como um alerta real aquilo que Wittgenstein apresentou como metáfora é, pois, dar um sentido político à frase que citámos. A jogar a favor desta interpretação de tal frase mais como alerta do que como metáfora, está o facto de que não é difícil fazer uma lista de livros sobre Ética (isto é, livros que, ainda que não contenham o termo *Ética* no título, versam sobre o que é Bom) em nome dos quais se tenham queimado outros livros.

¹ Ludwig Wittgenstein, “A Lecture on Ethics” em Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, pág. 38, Hackett, Indianapolis, 1993, págs. 36-44.

² *Ibidem*, pág. 42.

³ *Ibidem*, pág. 43.

⁴ *Ibidem*, pág. 44.

(b) Diz-nos Pitkin que a “filosofia tem a ver com os fundamentos, as hipóteses subjacentes e os compromissos primários”¹. Aliando tal concepção de filosofia à concepção rortiana da filosofia enquanto facilitador comunicacional entre vocabulários diferentes, podemos dizer que a terapia wittgensteiniana de desabsolutização conceptual é filosófica na medida em que visa fazer compreender o fundamento convencional das palavras que usamos e promover o intercâmbio pacífico entre locutores localizados em convenções diferentes, que utilizam as mesmas palavras com significados diferentes. A terapia foi bem sucedida quando duas pessoas conseguem falar do seu *belo* sem nenhuma almejar deter o *Belo*. Num campo que não conseguiremos aprofundar por agora, o modo principal de praticar tal terapia será uma Educação que privilegie o diálogo, que ensine a respeitar a palavra do outro mesmo quando é diferente da nossa, competências atitudinais que merecem lugar de destaque, por exemplo, no actual programa de filosofia no ensino secundário².

¹ Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein: el lenguaje, la politica y la justicia*, pág. 41.

² Maria Manuela Bastos de Almeida (coord.), *Programa de Filosofia – 10º/11º anos*, Ministério da Educação, 2001.

5. Democracia pós-metafísica?

Nesta secção, problematizaremos a *cultura pós-metafísica* defendida por Rorty, comparando o conceito de metafísica que está subjacente a tal defesa com um conceito diferente de metafísica, expresso por Wittgenstein nas *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*. O objectivo final desta secção é, a partir da exposição de ambas as perspectivas, reexaminar o conceito de uma democracia pós-metafísica.

Primeiramente, veremos, a partir de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, como para Rorty a cultura que melhor serve a democracia é pós-metafísica, explicitando o conceito de metafísica inerente a tal perspectiva (1); seguidamente, analisaremos o conceito de metafísica a que Wittgenstein se refere nas referidas *Observações*, pondo em relevo as suas diferenças face à metafísica que se constitui como alvo de Rorty (2); finalmente, de maneira sucinta, destacaremos a compatibilidade deste outro *pensar metafísico* com a democracia, sugerindo a pertinência de encarar este regime como aquele que respeita o *direito à metafísica* (3).

(1) No seu conhecido livro *Contingência, Ironia e Solidariedade* Rorty defende a universalização da atitude própria daquele a que chama “ironista liberal”:

“um dos meus propósitos neste livro [Contingência, Ironia e Solidariedade] é sugerir a possibilidade de uma utopia liberal: uma utopia em que o ironismo, na acepção relevante para o efeito, seja universal. Não me parece que uma cultura pós-metafísica seja mais impossível do que uma cultura pós-religiosa, e parece-me ser tão desejável quanto esta”.¹

Diz-nos Rorty que o ironista “encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos centrais”², recusa a ideia de uma ordem “situada para além do tempo e da mudança”³, tem indissolúveis “dúvidas radicais e permanentes”⁴ sobre o seu próprio vocabulário, não concebe a linguagem como

¹ Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, pág. 18.

² *Ibidem*, pág. 17.

³ *Ibidem*, pág. 18.

⁴ *Ibidem*, pág. 103.

representação da realidade¹, crê “que qualquer coisa pode ganhar um aspecto positivo ou negativo ao ser redescrita”² e não acredita que se possa optar por um de vários jogos de linguagem alternativos através de critérios objectivos localizados para lá desses mesmos jogos³. Todos estes aspectos se ligam à rejeição de que possa haver uma explicação neutra e global do modo como as coisas são, tarefa à volta da qual Rorty define, em termos latos, a metafísica, associando tal termo à *absolutização conceptual* que abordámos no parágrafo (4) (a) da secção anterior. Na medida em que, como vimos, Rorty se opõe a tal empreendimento de *descobrir como as coisas realmente são*, não se coíbe de se auto-proclamar anti-metafísico⁴.

Como vimos também no mencionado parágrafo (4) (a), estamos em crer que a crítica à metafísica sistemática apenas faz sentido se for feita em torno do seu potencial papel castrador da pluralidade; se o que se critica é apenas a sua utilidade para resolver problemas, estará sujeita à referida crítica de Habermas, tão simples quanto arguta. No entanto, não é sobre a pertinência da argumentação rortiana contra a metafísica que aqui nos debruçamos, mas sim, ao invés, sobre o próprio conceito de metafísica empregue em tal argumentação. É um conceito que encara a metafísica no seu sentido tradicional, entendido, segundo António Marques, como a investigação acerca da “globalidade daquilo que é”⁵, sendo esse *ser* não limitado “aos factos ou à experiência”⁶ e procedendo-se, em tal investigação, à “formalização de problemas” e a uma “argumentação racional”⁷.

Wittgenstein, nas *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer*, refere-se a uma outra metafísica. É para ela que agora partimos.

(2) Lendo as *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer* é pertinente considerar a metafísica como o *imperscrutável actuante*. Diz o dicionário Priberam sobre o verbo *perscrutar*: “1. Examinar minuciosamente, com toda a atenção.

¹ Cf *ibidem*, págs. 103-104.

² *Ibidem*, pág. 104.

³ Cf. *ibidem*, pág. 111.

⁴ Cf. Richard Rorty, “Analytic and Conversational Philosophy”, pág. 124.

⁵ António Marques, *O essencial sobre metafísica*, INCM, Lisboa, 1987, pág. 9.

⁶ *Ibidem*, pág. 5.

⁷ *Ibidem*, pág. 8.

2. Investigar. 3. Sondar, estudar. 4. Penetrar.”¹ O *imperscrutável* é, assim, aquilo que não pode ser alvo de todos estes verbos recém-enunciados. O que não pode ser examinado, nem investigado, nem sondado, nem estudado, nem penetrado. Ora, o *imperscrutável* actuante é esse elemento que, apesar de não ser mais que um enigma, actua no humano como factor fundamental da própria vida.

Na referida obra, Wittgenstein começa por dizer “Creio agora que seria correcto iniciar o meu livro com observações sobre a metafísica como uma espécie de magia”². A magia é retratada por Wittgenstein como um elemento da vida humana perante o qual “a explicação” é “insegura” e “de pouca ajuda”, sendo que “aqui [perante a magia] só se pode *descrever* e dizer: a vida humana é assim”³. Porém, apesar, precisamente, dessa *imperscrutabilidade*, a magia insere-se, segundo Wittgenstein, na própria vida: ela “efectiva a apresentação de um desejo; ela exterioriza um desejo”, e influencia decisivamente o processo de atribuição de significados⁴, o qual segundo o filósofo austríaco consiste numa característica especificamente humana. A magia, então, age na vida, sem, contudo, conhecermos os seus meandros. Comparar, nestes termos, a metafísica à magia, é, pois, considerá-la como o *imperscrutável actuante*.

Cabe aqui também destacar que esta acepção wittgensteiniana não teórica da metafísica, na qual “costumes e concepções andam juntos”⁵, mutuamente indissociáveis e sem relação de precedência, compatibiliza a manutenção do uso do termo *metafísica* com a rejeição do projecto cartesiano de considerar “a filosofia como uma árvore cujas raízes equivalem à metafísica”⁶, considerando *imperscrutável* o que o autor dos *Princípios da Filosofia* considerara cognoscível, naquilo a que podemos chamar de *metafísica pós-racionalista*.

¹ “Perscrutar” em *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, 2008-2013, em <http://www.priberam.pt/dlpo/perscrutar>

² Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o «Ramo Dourado» de Frazer*, Deriva, Porto, 2011, pág. 27. (Tradução de João José de Almeida do original *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, a partir dos manuscritos e dactiloscritos editados pelo Arquivo Wittgenstein de Bergen).

³ *Ibidem*, pág. 31.

⁴ Cf. *ibidem*, pág. 41.

⁵ *Ibidem*, pág. 29.

⁶ René Descartes, *Princípios da Filosofia*, Areal Editores, Lisboa, 2005, pág. 55.

Para Wittgenstein, esta metafísica é inevitável, coincidindo com aquilo a que António Marques chama “a metafísica *imanente* do homem comum”¹: a metafísica reside no substrato de qualquer jogo de linguagem tal como reside na própria natureza do humano encetar jogos de linguagem e atribuir significados através dos mesmos.

Wittgenstein considera que “poder-se-ia quase dizer que o homem é um animal cerimonial”² sendo que essa atribuição de significados é o que distingue, nesta perspectiva, o ser humano:

“Isto é, poder-se-ia começar um livro sobre antropologia assim: quando se considera a vida e a conduta do homem sobre a terra é possível ver que além do que se pode denominar actividades animais, (...) há também realizações que carregam um carácter totalmente específico e que se poderiam denominar acções rituais”³.

O ser humano consiste, assim, na espécie que atribui significados a fenómenos que, deste modo, se apresentam a cada indivíduo como cenário de uma possibilidade criadora de um laço emotivo e afectivo:

“Eu não quero dizer que o *fogo* tenha que causar directamente impressão a todos. O fogo não mais, como qualquer outro fenómeno, e um fenómeno para uma pessoa e outro para outra. Pois nenhum fenómeno é por si especialmente misterioso, mas todos podem vir a sê-lo para nós, e este é precisamente o característico no despertar do espírito do homem, que para ele um fenómeno venha a ter um significado”⁴.

¹ António Marques, *O essencial sobre metafísica*, pág. 7.

² Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, pág. 41.

³ *Ibidem*, pág.41.

⁴ *Ibidem*, pág. 41.

Ora, ao longo do texto, Wittgenstein alerta-nos diversas vezes contra uma concepção positivista que ambicione encontrar uma explicação causal para os significados que o humano atribui. Uma vez que – tal como já salientámos neste artigo – “costumes e concepções andam juntos”, indissociáveis e sem relação de precedência, a explicação causal falha o alvo, porque, como assinala João José de Almeida, tradutor das *Observações*, “num certo ponto (...) essa cadeia de razões [justificativas de um acto] termina, e dizemos, simplesmente, isso é assim”¹. Pense-se num jogador de futebol que ata sempre as chuteiras de uma forma particular para ter sorte nas partidas. Ele saberá que não é a causalidade o que importa. Mas sim o conforto que tal acto lhe dá – porque o seu ídolo de infância assim as atava, ou porque a primeira vez em que entrou em campo as usou assim, etc. Se lhe perguntarmos porquê de ligar um momento ao outro através do significado atribuído a uma forma peculiar de atar o seu calçado, ele responderá, muito provavelmente, porque sim, porque simplesmente se sente melhor assim – como Wittgenstein sabiamente exemplifica:

“Beijar a imagem da pessoa amada. É claro que isto *não* se baseia na crença numa determinada efectividade sobre o objecto que a imagem representa. Isso só visa uma satisfação, e também a obtém. Ou melhor, isso *não visa* absolutamente nada; nós agimos assim mesmo e sentimo-nos satisfeitos.”²

A magia, referente a um ilusionista que esconde uma mulher dentro de uma caixa ou descobre o ás de copas no baralho, pressupõe um momento partilhado por vários indivíduos, que causa impacto mas que se mantém enigmático. Precisamente, é pelo facto dos processos humanos de atribuição partilhada de significados a acontecimentos não almejar à explicabilidade mas sim ao impacto que Wittgenstein se centra na questão da magia. Ao comparar, por diversas vezes, os rituais da tribo com hábitos das sociedades ocidentais, Wittgenstein sugere que a magia é transversal, que a

¹ Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, pág. 33.

² *Ibidem*, pág. 33.

sua “profundidade” tem de “ser mantida”¹ em qualquer jogo de linguagem; que no substrato de qualquer jogo de linguagem há uma magia referente ao processo através do qual os agentes de tal jogo atribuem os significados básicos em que este assenta. Um processo que é mágico porque se apresenta como engrenagem em que a *explicabilidade racional* não importa e o *impacto emotivo* sim: “para quem, porventura, esteja intranquilo em relação ao amor, uma explicação hipotética é de pouca ajuda”²; “como poderia (...) a semelhança do fogo com o sol deixar de causar uma impressão no espírito desperto do homem? (...) Isso seria menos impressionante por meio de uma «explicação»?”³. Creio que é esta dimensão que está implícita, também, quando Wittgenstein sugere: “na nossa linguagem está assente toda uma mitologia”⁴, sendo este “nós”, portanto, a totalidade do género humano.

A metafísica é inevitável mas não é por isso – alerta-nos Wittgenstein – que devemos cair no erro de confundir as “operações mágicas” com uma “imagem falsa, desacertada”.⁵ Isto é o mesmo que dizer que não devemos confundir os casos em que o imperscrutável actuante próprio da metafísica é aceitável enquanto tal, com aqueles casos em que isso colide com critérios empíricos claros. Isto porque dizer – como dissémos – que a explicabilidade não tem nenhum papel a desempenhar na atribuição afectiva de significados por parte dos seres humanos não é o mesmo que dizer – como não dizemos – que a explicabilidade não tem papel algum em sítio algum. O que Wittgenstein nos parece sugerir com o alerta acima referido é que cada coisa tem o seu lugar. Que a física, enquanto espaço discernível, seja através do senso comum (se tocar na chama de um fogão queimo-me) seja através da ciência (a molécula da água é composta por dois átomos de hidrogénio e um de oxigénio), não é eliminada por se defender a inevitabilidade da metafísica, esse espaço não passível de discernimento – pelo contrário, o que há é uma tensão entre o espaço do discernimento e o espaço do enigma, sem que nenhum possa abolir o outro. Wittgenstein defende, inclusivamente, que se, por um lado, algo na esfera do imponderado pode passar para a esfera da explicabilidade – isto é, da metafísica para a física –, há por outro lado, uma metafísica

¹ *Ibidem*, pág. 27.

² *Ibidem*, pág. 31.

³ *Ibidem*, pág. 39.

⁴ *Ibidem*, pág. 47.

⁵ *Ibidem*, pág. 35.

inerradicável: "pode bem ser, e ocorre muito hoje em dia, que uma pessoa abandone um costume depois de ter reconhecido um erro sobre o qual ele se ampara. Mas este caso só se dá onde chamar a atenção de uma pessoa sobre o seu erro for suficiente para demovê-la do seu modo de agir. Mas este não é o caso dos costumes religiosos de um povo".¹ Diz-nos até, com algum sarcasmo: "a eliminação de toda a magia teria o carácter da própria magia"².

(3) Quando preconiza uma sociedade pós-metafísica, Rorty refere-se a uma metafísica sistemática que visa desvendar o derradeiro fundamento da vida. Nesse sentido, é aceitável, como vimos, afirmar que uma democracia só ganha quando se abdica do projecto metafísico de alicerçar o todo da cultura humana, já que tal empreendimento pode constituir-se como um garrote à pluralidade de ideias e à consideração da sua igual legitimidade.

No entanto, como vimos no parágrafo anterior da presente secção, há um outro conceito de metafísica que não aponta para qualquer ambição teórica, cognoscente ou reguladora da actividade humana. Quando entendemos a metafísica desta outra forma, a expressão "cultura pós-metafísica" torna-se inútil para a defesa da democracia, já que nos referimos a uma metafísica despida do seu potencial hierarquizador de ideias diversas e que é compatível, assim, com a noção democrática de que todas as opiniões têm, pelo menos no ponto de partida anterior à argumentação e à distribuição valorativa que nela tem lugar, igual legitimidade. A imponderabilidade da metafísica wittgensteiniana abordada no parágrafo anterior – em que só podemos "dizer: a vida humana é assim"³ – conduz, pois, à aceitação de formas divergentes de actuar e pensar metafisicamente, já que nenhuma delas pode almejar à demonstrabilidade. A democracia, neste sentido, não vive da superação da metafísica, mas sim do pacífico convívio entre metafísicas diferentes.

Afirma Rorty, sobre o liberalismo democrático, que "precisamos de substituir a esperança de que todos substituam «a paixão» ou a fantasia pela «razão», pela esperança de que as oportunidades de realização de fantasias idiossincráticas sejam

¹ *Ibidem*, pág. 29.

² *Ibidem*, pág. 27.

³ *Ibidem*, pág. 31.

niveladas.”¹ Defender o liberalismo desde este ângulo equivale a admitir que no substrato mais profundo das nossas auto-descrições individuais reside um profundo enigma, que consiste naquele muro contra o qual inevitavelmente batemos quando nos perguntamos “quem sou eu?”. Assim, assumindo este ponto de vista rortiano acerca do liberalismo democrático mas assumindo também o conceito wittgensteiniano da metafísica como imperscrutável actuante, torna-se pertinente afirmar a democracia como o modo de viver com os outros em que é respeitado o direito de cada um à sua própria metafísica.

Diz-nos o filósofo argentino Santiago Kovadloff que a intolerância do autoritarismo assenta “na primazia das respostas sobre as perguntas; na presunção (...) de que o saber (que normalmente se apresenta como O Saber) tem o sujeito por depositário passivo e não por intérprete activo”². Vivemos em democracia, assim, quando cada um pode desenvolver as suas próprias perguntas, quando cada um pode problematizar-se a si mesmo e ao seu lugar no mundo, quando, em suma, “a metafísica *imane*nte do homem comum”, na expressão de António Marques, pode ser concebida e articulada sem a opressão de alguém que julgue ter todas as respostas.

¹ Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, págs. 81-82.

² Santiago Kovadloff, “Que significa perguntar?”, pág. 273, em Santiago Kovadloff, *La Nueva Ignorancia – Ensayos reunidos*, REI Argentina, Buenos Aires, 1991, págs. 272-274.

6. A humanidade entre Rorty e Wittgenstein

Nesta secção, começaremos por destacar a argumentação anti-anropológica de Richard Rorty (1); seguidamente, descreveremos a tensão existente entre tal perspectiva e a defesa de uma solidariedade que possa chegar a toda a humanidade (2); traçaremos um esboço da antropologia wittgensteiniana presente nas *Observações sobre o “Ramo Dourado” de Frazer* (3); e, finalmente, a partir do conceito de humanidade aí desenvolvido, abordaremos a tensão anteriormente identificada no pensamento de Rorty (4).

(1) Rorty desenvolve em *Contingência, Ironia e Solidariedade* uma linha de argumentação que nega a existência de uma essência comum a todos os seres humanos, parecendo subscrever a sugestão do belo poema de Alberto Caeiro:

Falaram-me em homens, em humanidade,
Mas eu nunca vi homens nem vi humanidade.
Vi vários homens assombrosamente diferentes entre si,
Cada um separado do outro por um espaço sem homens.¹

Rorty apresenta a negação, de “ideias tais como as de «essência», «natureza» e «fundamento»”, referentes ao ser humano, como uma “consequente oposição” decorrente da “insistência na contingência”². Neste âmbito, Rorty recorre ao trabalho de Freud, afirmando que este “desuniversaliza o sentido moral”, nos permite ver “a consciência moral como algo de historicamente condicionado”³, afasta “a ideia mesma de um ser humano paradigmático” e não vê “a humanidade como uma espécie natural com uma natureza intrínseca, um conjunto intrínseco de poderes a desenvolver ou a ficar por desenvolver”⁴. Nesta perspectiva, não temos essências porque habitamos no acaso, porque o que nos sucede depende de aleatórios cruzamentos

¹ Alberto Caeiro, *Poesia – Edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith*, 2ª edição corrigida, Assírio & Alvim, Lisboa, 2004, pág. 167.

² Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, pág. 235.

³ *Ibidem*, pág. 56.

⁴ *Ibidem*, pág. 61.

espaciotemporais, porque o que somos depende da gigantesca série de pequenas coisas que se atravessam na nossa vida:

“Tudo, desde o som de uma palavra, até à sensação de um pedaço de pele, passando pela cor de uma folha, pode, tal como Freud nos mostrou, servir para dramatizar e cristalizar o sentido da auto-identidade de um ser humano. É que cada uma dessas coisas pode desempenhar numa vida individual o papel que os filósofos pensaram que só poderia ou, pelo menos, só deveria ser desempenhado por coisas universais, comuns a todos nós. Podem simbolizar a marca cega que todos os nossos comportamentos apresentam. Qualquer constelação aparentemente aleatória de coisas dessas pode fixar o tom de uma vida. Qualquer constelação dessas pode fixar um mandamento incondicional a cujo serviço uma vida pode ser dedicada – um mandamento que não é menos incondicional por poder ser apenas inteligível para uma pessoa, quando muito.”¹

Ora, entendendo por antropologia filosófica “o estudo das estruturas fundamentais do homem”², a posição de Rorty é explicitamente anti-anropológica na medida em que crê serem inexistentes tais “estruturas fundamentais”. A argumentação rortiana contra a noção de encontrar uma essência humana baseia-se, como exposto, na viabilidade de tal empreendimento. No artigo “Human Rights, Sentimentality and Rationality”³, Rorty avança já não com o argumento da viabilidade, mas com o da desejabilidade, sugerindo que o genocídio assenta sempre na consideração de que os massacrados não pertencem completamente ao género humano. O que está aí patente é o perigo de enunciar uma essência humana que sirva de pretexto para o aniquilar daqueles que, sendo da mesma espécie, são de alguma forma *sub-humanos*.

¹ *Ibidem*, págs. 63-64.

² Antonio Gomes Penna, *Introdução à Antropologia Filosófica*, Imago, Rio de Janeiro, 2004, pág. 23.

³ Richard Rorty, “Human Rights, Sentimentality and Rationality” em Richard Rorty, *Truth and Progress – Philosophical Papers Volume III*, págs. 167-186.

(2) Rorty termina o seu livro *Contingência, Ironia e Solidariedade* com um capítulo a que o último desses três termos dá título. Nele, o autor reitera a sua negação de uma essência humana mas procura compatibilizá-la com a defesa da solidariedade:

“[a solidariedade] não é pensada [na perspectiva de Rorty] como sendo o reconhecimento de um eu central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do «nós»”.¹

Analisemos cuidadosamente este excerto de Rorty. Ele começa por negar “a solidariedade humana enquanto identificação com a «humanidade enquanto tal»”.² Depois identifica factores que, usualmente, servem para que alguém se insira num “nós” – tribo, religião, raça, costumes. A seguir, defende que a solidariedade exige que se considere a importância dessas diferenças menor do que a importância das semelhanças que fundamentam a solidariedade. Essas semelhanças consistem na capacidade de sentir dor e humilhação. Entre quem se regista essas semelhanças? Fica claro, no excerto apresentado, que elas se dão entre *todos os seres humanos*. Feita esta análise, ponhamos lado a lado a primeira e a última das disposições analisadas, simplificadas na sua redacção: primeira – não há uma essência humana; última – todos os seres humanos têm a capacidade de sentir dor e humilhação. Claramente, há uma tensão entre elas. A filosofia política de Rorty, em que defende as instituições do liberalismo político e a expansão da solidariedade, não encaixa com a sua anti-anthropologia.

Diz-nos Tomas Abraham sobre Rorty:

¹ Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, pág. 239.

² *Ibidem*, pág. 246

“[Rorty] sustém que aquilo que une os seres humanos é uma comunidade na dor, base da comunidade moral. Entendemos o sofrimento do outro de um modo muito mais directo do que a sua felicidade. A todos os homens do mundo lhes dói perder um ser querido e todos entendem o sofrimento produzido pelos actos humilhantes.”¹

Esta “comunidade na dor” diverge da recusa da existência de qualquer “terreno comum”² entre todos os seres humanos. O *Rorty anti-anropológico* oculta as *implicações antropológicas do Rorty solidário*.

(3) Nas já abordadas *Observações sobre o «Ramo Dourado» de Frazer*, Wittgenstein aponta para a pertinência da reflexão antropológica:

“(…) nenhum fenómeno é por si especialmente misterioso, mas todos podem vir a sê-lo para nós, e este é precisamente o característico no despertar do espírito do homem, que para ele um fenómeno venha a ter significado. Poder-se-ia quase dizer que «o homem é um animal cerimonial» (...). Isto é, poder-se-ia começar um livro sobre antropologia assim: quando se considera a vida e a conduta do homem sobre a terra, é possível ver que, além do que se pode denominar actividades animais, (...) há também realizações que carregam um carácter totalmente específico e que se poderiam denominar acções rituais.”³

Ora, de destaque na referida obra não é apenas o facto de Wittgenstein, como está patente neste excerto, defender a viabilidade da antropologia: merece igual relevo o facto de, em alternativa a uma antropologia centrada na *causalidade*, Wittgenstein defender uma antropologia centrada na *clarificação*. Como assinala Frank Cioffi, não se trata de que Wittgenstein rejeite toda e qualquer antropologia científica – isto é, centrada no estabelecimento de nexos causais – em prol de uma monopolista antropologia filosófica – centrada na clarificação conceptual. O que sim se trata é da

¹ Tomás Abraham, *El Amigo Americano – Rorty, Una Introducción*, pág. 20.

² Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, pág. 283.

³ *Ibidem*, pág. 41.

inadequação do estabelecimento de nexos causais à necessidade de pacificação, a qual só é satisfeita pela clarificação conceptual¹. É isso que está em jogo, por exemplo, quando Wittgenstein afirma: “para quem, porventura, esteja intranquilo em relação ao amor, uma explicação hipotética é de pouca ajuda”².

Wittgenstein propõe que se olhe para um determinado contexto significacional não sob o ponto de vista causal – esta comunidade tem o ritual x porque y – mas, ao invés, através de uma apresentação sinóptica³, que “proporciona a compreensão”, “que consiste precisamente em «ver as concatenações»”⁴. “Epítome que num relance de olhos faz recordar o conjunto da matéria de que se trata” – a definição de dicionário de sinopse. Uma apresentação sinóptica é isso: abordar um jogo de linguagem – conceito não mencionado nas *Observações* mas útil para a sua compreensão – com o objectivo de desdobrar o nó de significados e actividades que nele confluem. Cremos ser por isso que Frank Cioffi associa a sinopticidade à auto-clarificação⁵, à contemplação⁶, à reflexão⁷, a uma redescrição sob a qual se torna mais clara, para o próprio sujeito, a relação que mantém com um determinado jogo de linguagem⁸. Nuno Venturinha, por sua vez, assinala que tal apresentação sinóptica visa fazer “com que reconheçamos aquilo que, pela sua trivialidade, habitualmente nos passa despercebido”⁹, conduzindo a uma “consciencialização das nossas convicções mais profundas”¹⁰, permitindo “novas tematizações de elementos até então absolutamente atemáticos”¹¹.

¹ Cf. Frank Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, págs. 5, 84, 105, 148.

² Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, pág. 31.

³ Na escolha da expressão “apresentação sinóptica” em detrimento de representação panorâmica, operamos a mesma opção de Nuno Venturinha (cf. Nuno Venturinha, “Introdução”, pág. 9, em Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, págs. 7-10.) O conceito de representação panorâmica parece ser incompatível com o de jogo de linguagem, já que remete para um ponto de vista neutral localizado fora de qualquer jogo de linguagem.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, pág. 45.

⁵ Frank Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, pág. 10.

⁶ *Ibidem*, pág. 11.

⁷ *Ibidem*, pág. 142.

⁸ *Ibidem*, pág. 152.

⁹ Nuno Venturinha, “Introdução”, pág. 9, em Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, págs. 7-10.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 10.

¹¹ Nuno Venturinha, *Lógica, Ética, Gramática – Wittgenstein e o Método da Filosofia*, pág. 343.

O argumento wittgensteiniano de que é o esforço compreensivo acima descrito, e não a explicação causal, que nos pode *ajudar*, equivale a dizer que tal empreendimento clarificador só faz sentido para quem se sentir inquieto, quem tiver a necessidade de maior compreensão face um determinado contexto significacional. Uma consequência fulcral é que a antropologia filosófica, assim wittgensteinianamente entendida, só é possível para quem encarar a vida não como objecto de estudo mas como actividade partilhada. Aquele que pratica a antropologia filosófica não é um especialista académico mas o humano que se inquieta com a sua própria situação.

O problema que surge neste ponto é o uso do termo *antropologia* que, como vimos, aponta para algo que seja transversal à humanidade. Nas *Observações*, Wittgenstein tanto sugere a possibilidade de existência de princípios universais ordenadores da actividade humana¹ como troça da perspectiva segundo a qual o mesmo termo usado em comunidades diferentes tenha o mesmo significado²: uma mensagem contraditória. O problema é, em outros termos, este: Wittgenstein fala-nos da pertinência da antropologia e do método especificamente filosófico-significacional do empreendimento antropológico mas não refere qual possa ser o conteúdo dessa antropologia, emitindo uma mensagem contraditória acerca da possibilidade de, mediante tal empreendimento, aferirmos os *princípios do humano*.

A resposta para tal problema é a seguinte, cremos: por um lado, a antropologia assim entendida não tem conteúdo pois não é um dispositivo conceptual – é uma actividade de cada um para com os dispositivos conceptuais em que se insere; por outro lado, a antropologia assim entendida é antropologia apesar da sua nulidade em termos de produção teórica, uma vez que se trata da actividade contemplativa que conduz à percepção de que é a linguagem que partilhamos com outros que serve para nos reportarmos à nossa própria inquietação e de que, por isso, a humanidade é o tipo de relação que permite que a linguagem floresça como meio de descoberta do *eu* e do *outro*. A humanidade não está *nos* seres humanos mas *entre* eles: é o espaço relacional onde nos apercebemos de que a linguagem simultaneamente nos diferencia e nos une, de que o mesmo conjunto de palavras com que eu, sujeito, me defino como ser único,

¹ Ludwig Wittgenstein, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*, pág. 37.

² *Ibidem*, pág. 45.

serve também para me reportar ao meu interlocutor como semelhante. Esta é uma antropologia que não visa chegar a nenhum princípio do humano a não ser o da empatia originada pela linguagem: consigo imaginar-me na pele de qualquer pessoa e não me consigo imaginar na pele de um cão porque à pessoa me une a possibilidade das palavras.

(4) Detectámos, no parágrafo (2) desta secção, uma tensão no pensamento de Rorty, não suficientemente explorada pelo filósofo norte-americano: se nada há de comum a toda a humanidade, como se pode defender a universalização da solidariedade com base na capacidade humana para sentir dor e humilhação? Não se estará assim a defender algo – a solidariedade humana – após rejeitar um elemento que é indissociável de tal defesa – a humanidade encarada como tal?

Sobressáí da leitura de *Contingência, Ironia e Solidariedade* que a humilhação é o pólo oposto da auto-criação, tendo ambos efeitos opostos quanto à possibilidade do indivíduo desenvolver uma relação criadora com os jogos de linguagem em que se insere, isto é, uma relação que lhe permita compreender criticamente os seus contextos sócio-linguísticos e, eventualmente, contribuir para a sua transformação. Um indivíduo humilhado será incapaz de desenvolver tal relação com o seu meio linguístico; um indivíduo capaz de auto-criação será capaz de o fazer. A humanidade é negada em Rorty, como vimos, por um duplo critério: i) há tantas maneiras humanas de viver que é inviável a noção de algo comum a todos os humanos; ii) a enunciação de uma essência humana pode constituir-se não só como conteúdo mitigador da auto-criação, mas também como linha de demarcação de humanos para com sub-humanos, conduzindo a práticas genocidas. A solidariedade, assim rortianamente entendida, não é a salvaguarda de algo especial presente em todos os indivíduos, chamado *humanidade*, mas afigura-se, ao invés, como a criação de condições para que menos humanos possam sentir humilhação e mais humanos possam desenvolver a auto-criação. Mas rejeitar, a toda a linha, o termo humanidade, parece prejudicar a defesa de uma solidariedade que visa precisamente a totalidade do género humano. Podemos, então, convergir com Rorty na recusa de uma aceção essencialista da humanidade mas salvar o uso de tal termo, atribuindo-lhe, como vimos no final do

parágrafo (3) desta secção, um conteúdo “meramente” relacional, dizendo, portanto, que humanidade é o tipo de relação entre indivíduos que se escutam, cada um a si próprio e aos outros. Deste modo, podemos salvaguardar a defesa da solidariedade e uma concepção de humanidade que lhe esteja associada, sem cair, por um lado, na perigosa *essencialização* do humano nem, por outro, numa certa incompletude argumentativa que Rorty parece revelar.

Súmula

Nas três secções anteriores, abordámos a democracia desde três ângulos, cada um respectivo a um conceito: terapia, metafísica e humanidade.

Terapia. Tem lugar central numa democracia uma terapia filosófico-significacional que conduza cada indivíduo ao abandono da absolutização conceptual e à aceitação da particularidade.

Metafísica. Há uma metafísica não sistemática e enigmática enraizada na própria vida, cabendo à democracia respeitar a pluralidade de metafísicas.

Humanidade. A exigência de maior solidariedade global acompanhada do abandono da concepção de uma essência humana conduzem a uma perspectiva relacional e dialógica da humanidade.

Em cada uma destas secções, vimos também que podemos, sem ferir as premissas pragmáticas rortianas, *recusar as suas recusas*, isto é, manter os termos terapia, metafísica e humanidade como elementos úteis para a reflexão sócio-política.

CONCLUSÃO

É costume que uma dissertação termine com uma ou mais conclusões. Tal afigura-se difícil no presente caso. Por um lado, cada uma das duas partes que compõem este escrito apresentam já, nas secções intituladas “súmula”, as suas conclusões, seja acerca da leitura rortiana de Wittgenstein, seja acerca das omissões de que tal leitura padece. Por outro lado, aquilo que se poderia apresentar, ao nível das questões profundas para as quais os temas abordados remetem, seriam não conclusões mas inconclusões, próprias de alguém para quem a inquietude é o ponto de partida e o ponto de chegada da reflexão filosófica.

Apesar das dificuldades acima expostas, podemos apresentar uma conclusão – se é que tal termo não é demasiado ambicioso – acerca do risco de desenvolver uma perspectiva filosófica baseada na firme oposição a teses já desenvolvidas, como Rorty assumidamente faz: há que assegurar que a crítica a um determinado modo de usar um conceito não nos tolda a visão quanto a modos alternativos de uso. As palavras não acabam por decreto, como Rorty parece ambicionar. Mais útil que, em vão, apelar ao desuso de uma palavra, é, antes de mais, investigar acerca da possibilidade de tal palavra adquirir um novo uso, simultaneamente consentâneo com a genética da palavra e com os novos propósitos que com ela visamos.

“Eu gostaria de, com o meu trabalho, não poupar a outrem o esforço de pensar, mas antes, na medida do possível, incitá-lo a pensar por si”¹, afirmou Wittgenstein. Ainda que com eventuais lapsos ou limitações, esperamos ter correspondido ao repto.

¹Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, pág. 167.

BIBLIOGRAFIA

Da autoria de Richard Rorty

1992 (1967), "Introduction", em Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn – Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago, págs. 1-40.

2004 (1979), *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, D. Quixote, Lisboa.

1982, "Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein" em Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis, págs. 19-36.

1982, "Introduction: Pragmatism and Philosophy", em Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism – Essays 1972-1980*.

1992 (1989), *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Editorial Presença, Lisboa.

1991, "Pragmatism Without Method", em Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth – Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, págs. 63-78.

1991, "Pragmatism, Davidson and Truth", em Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth – Philosophical Papers I*, págs. 126-150.

1991, "Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language", em Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others – Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge, págs. 50-65.

1998 "Daniel Dennett on Intrinsicity", em Richard Rorty, *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, Cambridge, págs. 98-121.

1998, "Derrida and the Philosophical Tradition", em Richard Rorty, *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, págs. 327-350.

1998, “Human Rights, Sentimentality and Rationality” em Richard Rorty, *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, págs. 167-186.

1999, “A World Without Substances or Essences”, em Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, Londres, 1999, págs. 47-72.

2007, “Wittgenstein and the Linguistic Turn” em Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics – Philosophical Papers IV*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, págs. 160-175.

2007, “Analytic and Conversational Philosophy”, em Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics – Philosophical Papers IV*, págs. 120-130.

Da autoria de Ludwig Wittgenstein

2011 (1921), *Tratado Lógico-Filosófico*, em *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

1993 (1965), “A Lecture on Ethics” em Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett, Indianapolis, págs. 36-44.

2011 (1953), *Investigações Filosóficas*, em *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

2011 (1967), *Observações sobre o «Ramo Dourado» de Frazer*, Deriva, Porto.

Sobre Richard Rorty

ABRAHAM, Tomás, 2010, *Rorty – Una Introducción*, Editorial Quadrata, Buenos Aires.

HABERMAS, Jürgen, 1996, “Coping With Contingencies – The Return of Historicism” em Józef Niznik e John T. Sanders (ed.), *Debating the State of Philosophy – Habermas, Rorty and Kolakowski*, Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences/Praeger, Londres, 1996, págs. 1-24.

TARTAGLIA, James, 2007, *Rorty and The Mirror of Nature*, Routledge, Nova Iorque e Oxford.

Sobre Ludwig Wittgenstein

KENNY, Anthony, 2006, *Wittgenstein – Revised Edition*, Blackwell Publishing, Oxford.

CIOFFI, Frank, 1998, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge University Press, Cambridge.

CONANT, James, 2000, “Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein” em Alice Crary e Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Routledge, Londres e Nova Iorque, págs. 174-217.

PITKIN, Hanna Fenichel, 1984 (1972), *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

VENTURINHA, Nuno, 2010, *Lógica, Ética, Gramática – Wittgenstein e o Método da Filosofia*, INCM, Lisboa.

Sobre Richard Rorty e Ludwig Wittgenstein

CRARY, Alice, 2000, “Wittgenstein and Political Thought”, em Alice Crary e Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*, págs. 118-145.

GREIFF, Pablo de, 1990, “Salvando a Wittgenstein de Rorty: un ensayo sobre los usos del acuerdo”, em *Ideas y Valores*, nº de Abril de 1990, Universidad Nacional de Colombia, págs. 51-64.

HORWICH, Paul, 2010, “Rorty’s Wittgenstein”, em Arif Ahmed (ed.), *Wittgenstein’s Philosophical Investigations – A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, págs. 145-161.

Outras fontes

ARISTÓTELES, 1998, *Política*, Vega, Lisboa.

BASTOS DE ALMEIDA, Maria Manuela (coord.), 2001, *Programa de Filosofia – 10º/11º anos*, Ministério da Educação, Lisboa.

CAEIRO, Alberto, 2004, *Poesia – Edição de Fernando Cabral Martins e Richard Zenith*, 2ª edição corrigida, Assírio & Alvim, Lisboa.

DAHL, Robert A., 1971, *Polyarchy – Participation and Opposition*, Londres, Yale University Press.

DAVIDSON, Donald, 1986, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, em Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell Publishing, Oxford, págs. 307-319.

DEPOE, John M., “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” em *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/knowacq/#H5>.

DESCARTES, René, 2005 (1644), *Princípios da Filosofia*, Areal Editores, Lisboa.

DESCARTES, René, 1989 (1684) *Regras para a Direcção do Espírito*, Edições 70, Lisboa.

FUMERTON, Richard, 2013, “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” em Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-acquaindescrip/>.

GOMES PENNA, Antonio, 2004, *Introdução à Antropologia Filosófica*, Imago, Rio de Janeiro.

KENNY, Anthony, 2011 (2006), *Nova História da Filosofia Ocidental – Volume III – Ascensão da Filosofia Moderna*, Gradiva, Lisboa, 2011.

KOVADLOFF, Santiago, 1991, “Que significa preguntar?”, em Santiago Kovadloff, *La Nueva Ignorancia – Ensayos reunidos*, REI Argentina, Buenos Aires, págs. 272-274.

LACHS, John e TALISSE, Robert (ed.), 2008, *American Philosophy: an Encyclopedia*, Routledge, Nova Iorque e Oxford.

MARQUES, António, 1987, *O essencial sobre metafísica*, INCM, Lisboa.

MEIRINHO MARTINS, Manuel, 2010, *Cidadania e Participação Política – temas e perspectivas de análise*, Lisboa, ISCSP.

QUINE, W. V., 1951, “Two Dogmas of Empiricism” em *The Philosophical Review*, vol. 60, nº1, págs. 20-43.

RUSSELL, Bertrand, 1951 (1917), “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, em Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, Barnes & Noble, Nova Jérсия, págs. 152-167.

SOARES, Maria Luísa Couto, 2004, *O que é o Conhecimento? – Introdução à Epistemologia*, Campo das Letras, Porto.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2013, em <http://www.priberam.pt>