

Diálogo & Antítese

# Uma crítica ao historicismo

Roy Clouser



**ABC<sup>2</sup>-H**

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião  
e ciências humanas



ABC<sup>2</sup>-H

## Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião  
e ciências humanas

# Uma Crítica ao Historicismo

Roy Clouser<sup>1</sup>

Tradução: Marcelo Cabral

EMBORA as formas hegelianas e marxistas de historicismo estejam agora fora de moda, acadêmicos dos mais variados campos têm, nos últimos tempos, defendido novas formas dessa teoria. Na verdade, a influência do historicismo se espalhou com tanta velocidade que seu concomitante relativismo está rapidamente se tornando a infecção HIV da vida contemporânea.

A alegação central do historicismo é que todas as teorias, tradições, interpretações e a maioria – se não a totalidade – dos conceitos, não são nada mais do que artefatos culturais pertencentes a um determinado tempo e lugar. Visto que todos eles são criações humanas, nenhum pode conter a alegação de que seja verdadeiro, no sentido de corresponder verdadeiramente à realidade. De acordo com essa visão, absolutamente todas as coisas, desde relatos sobre as percepções presentes, até afirmações como  $1 + 1 = 2$ , são entendidas como sendo *en toto* artefatos produzidos pela cultura humana condicionadas historicamente.

Esse artigo irá primeiro examinar algumas das alegações-chave do historicismo enquanto uma teoria do conhecimento, e oferecer uma resposta crítica a elas. Isso será feito de modo seletivo, e não em detalhes, levando em consideração apenas as alegações centrais que estão no coração de todas suas variações, a saber, sua combinação com o pragmatismo, como defendido por Richard Rorty. Essa combinação será examinada e concluirei que ela é tão internamente incoerente quanto as versões mais antigas de historicismo.

### Os Dois Sentidos do Termo “História”

É uma tautologia que todas as coisas (além de Deus) são história, se “história” é usada significando a totalidade de todas as coisas que aconteceram e que acontecerão no tempo. Entretanto, nesse caso, “história” – de modo confuso – significaria exatamente o mesmo que “universo”, e desse modo historicismo não compreenderia uma teoria nem interessante nem informativa a respeito da experiência e conhecimento humanos. O único modo em que ele pode constituir uma genuína hipótese interpretativa é se o termo “historicismo” derivar de um outro sentido de história, o que conota o poder humano para formar cultura, e o qual é o tópico da disciplina chamada história. O historiador não estuda a *totalidade* das coisas que ocorreram pelas seguintes simples razões: 1) para fazer isso levaria tanto tempo quanto o passado



Roy Clouser

Roy Clouser é professor emérito do College of New Jersey. Ele atuou como professor de filosofia, religião e lógica na faculdade desde 1968. Clouser serve como filósofo residente do Christian Leaders Institute.

levou para se desdobrar, e 2) a maioria das coisas que aconteceram não tem nenhuma importância. Sem importância para o quê? Para o desenvolvimento de uma dada cultura, que é, por sua vez, uma descrição mais acurada do que o estudo da história se ocupa. Isso é o porquê de um historiador querer realmente compreender, por exemplo, as condições, causas e efeitos de Cesar ter cruzado o Rubicão ou da peste bubônica no século XIII, mas não se eu ou você tivemos um aumento no salário no ano passado. Termos ou não ganhado um aumento é muito importante para nós e nossas famílias, mas faz virtualmente nenhuma diferença para a direção do desenvolvimento de nossa cultura.

Assim, em última instância, cultura significa qualquer produto originado pelo poder humano para controlar o ambiente. Ela inclui controle sobre outras pessoas de forma a dar forma a sua existência social, e controle sobre a natureza, de modo a dar novas formas aos já existentes materiais, sons, cores, etc [2]. Nesse sentido, são produtos culturais as linguagens, as organizações sociais, as ciências, as tecnologias, as artes, assim como todos os objetos artificiais, e a história é o estudo que almeja explicar o seu desenvolvimento. Tendo essa distinção entre os dois sentidos de “história” em mente, podemos dizer que Historicismo é a teoria que alega que a história, no sentido mais limitado – o sentido de formação cultural – é o único ponto de vista através do qual a história, em seu sentido mais amplo, deve ser entendida. Isso explica porque Maurice Mandelbaum caracterizou essa teoria como “um modelo genético de explicação que procura fundamentar toda avaliação na natureza do próprio processo histórico (formação de cultura)” [3]. Antes disso, no mesmo século, Wilhelm Dilthey havia exaltado o historicismo como “o último degrau para a libertação do homem”.

Ele disse:

A consciência história da finitude de todo fenômeno histórico, de toda condição humana ou social, e da relatividade de todo tipo de crença, é o último degrau da libertação do homem.

Por esses meios, o homem alcança o poder soberano de se apropriar dos conteúdos de toda experiência, de se jogar inteiramente dentro delas, sem nenhum preconceito, como se não houvesse nenhum sistema filosófico ou de crenças que pudesse o limitar. A vida se torna livre de conhecimentos conceptuais; a mente se torna soberana em relação a todas artimanhas do pensamento dogmático. Nesse ponto, somos confrontados por algo que não pode ser descartado. E, diferentemente da relatividade, a continuidade da força criativa se apresenta como o fato histórico mais essencial. [4]

A libertação proclamada por Dilthey nessa citação é a mesma que foi perseguida por Kant: libertação dos avanços das ciências naturais que pareciam ameaçar os seres humanos em se tornarem não mais do que pequenas engrenagens dentro da grande maquinaria cósmica. Pois, se os seres humanos são produtos inteiramente determinados pelas causas naturais aleatórias, então a sua alegada liberdade de pensamento e da vontade, sua criatividade, sua responsabilidade moral, não são nada além de ilusões. De acordo com Dilthey, o modo de derrotar a ameaça de tal determinismo naturalista é compreender os conceitos e as ciências como sendo produtos da atividade cultural humana. Assim, ao passo que a ameaça consiste na visão que nós somos a criação de forças naturais cegas, a solução do historicismo é virar a mesa de ponta cabeça. Sua alegação, tanto a respeito de Deus quanto da natureza, é que fomos nós que os criamos, e não eles que nos fizeram. Desse modo, Dilthey enfatiza o máximo que pode para concluir que todas as experiências e todo conhecimento são enraizados não em alguma realidade independente, mas apenas em formas culturais que nós mesmos criamos.

Podemos concluir disso que o historicismo de Dilthey é melhor entendido como (mais) uma outra versão do idealismo transcendental de Kant. Ao invés de conceitos categóricos que os seres humanos, inconscientemente, impõe sobre as sensações, de modo a criar o mundo que nós experienciamos, ele sustenta a visão que até mesmo esses conceitos são nossas criações. Assim, ao invés de defender a existência de um conjunto especial de conceitos privilegiados que são necessários e estão para além do nosso controle, o historicismo defende que apenas o poder humano de controle (“a continuidade da força criativa”) está em uma posição privilegiada “diferentemente da relatividade”. Esse poder humano é a única exceção porque é a força que cria todos os conceitos do mundo natural, do mundo social, das ciências, das artes, das crenças religiosas, etc., assim como a força que cria todas as outras hipóteses epistemológicas rivais sobre como interpretar a natureza da experiência e do conhecimento.

### Uma Crítica ao Historicismo

Entretanto, basta que essa teoria seja exposta para que, rapidamente, percebamos que ela gera as mais atrozidades difi-

culdades. Como observado acima, o historicismo tem como resultado inevitável que todas as afirmações e crenças são produtos do poder humano de criá-las. Ele defende isso não apenas no sentido óbvio e trivial de que nossos conceitos e crenças foram formados por nós, mas no sentido muito diferente de que – tanto quanto sabemos – os seus conteúdos são inteiramente inventados por nós. Assim, até mesmo a matemática, a física e a biologia são não mais do que reflexos dos nossos próprios desejos, necessidades e preferências, e não descobertas sobre o modo como o mundo verdadeiramente funciona. O historicismo sustenta essa visão porque se a atividade cultural humana *produz* os seus objetos (do mesmo modo que as categorias de Kant faziam), então nenhum conceito de ordem natural pode ser visto como estando acima dos seres humanos e determinando o que eles são. Por consequência, a liberdade humana é preservada.

Mas tal posição também implica em que nenhuma crença ou afirmação de uma crença pode ser entendida como sendo verdadeira, no sentido de corresponder a realidade, de tal modo que toda a opinião tem exatamente o mesmo fundamento que qualquer outra opinião. O próprio Dilthey viu isso claramente quando disse:

A visão de mundo histórica quebrou a última corrente que não havia ainda sido quebrada pela filosofia e pela ciência natural. Tudo é fluido, nada permanece. Mas onde estão os meios para conquistar a anarquia de opiniões que nos ameaçam? [5]

Na verdade, essa questão é ainda mais crítica do que Dilthey parece ter reconhecido. Pois com esse meio de tentar salvar a liberdade humana do domínio do “conhecimento conceitual” e das “artimanhas” das teorias dogmáticas, toda e qualquer crença é relativizada ao poder humano de as formar. A dificuldade com essa visão é que, se todas as crenças estão em pé de igualdade (porque nenhuma pode ser entendida como correspondendo aquilo que elas procuram significar), essa conclusão, então, precisaria ser aplicada a própria teoria historicista! O historicismo também, de acordo com ele mesmo, é apenas mais uma história que inventamos sem ter nenhum modo de saber se ela corresponde ou não a realidade. Desse modo, o historicismo falha enquanto uma teoria da experiência e do conhecimento humanos porque ela é, em termos autorreferentes, incoerente num sentido forte: quando é aplicada a si mesma ela requer que não possa ser verdadeira, precisamente no sentido que ela alega ser verdadeira.

Obviamente, está aberto aos defensores do historicismo tentar fazer jus a essa dificuldade, erguendo a cabeça e argumentando que, enquanto todas as *outras* alegações de conhecimento são artefatos culturais construídos para nossos próprios propósitos, apenas a asserção do historicismo é diferente. Talvez Dilthey tivesse essa réplica em mente quando disse que a força criativa se apresenta em contraste contra tudo o que é relativo; talvez ele quisesse dizer isso não apenas sobre a força em si, mas também a respeito da *crença* de que tal força é quem cria todas as demais coisas. Mas o que exatamente poderia ser argumentado para defender essa alegação que também não poderia ser levado a assumir muitos outros tipos de declarações como sendo verdadeiras no sentido que o historicismo nega? Qualquer

argumento nesse sentido teria que considerar os princípios lógicos do raciocínio, declarações sobre o mundo natural, crenças em números, e muito sobre a emergência e natureza da linguagem como também correspondendo à realidade. Por exemplo, teria que ser possível afirmar que existe apenas *uma* afirmação que não é historicamente relativa (a afirmação da alegação historicista), e o fato que existe apenas uma teria que resultar na *implicação* de que não existem outras. Se tais crenças são tacitamente assumidas, e não explicitamente defendidas, o historicismo pode evitar ser autorreferencialmente incoerente apenas ao preço de se autoassumir incoerente! : as premissas não explicitadas do argumento seriam incompatíveis com a alegação que o argumento está defendendo. Assim, ou o historicismo é falso porque ele anula a si mesmo ou é falso porque qualquer defesa sua precisa assumir exatamente o que ele nega.

Na verdade, eu não conheço nenhuma versão de historicismo que não admita dentro de si crenças que de fato pretendam corresponder à realidade. É apenas pelo uso velado de tais fatos, alegações e suas evidências incompatíveis com sua proposta, e por confundir os dois significados de “história” que distingui no início desse artigo, que o historicismo tem conseguido disfarçar sua incoerência intrínseca. Ele consegue ter uma plausibilidade enganosa através do uso de conhecimentos não-históricos ao apresentá-los como históricos – no sentido trivial de *que nossa aquisição de tais conhecimentos tem uma história*, ao invés de usar o sentido crucial de que são todos, indiscriminadamente, criações de processos históricos. Em outras palavras, pelo menos uma parte daquilo que o historicismo, com grande entusiasmo, joga fora pela porta da frente, ela contrabandeia de volta pela porta dos fundos, sem nem ao menos reconhecer isso. O contrabando acaba por adicionar àquilo que é supostamente um relato puramente histórico do conhecimento, outros tipos de conhecimento que são confiados como verdadeiros, independentemente do processo de formação cultural. O contrabando é camuflado ao se declarar que os outros tipos de conhecimento são parte da história. Mas, como eu disse, o truque aqui é que ele é aceito no sentido trivial, em que ele *emerge* em um contexto cultural, e não do sentido historicista radical de ser nada mais do que um artefato cultural. O resultado disso é que os tipos adicionais de conhecimento são utilizados sob o pretexto de que eles não são nada além de história, ao passo que eles, na verdade, são tratados como se de fato correspondessem à realidade, do exato modo que o historicismo nega ser possível – que saibamos de qualquer coisa se ela corresponde à realidade; isso com a possível exceção do nosso próprio poder de criar cultura.

Considere apenas um desses exemplos de contrabando, aquele do historicista Oswald Spengler. Spengler defende que o conhecimento científico é inteiramente dependente e determinado pelas características morfológicas de cada cultura [6]:

... no olhar daqueles que pensam pelo viés da história [historically-minded] existe apenas uma história da física. A ele, todos os seus sistemas não são nem corretos nem errados, mas historicamente, são psicologicamente condicionados pelo caráter do período e mais ou menos acuradamente representativo dele.

O mesmo se verifica tanto na matemática quanto na física, diz Spengler:

Existe mais do que um mundo aritmético, porque existe mais do que um tipo de cultura. Ao longo da história nós encontramos sistemas de números que diferem de civilização para civilização ... cada qual ... simboliza um tipo particular de validação que é, também cientificamente, restrito exatamente ao seu tipo de cultura.

Em primeiro lugar, eu não posso deixar de dizer que a última alegação é historicamente falsa. O fato de que pessoas simbolizam quantidades de modo diferente não tem nenhuma relação com se a validação matemática muda de cultura para cultura. Se fizermos a adição  $1 + 5$  com os numerais arábicos ou se tomamos I e adicionamos V e temos como resultado VI com numerais romanos, a verdade quantitativa obtida não depende em nada dos símbolos que a representam, e eu não conheço nenhuma cultura que já tenha obtido um resultado diferente para a soma  $1 + 5$ . Mas, deixando isso de lado, perceba a flagrante incoerência autopresumida da alegação de Spengler, de que existe mais de uma aritmética porque existe mais de uma cultura: ele precisa usar o conceito numerário (“uma”) para conseguir expressar sua alegação. Assim, ao passo que sua alegação diz que todos os conceitos numerais são culturalmente relativos, ele também alega saber que é verdade que existe mais de *uma* cultura!

O mesmo destino sucede à sua alegação de que não podemos conhecer a realidade física, mas somente a história da física. Afinal de contas, como ele sabe que existem outras culturas? Como ele pode saber que elas têm histórias distintas? Não é através do descobrimento de documentos e de outros artefatos culturais físicos? Não é porque seu corpo físico pode viajar através do espaço para outros lugares e observar casas físicas, assim como estradas, roupas, e ler os escritos daqueles que viveram em tais lugares? Mas como ele pode saber essas coisas se não existe o conhecimento físico dos objetos que é realmente um conhecimento distinto do seu próprio pensamento culturalmente determinado?

Nesse ponto é importante perceber que o historicismo comete uma terceira incoerência, a qual seja talvez a mais sutil e, por isso, mais fácil de passar despercebida. Além de ser autorreferencialmente e autoassumidamente incoerente, a teoria é também autoperformativamente incoerente [7]<sup>ii</sup>. Isso significa que ela é incompatível tanto com o estado mental quanto com a atividade do pensador que são necessários para a formulação de uma teoria. Tomando emprestado e reformulando uma expressão marxista, essa teoria é incompatível com “os meios de produção”. A atividade em questão é o ato de abstração, necessário para diferenciar o ponto de vista do historicista ao interpretar a experiência e o conhecimento, e diferenciá-lo dos outros pontos de vista rivais. Todo historicista é rápido em reconhecer que existem pontos de vista rivais, e, obviamente, também são rápidos para rejeitar todos eles. Tais candidatos alternativos para a natureza básica da experiência e do conhecimento incluem: números e suas relações (Pitágoras), formas ideais (Platão, Aristóteles), a matéria física (Hobbes, Smart, Churchland), ideias claras e distintas (Descartes), sentimentos e sensações (Berkeley, Hume, Mill), formas sensoriais e categorias lógicas (Kant), isso para citar apenas alguns.

A estratégia padrão empregada pelas teorias epistemológicas tem sido defender um candidato enquanto o possuidor da natureza essencial do conhecimento, em um de dois modos. O primeiro é argumentar que todo o conhecimento é *idêntico* ao tipo de conhecimento favorecido por essa teoria, de modo que, na verdade, não existem candidatos rivais. O segundo é aceitar que existam outros tipos de conhecimento, mas argumentar que o tipo de conhecimento favorecido pela teoria em questão é fundamental a tal ponto que todos os outros tipos de conhecimento dela *dependam*. A abstração lógica é claramente indispensável para ambas formas dessa estratégia, visto que ela é a atividade através da qual os vários aspectos da experiência são distinguidos e é, assim, uma pré-condição para que se possa identificar qualquer aspecto como sendo a única ou fundamental natureza do conhecimento. E o historicismo não é uma exceção disso. Dentro de toda a grande enxurrada de coisas que experimentamos e parecemos conhecer, o historicismo abstrai e postula a formação de cultura como a chave para a compressão de tudo, e defende sua seleção ao argumentar que todos os seus possíveis rivais são ou idênticos à história ou dependentes dela.

Entretanto, parece que o próprio processo de abstração é incompatível com qualquer alegação de que todo o conhecimento tem apenas um caráter cultural, de tal modo que a primeira forma da estratégia padrão é autoperformativamente incoerente. Isso ocorre porque não faz nenhum sentido alegar que toda experiência e conhecimento são idênticos à história quando a própria atividade de abstrair mostra que há mais na nossa experiência inicial do que apenas o aspecto histórico. Se não fosse assim, formação cultural seria abstraída de que exatamente? De um ponto de vista puramente descritivo, os objetos da experiência parecem exibir muitos tipos de propriedades e leis além das históricas, e nós parecemos ter um conhecimento que corresponde a cada um desses tipos. Por exemplo, parecemos ter conhecimento de tais tipos de propriedades e leis como: quantitativo, especial, físico, biótico, sensorial, lógico, histórico, econômico, estético e ético. Como poderiam todos eles não ser nada mais do que o poder de formar cultura, se esse poder pode ser distinguido abstratamente de todos eles? Parece, assim, que o historicismo só pode ser plausível na sua segunda forma, a que argumenta que, embora a experiência e o conhecimento sejam multiformes, os outros tipos de conhecimento dependem inteiramente do tipo histórico, ao passo que o histórico não depende de nenhum outro.

Ainda assim, o fato do ato de abstração precisar distinguir o tipo de conhecimento que é básico a todos os outros tipos, é tão incompatível com essa segunda forma da estratégia quanto foi com a primeira. Visto que o coração da segunda forma é mostrar que um tipo de conhecimento é independente em relação aos outros, a alegação acaba por sugerir um óbvio experimento mental (um “Gedanke”): se supormos que um tipo particular de conhecimento é independente de todos os outros tipos, tentemos concebê-lo dessa forma. Pois, se tal independência não puder nem ao menos ser concebida, então certamente não poderá ser justificada. Assim, vamos tentar abstrair o próprio processo histórico e concebê-lo em total isolamento de todos outros modos de experienciar e conhecer. Quando eu tento fazer isso descubro que, uma vez que eu realmente tiro da ideia de história toda referência à quantidade, espaço, matéria, vida, sensa-

ção, lógica, linguagem, relações sociais e valores, não sobra, literalmente, nada. Não sobra nada que poderia ter uma história e, desse modo, a própria ideia de “processo histórico” perde todo significado. [8]

Entretanto, se eu estiver correto – se não pudermos nem ao menos conceber o processo histórico e o conhecimento histórico à parte dos outros tipos de conhecimento – como pode ser argumentado que ele é realmente independente do resto? Como pode ser demonstrado que a “continuidade da força criativa” é o fato ao qual todas as (outras) crenças devam ser relativizadas? Mais uma vez, parece que qualquer justificação para tal alegação teria que apelar aos outros tipos de conhecimento, tipos que o historicismo insiste em dizer que não correspondem à realidade!

Eu concludo, assim, que o historicismo é autoperformativamente incoerente, além de ser autorreferencialmente e autoassumidamente incoerente. Ademais, essas incoerências parecem estar no coração da alegação historicista, e não apenas naquilo que é dispensável ou particular de cada uma de suas versões. Consequentemente, eu concludo ademais que o historicismo falha enquanto uma epistemologia. Ele precisa ser uma exceção à sua própria alegação central, ele pode apenas ser defendido por argumentos que assumem crenças incompatíveis com tal alegação, e não pode justificar o *status* que confere ao poder de formação cultural, devido ao fato que a própria atividade de abstração necessita, em primeiro lugar, distinguir esse poder. Por essas razões, a alegação historicista de ter descoberto que a natureza essencial de todo conhecimento é histórica está destruída. Não podemos ter nenhum fundamento, seja para dizer que ele é o único tipo de conhecimento, seja para dizer que ele é o tipo do qual todas as outras formas de conhecimento dependem.

### **Pode o Pragmatismo Salvar o Historicismo?**

Recentemente, Richard Rorty insistiu que o pragmatismo pode ser combinado com o historicismo de tal modo que possam juntos prover uma explicação mais completa do conhecimento do que um deles sozinho poderia prover. Ele pensa que, ao renunciar qualquer tentativa de determinar a verdade, e em seu lugar colocar a ideia daquilo que é benéfico em termos práticos, o pragmatismo corrige tudo aquilo que tem dado errado com a filosofia e com a ciência desde seus primórdios. Isso o leva a reafirmar a tese da não correspondência em seu modo forte. Ao passo que para Dilthey nenhuma afirmação pode corresponder a realidade *exceto as afirmações do historicismo*, Rorty estende essa alegação para toda e qualquer afirmação:

Pois, de acordo com o pragmatismo, sentenças verdadeiras não são verdadeiras porque correspondem à realidade e, então, não há nenhuma necessidade de se preocupar com que tipo de realidade, se há alguma, uma dada sentença corresponde – ou seja, não há necessidade de se preocupar com o que “faz” a sentença ser verdadeira... Ele abandona completamente a noção de verdade como correspondência à realidade, e diz que a ciência moderna não nos permite lidar com as coisas porque ela corresponde a algo, mas ela simplesmente nos permite lidar com as coisas. [9]

Assim:

Não existe nenhum método para o conhecimento *quando* se alcança a verdade, ou quando se está mais próximo dela do que antes. (p. 165, 166)

Além da substituição que o pragmatismo faz da verdade pela utilidade, Rorty também defende aquilo que chama de “ubiquidade da linguagem”. Com isso ele quer dizer duas coisas: (1) A linguagem é inteiramente uma criação humana, e (2) que nós podemos experienciar e saber apenas aquilo que a linguagem possibilita. Ele diz:

A ubiquidade da linguagem é uma questão da linguagem a mover-se para os vazios deixados pelo fracasso de todos os vários candidatos à posição de ‘pontos de partida naturais’ do pensamento, pontos de partida que [...] [seriam] primeiros e independentes da maneira como certas culturas falam ou falam<sup>iii</sup>.

Ao fazer essa conexão, ele cita com grande aprovação pensadores que ele chama de “profetas da ubiquidade da linguagem”, que fazem algumas observações tais como: “A experiência humana é essencialmente linguística” (Gadamer), e: “... toda consciência de entidades abstratas – na verdade, até mesmo dos particulares – é uma questão de linguagem” (Sellers) (p. xx).. E, de modo bem mais extenso, ele cita a afirmação de Peirce de que: “o homem faz a palavra, e a palavra não significa nada que não tenha sido feita pelo homem para significar... Mas, visto que o homem pode apenas pensar através do uso de palavras e de outros símbolos externos, podemos virar a mesa e dizer: Você não significa nada que nós não tenhamos ensinado a você...” (p. xx). A consequência dessa afirmação é bem clara, diz Rorty:

[De acordo com essa visão] os critérios são entendidos como ... lugares de repouso temporários construídos para fins especificamente utilitários. Na explicação utilitarista, um critério (aquilo que se segue dos axiomas, aquilo para onde a ponta da agulha aponta, aquilo que o regulamento diz) é um critério porque alguma prática social particular precisa obstruir o caminho da investigação, parar o regresso das interpretações, a fim de conseguir algum resultado. (p. xii)

Assim:

[Não há] nenhum critério que nós não tenhamos criado ao longo do processo de prática criativa, nenhum padrão de racionalidade que não seja um apelo a tais critérios, nenhuma argumentação rigorosa que não seja obediente a suas próprias convenções. (p. xiii)

Aceitar essa visão radical não é uma tarefa simples, Rorty admite:

Pode a ubiquidade da linguagem ser realmente levada a sério? Conseguiremos algum dia ver a nós mesmos como pessoas que nunca encontrarão nenhuma realidade *exceto aquela sob a descrição escolhida* ... como se criássemos mundos ao invés de encontrá-los? (p. xxxix)

Deve ser claro agora, mesmo a partir desses breves comentários, que Rorty pensa que o historicismo pode ser bem-

sucedido ao apelar para as necessidades pragmáticas como sendo as razões motivadoras para criação cultural, e para a linguagem como sendo o meio pelo qual tal criação é realizada. Assim, enquanto a primeira parte de seu argumento reafirma a antiga alegação pragmática de que a noção de verdade deve ser substituída pela noção de utilidade, a parte final assume a forma de um silogismo hipotético a respeito da linguagem:

1. Se tudo o que sempre experienciamos e sabemos é determinado pela linguagem e

2. Se a própria linguagem é criação nossa,

3. Então, tudo o que experienciamos e sabemos é criação nossa.

Vamos, primeiramente, examinar o argumento a respeito da linguagem. A primeira premissa do argumento é aquilo que Rorty chama de “ubiquidade da linguagem”, e aquilo que ele expressa pela frase “a linguagem percorre todo o caminho”<sup>iv</sup>. Eu penso que existam algumas razões para supor que essa alegação seja falsa. Pense, por exemplo, uma situação onde eu e você estejamos em uma floresta coletando cogumelos. Você me explica como distinguir entre os venenosos e os comestíveis, e estamos coletando-os numa cesta. Entretanto, ao mesmo tempo, estamos conversando sobre a 5ª Sinfonia de Beethoven, de tal modo que nossa linguagem comunicativa está completamente ocupada com a natureza inovadora daquela composição – podemos dizer, a introdução dos trombones no último movimento. O fato disso ser possível mostra que eu adquiri um conceito lógico da diferença entre cogumelos comestíveis e venenosos – conceito esse que não é meramente palavras – de tal modo que eu emprego esse conceito ao mesmo tempo que nossa linguagem comunicativa se refere a algo completamente diferente. Eu não estou pensando na diferença entre tipos de cogumelos no meu uso da linguagem; não temos duas conversas acontecendo simultaneamente – uma que seria pública e outra privada. De fato, eu não estou pensando em nenhuma palavra sequer a respeito dos cogumelos, embora eu esteja reconhecendo as suas diferenças ao percebê-los sob a direção do novo conceito lógico que me permite selecioná-los de acordo com as diferenças que *eu encontro* neles.

Podemos citar outros exemplos. Se eu inventar uma nova música, e compor um certo acompanhamento, isso não requer que eu pense em palavra alguma. A música e sua harmonização dependem da escolha lógica de notas musicais, e da concepção do seu arranjo, mas não depende de nenhuma palavra. Perceba que eu não estou dizendo que a coleta de cogumelos ou a invenção de uma melodia *não podem* ser representadas ou discutidas com uso da linguagem. Assim como todas as atividades humanas, elas têm um aspecto ou lado linguístico. Entretanto, elas também têm um lado/aspecto não linguístico, lado esse que não depende em nada da linguagem para ser experienciado.

Assim, a alegação de que a linguagem cria a nossa experiência parece ser falsa. Mas, mais do que isso, ela parece ser incompatível até mesmo com o pragmatismo. Pois como pode a linguagem criar a nossa experiência se ela mesma foi inventada para satisfazer necessidades pragmáticas? Não pre-

cisaríamos ao menos experienciar e saber algumas necessidades da vida para que a linguagem pudesse se desenvolver para lidar com elas? Ou devemos acreditar que na verdade não existem cogumelos venenosos e cogumelos comestíveis – que isso tudo é criação da nossa linguagem? Acaso não aprendemos a discriminar esse tipo de diferença e, então, incorporar esse conhecimento na linguagem, exatamente porque já *descobrimos* que alguns cogumelos podem nos matar? Ainda mais: Não precisariam, as pessoas, já terem experienciado as coisas para que então pudessem pensar até mesmo na ideia de representá-las simbolicamente? A questão é que a alegação central do pragmatismo – a ideia de substituir a verdade pelo valor pragmático – pressupõe a prioridade da experiência e do pensamento lógico sobre a linguagem. Pois como poderiam as pessoas *saber* quais são suas necessidades pragmáticas a menos que elas já tivessem experienciado tais necessidades e já tivessem formado conceitos e crenças a seu respeito? E como eles poderiam saber que serão mais felizes de um modo ao invés de outro a menos que já tivessem experienciado e conhecido os seus próprios estados internos? Mas, nesse caso, o conhecimento de tais coisas precisaria preceder a formação dos modos de preservá-las ou alterá-las, e assim preceder a criação da linguagem, que é exatamente um desses modos.

Podemos também acrescentar que, *tanto* a alegação pragmática, *quanto* a alegação a respeito da ubiquidade da linguagem, parecem ser incompatíveis com a tese de Rorty da não-correspondência, a qual defende que somos totalmente incapazes de saber se qualquer crença corresponde ou não à realidade (isso a despeito do fato de que a alegação da não-correspondência também é autorreferencialmente incoerente, visto que *ela* pretende corresponder ao modo que nós realmente somos e que nossa experiência realmente acontece!). Pois, se a respeito de nada o que dizemos pode ser dito corresponder à realidade, então da alegação da ubiquidade da linguagem também não, e nem tampouco do pragmatismo. O próprio Rorty diz que o valor pragmático consiste em uma crença ou ação nos fazer “mais felizes do que somos agora”. Mas, se não podemos saber, de nenhuma afirmação, se corresponde ou não à realidade, nunca poderemos saber se somos felizes, quão felizes somos, ou como comparar nossa felicidade atual com a felicidade que já tivemos em alguma outra época. Assim, a alegação da não-correspondência não é apenas incompatível com o pragmatismo e com a ubiquidade da linguagem, mas podemos dizer que ela é simplesmente falsa: deveríamos mesmo acreditar que não podemos saber *nunca* nossos próprios estados internos? Não posso saber, por exemplo, quando eu me sinto feliz ou quando sinto uma dor na minha perna esquerda? (Como eu poderia estar errado a respeito dessas coisas?). Não obstante, Rorty parece acreditar que a ubiquidade da linguagem e a tese da não-correspondência reforçam uma à outra e reforçam o pragmatismo, o qual, por sua vez, sustenta o historicismo!

Visto a areia movediça na qual essa teoria joga a si mesma, somos levados a ponderar o quê poderia induzir Rorty ou qualquer outra pessoa a sustentá-la. Como é possível que ela seja defendida? Uma possível resposta é de que tal abordagem é mais uma questão intuitiva do que argumentativa, de tal modo que ou você a vê, ou não a vê. Curiosamente, porém, Rorty rejeita essa resposta sem nenhum rodeio. Vemos isso nos comentários que ele faz do papel da intuição em um debate entre ele e um realista. Ele diz:

O que realmente precisa ser debatido entre o pragmata e o realista indutivo *não* é se nós possuímos intuições a ponto de que “a verdade seja mais do que assertabilidade” [etc.] *É claro* que temos tais intuições. Como poderíamos escapar delas? Nós fomos educados dentro de uma tradição construída em torno de tais alegações ... Mas isso levanta a questão entre o pragmata e o realista de dizer se devemos encontrar uma visão que “captura” tais intuições. O pragmata está insistindo que devemos fazer o nosso melhor para brearmos tais intuições, e assim desenvolvamos uma nova tradição intelectual.

O que ofende os realistas intuitivos numa sugestão como essa é que ela parece tão desonesta em suprimir as intuições quanto em suprimir os dados da experiência... Essa visão... pressupõe ou que, ao contrário dos profetas da ubiquidade da linguagem, a linguagem não percorre todo o caminho, ou que, ao contrário do que parece, todos os vocabulários são incomensuráveis. A primeira alternativa busca afirmar que ao menos algumas intuições *não* são *uma* função do modo que fomos ensinados a falar e dos textos e das pessoas que encontramos. (p. xxx)

Aqui batemos de frente com uma questão fundamentalmente metafísica: pode alguém, seja quando for, apelar a um conhecimento não-linguístico em uma argumentação filosófica?... É exatamente essa a questão a respeito do status da intuição que... é questão real entre o pragmata e o realista. (p. xxxvi)

Não existem argumentos prontos para mostrar que não existem coisas tais como as intuições – argumentos que são eles mesmos baseados em algo mais forte do que intuições. Para o pragmata... o único argumento para pensarmos que intuições... devem ser erradicadas é que a tradição intelectual à qual elas pertencem não gerou os resultados prometidos, que elas trazem mais confusão do que agregam valor, e têm se tornado um incubo... um dogmatismo a respeito das intuições não é pior, nem melhor, do que a inabilidade do pragmatismo de oferecer argumentos não-circulares. (p. xxxvii)

O que é surpreendente nessa citação é que ao invés de Rorty dizer que o realista tem um conjunto de intuições enquanto ele possui outro conjunto, Rorty fala como se apenas o realista tivesse intuições ao passo que ele se libertou delas! Desse modo, é mais do que justo apontarmos que Rorty não apenas deixa o historicismo pragmático, como um todo, sem nenhum fundamento, mas que ele ainda apela para intuições específicas na sua própria descrição de seu pensamento. Como exemplo, ele alega que poderia “tomar como premissas aquilo que se busca concluir” caso o realista insistisse que o trabalho da filosofia é “capturar” nossas intuições. Mas o que há de errado com “tomar como premissas aquilo que se busca concluir”? É errado porque resulta em um argumento inválido de acordo com as leis da lógica? Não são essas leis mesmas compreendidas intuitivamente? Evidentemente, elas não são conclusões de inferências. Parece, assim, que o posicionamento de Rorty não é se livrar de todas as intuições e se apoiar apenas em necessidades pragmáticas em um mundo criado pela linguagem. Na ver-

dade, sua posição aceita suas próprias intuições a respeito do pragmatismo e da ubiquidade da linguagem.

O pior nessa argumentação de Rorty é que parece que ele se dá o direito intelectual de apelar a intuições lógicas toda vez que o apetece, ao mesmo tempo que nega essa possibilidade ao realista, sempre que o apetece. Na verdade, essa artimanha ocorre frequentemente na forma de tentativas de defender a tese da ubiquidade da linguagem, não apelando à sua utilidade pragmática, mas apelando a “fatos” – fatos esses que não poderiam ser conhecidos se as teses da ubiquidade da linguagem e da não-correspondência fossem verdadeiras. Até mesmo uma afirmação, aparentemente incontestável, faz exatamente isso:

[O realista intuitivo] poderia dizer ... que a linguagem não percorre todo o caminho – que existe um tipo de consciência dos fatos que não é expressa na linguagem e que nenhum argumento poderia mostrar ser duvidoso... (p. xxxv)

Isso é parte da hipótese de Rorty de que ninguém pode apontar para nenhuma consciência de nenhuma coisa que não seja determinada linguisticamente, e que ele pode mostrar ser duvidosa qualquer tentativa de fazer isso. Mas perceba que sua hipótese assume que ele mesmo pode, afinal de contas, saber o que ele e os outros estão *na realidade* dizendo, e que o seu conhecimento do que está sendo dito não é plenamente determinado pela sua linguagem nem é aceito enquanto tal, simplesmente, porque ele prefere pensar que isso o fará mais feliz.

E nem devemos deixar Rorty se livrar das outras coisas que diz nessa citação. Por que deveria o realista intuitivo dizer aquilo que Rorty atribui a eles de modo a negar que linguagem “percorre todo o caminho” (cria a nossa experiência)? Por que concordar que ao se defender a visão de que as percepções e conceitos sejam precondições para o desenvolvimento da linguagem, implicaria em que nossa experiência do mundo à nossa volta precisa ser inexprimível e infalível? E por que precisaria o realista concordar com isso para que pudesse defender que a linguagem reflete, e não cria, o mundo? Por que precisaria o realista, para defender que existe um lado não-linguístico da nossa consciência dos fatos, ter que assumir que o que é conhecido dessa maneira precisa ser “inexprimível na linguagem”? O que experienciamos pelas percepções, por exemplo, parece ser uma consciência muito direta dos fatos, uma consciência que tem tanto um lado não-linguístico quanto um lado linguístico. Não é esse exatamente o ponto central da linguagem: que ela pode e de fato representa e expressa simbolicamente os lados não-linguísticos da experiência? Além do mais, por acaso os animais não percebem o mundo em volta deles? Acaso eles não lidam com isso sem a linguagem? Ou vamos mesmo acreditar que os animais e seus comportamentos são meros produtos do modo que escolhemos falar deles – que nós não podemos realmente saber que tais animais existem?

Algumas vezes Rorty parece inclinado a defender sua posição de uma forma tão extrema, forma essa que exige que toda nossa experiência seja não mais do que um *reality show* interno, programando pela nossa linguagem: ... a única intuição que temos do mun-

do que determina o que é verdadeiro é a intuição de que devemos criar nossas próprias novas crenças conforme um vasto corpo de chavões, relatos de percepções inquestionadas, e coisas do tipo. (pp. 13, 14)

... pode ter chegado o tempo de recuperar a versão de Dewey “naturalizada” do historicismo de Hegel. Do ponto de vista desse historicismo, as artes, as ciências, o sentido de certo e errado, e as instituições sociais, não são tentativas de incorporar ou formular a verdade, a bondade ou a beleza. Eles são tentativas de resolver um problema – de modificar nossas crenças, desejos e atividades de maneiras que trarão uma felicidade maior da que temos agora. (p. 16)

Dewey pensava que se a investigação científica pudesse ser entendida como adaptativa e preocupada com estratégias para resolver problemas ao invés de ser vista como imitadora ... nós poderíamos ter sido receptivos a noções como as de Derrida – de que a linguagem não é um mecanismo de representação da realidade, mas é a realidade na qual vivemos e nos movemos (pp. 86, 87)

Vista de modo puro, e tomada como um todo, essa visão parece ser tão internamente incoerente quanto pode-se imaginar. Novamente: como poderiam surgir a linguagem e a ciência, enquanto ferramentas voltadas para solução de problemas, a menos que os problemas já tivessem sido distinguidos e concebidos logicamente? Como podemos julgar o que nos faz mais felizes do que estamos, a menos que alguns conceitos correspondam à realidade? Mas talvez Rorty não queira propor que essa forma extrema de pragmatismo-histórico seja tomada pura e inteiramente. Em alguns momentos, ele parece se afastar dessa posição, e até conceder que a linguagem não “percorra todo o caminho”. Por exemplo:

A grande falácia da tradição, nos conta o pragmatismo, é pensar que as metáforas da visão, da correspondência, do mapeamento, da retratação, e da representação, *as quais se aplicam a pequenas asserções rotineiras, irão* também se aplicar às grandes e contestáveis asserções. (p. 164 – ênfase minha)

A maneira na qual um palestrante propriamente programado não pode evitar em crer que o remendo diante dele é vermelho, não tem *nenhuma* analogia com as crenças mais interessantes e controversas que provocam a reflexão epistemológica. (p. 165)

Isso pode parecer um grande passo na direção correta, mas não é claro como isso deve ser relacionado com as várias e frequentes alegações que todas as coisas são relativas historicamente (em que casos haveria uma concessão para isso), de que a linguagem cria a nossa experiência (com a qual essa concessão é inconsistente), de que nenhuma crença pode ser dita corresponder à realidade (com a qual essa concessão é inconsistente), e de que todas as crenças são sustentadas com base na utilidade pragmática (com a qual essa concessão também é inconsistente).

De qualquer modo, como essa versão mais fraca do argumento poderia ser defendida? Ela não é exatamente au-



torreferencialmente incoerente como a versão forte? Por exemplo, por que deveríamos pensar que são apenas as teorias abrangentes que são determinadas pela linguagem, enquanto essa própria alegação é parte de *sua* teoria abrangente? Acaso a versão fraca não continua insistindo que as teorias abrangentes controversas não poderão nunca ser entendidas como correspondendo à realidade? E por que, então, deveríamos adotar uma visão dogmática sobre o todo da vida, quando essa visão é também uma crença epistemológica abrangente controversa, e nem ao menos uma das “pequenas asserções rotineiras” por ele concedidas podem estar imunes do relativismo radical que ele, em outros momentos, defende?

Por fim, considere um último exemplo de como o conhecimento não-histórico é contrabandeado para dentro da discussão e tomado como correspondendo à realidade. Rorty diz:

Não existe nenhum método para o conhecimento quando se alcança a verdade, ou quando se está mais próximo dela do que antes... Se abirmos mão dessa esperança... podemos quem sabe ganhar um sentido renovado de comunidade. Nossa identificação com nossa comunidade... é elevada quando enxergamos essa comunidade como sendo nossa ao invés de natural, como sendo formada ao invés de encontrada, como sendo uma dentre muitas que os homens fizeram. Ao final... o importante é nossa lealdade aos outros seres humanos, juntos se amontoando contra a escuridão, e não nossa esperança em entender as coisas do modo correto.

Perceba que a afirmação do fato de que estamos “amontoados contra a escuridão” emprega mais do que uma convenção linguística, e denota sim uma correspondência com a realidade (embora ele comece dizendo que nós nunca sabemos se chegamos a alguma verdade). Eu entendo essa frase como sendo uma referência a tudo que ameaça a vida. Se estou correto, então outra intuição de Rorty é que os fatos básicos da *biologia* não são meramente construções nossas, nem somente “histórias que contamos a nós mesmos”. Nós realmente precisamos de ar, alimento, água e abrigo. Nós realmente morremos. E nossa sobrevivência realmente depende de cooperação mútua.

A questão epistemológica em jogo é óbvia: como podemos saber que a biologia corresponde à realidade, mas ao mesmo tempo rejeita esse status para a física? Por que a biologia corresponde à realidade e a matemática não? Qual critério nos permite confiar em nossas “histórias” biológicas, mas não confiar naquelas a respeito da aliança que Deus fez com Abraão? Não cabe a resposta pragmática tradicional: “pois funciona”, por duas razões. Primeiro, porque Rorty disse que *todos* os critérios são nossas invenções para que consigamos realizar algo que queremos. Nesse caso, o critério pragmático também será a sua própria invenção arbitrária, criada para que sua teoria pareça mais convincente. Em segundo, porque qualquer tentativa de mostrar que seu ponto de vista realmente tem vantagens práticas requererá que muitas outras informações e muitas outras crenças sejam aceitas como verdadeiras – e não apenas úteis – para que consiga estabelecer que seu ponto de vista tem de fato aquelas vantagens.

Eu concluo, assim, que as quatro principais teses de Rorty: pragmatismo, ubiquidade da linguagem, a tese da não-correspondência, e o historicismo – ao invés de sustentarem umas às outras, estão na verdade relacionadas de tal modo que se uma delas for verdadeira, as outras não podem ser verdade. Se a utilidade pragmática for um critério genuíno para a crença e para a ação, então aquilo em que acreditamos a respeito desse critério precisa corresponder à realidade e ser mais do que uma convenção linguística, do contrário ele não poderia suprir nossas necessidades mais básicas de sobrevivência. Ao mesmo tempo, se a utilidade pragmática é o guia genuíno para todo o pensamento e crença, ela precisa ser também o guia para o próprio desenvolvimento da linguagem – de modo que a linguagem não poderia ser a criadora de toda experiência. Ao mesmo tempo, se a linguagem de fato cria toda a experiência, então o próprio historicismo não é mais do que uma convenção linguística, e nenhum suposto valor pragmático poderia corresponder a nenhuma necessidade real. Ademais, se a tese da não-correspondência for tomada seriamente, então toda alegação ao valor pragmático, à ubiquidade da linguagem e ao historicismo – todos falham em ser do modo que as coisas realmente são.

Desse modo, eu concluo que Rorty falhou em resgatar o historicismo das suas próprias incoerências. Suas alegações centrais continuam sendo incoerentes em termos autorreferenciais, autoassumidas e autopformativas, e os incrementos que Rorty faz à teoria apenas aumentam as dificuldades fazendo-as mutuamente inconsistentes.

\*\*\*\*\*

## NOTAS DO TRADUTOR

<sup>i</sup> N.T.: No original: “historicism can avoid self-referential incoherence only at the price of being self- assumptively incoherent”.

<sup>ii</sup> N.T.: em inglês essas três incoerências são denominadas: self-referentially, self-assumptively e self-performatively incoherent.

<sup>iii</sup> N.T.: Ver mais em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-44782014000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782014000100005)

<sup>iv</sup> N.T.: No original: “language goes all the way down.”

## REFERÊNCIAS

[1] The College of New Jersey, Agosto de 1996.

[2] Cf. os comentários de Dooyeweerd em *A New Critique of Theoretical Thought*, Presbyterian & Reformed Pub.Co., Philadelphia, 1955, Vol. II, p. 198.

[3] Ver “Historicism”, por Maurice Mandelbaumin, *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Co., 1967, Vols. 3 & 4, H. p. 24.

[4] Citado em Dooyeweerd, op. cit., p.206.

[5] Dooyeweerd. Op. cit., p. 207.

[6] As citações são de *The Decline of the West*, citadas por Dooyeweerd, op.cit., Vol.11, pp. 218, 219.

[7] Essas três incoerências são explicadas e ilustradas com mais detalhes em meu livro, *The Myth of Religious Neutrality* (Notre Dame Press, 1991) pp. 68 ff.

[8] Dooyeweerd, op. cit., Vol.11, pp. 209 ff, esp. p. 229.

[9] Rorty, R.: *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, 1982, pp. xvi, xvii. Todas as outras citações dessa obra serão citadas pelo número na página no próprio corpo do texto.

### Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas”

A Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas” é uma iniciativa da ABC2-H, o grupo de Humanidades da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. Com o propósito de iluminar o papel da fé na compreensão científica do ser humano e de fomentar a mútua fertilização entre a fé Cristã e as humanidades, a série será composta de textos teóricos introdutórios e artigos clássicos selecionados sobre as questões centrais do diálogo contemporâneo. A série é recomendada para discussões metodológicas em teologia, filosofia e humanidades, bem como para grupos de leitura em religião e ciências humanas. Ela será publicada inicialmente no site da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência - [www.cristaosnaciencia.org.br](http://www.cristaosnaciencia.org.br). Informações e dúvidas, envie e-mail para [contato@cristaosnaciencia.org.br](mailto:contato@cristaosnaciencia.org.br).

Editores: Guilherme de Carvalho, Marcelo Cabral e Pedro Dulci

Dados da publicação: Novembro/2018