

REVISTA  
**FILOSÓFICA**  
DE  
COIMBRA

vol. 27 - número 54 - outubro 2018



## RORTY VS. POPPER, OU “CONVERSAÇÃO” VS. “ARGUMENTAÇÃO”

RORTY VS. POPPER, OR “CONVERSATION” VS. “ARGUMENTATION”

HENRIQUE JALES RIBEIRO<sup>1</sup>

**Abstract:** In this paper, Rorty’s and Popper’s philosophies are compared from the perspective of their social, cultural, and political implications. The author focuses on two nuclear concepts: conversation (Rorty) and argumentation (Popper). He argues that the historical and philosophical context of these philosophies is basically the same: the problematics of the consequences of holism, as concerns the theory of meaning, for the status of philosophy itself – a problematic as the one which Quine, Kuhn, and Popper, have established since the 1960s. However, when the two concepts (conversation, argumentation) are more closely compared, they seem to lead to contrasting conceptions of society, of culture, and of politics, which are carefully discussed.

**Key-words:** argumentation; conversation; holism; Rorty; Popper.

**Resumo:** Neste artigo, as filosofias de Rorty e de Popper são comparadas na perspectiva das suas implicações sociais, culturais e políticas. O autor foca-se em dois conceitos nucleares: conversação (Rorty) e argumentação (Popper). Ele argumenta que o contexto histórico e filosófico dessas filosofias é basicamente o mesmo: a problemática das consequências do holismo, no que diz respeito à teoria da significação, para o estatuto da própria filosofia – uma problemática

**Résumé:** Dans cet article, les philosophies de Rorty et de Popper sont comparées dans la perspective de leurs implications sociales, culturelles et politiques. L’auteur favorise deux concepts nucléaires: conversation (Rorty) et argumentation (Popper). Il soutient que le contexte historique et philosophique de ces philosophies est basiquement le même: la problématique des conséquences de l’holisme, en ce qui concerne la théorie de la signification, pour le sta-

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: [jalesribeiro@gmail.com](mailto:jalesribeiro@gmail.com) ORCID: 0000-0002-9272-940X

como aquela que Quine, Kuhn, e Popper estabeleceram desde os anos sessenta do século passado. Contudo, quando os dois conceitos (conversação e argumentação) são mais estreitamente comparados, eles parecem conduzir a concepções contrastantes da sociedade, da cultura e da política, que são cuidadosamente discutidas.

**Palavras-chave:** argumentação; conversação; holismo; Rorty; Popper.

tut de la philosophie elle-même – une problématique comme celle que Quine, Kuhn et Popper ont établie depuis les années soixante du siècle dernier. Cependant, quand les deux concepts (conversation et argumentation) sont plus étroitement comparés, ils semblent conduire à des conceptions contrastantes de la société, de la culture et de la politique qui sont soigneusement discutées.

**Mots-clés:** argumentation ; conversation; holisme; Rorty; Popper.

## Introdução

A comparação entre as filosofias de Richard Rorty e Karl Popper, respetivamente, tem sido feita nos últimos anos num sentido positivo.<sup>1</sup> A ideia é que tanto uma como outra estão ao serviço de uma concepção da sociedade e do poder político anti-autoritária e antirrepressiva. A “conversação” em Rorty e a “argumentação” em Popper serão precisamente as ferramentas fundamentais para se conseguir atingir um tal objetivo. É discutível, porém, que, através de uma tal comparação positiva, se possa alcançar uma melhor compreensão das filosofias envolvidas. O confronto, à partida, parece ser a melhor estratégia hermenêutica (é a ostensiva omissão de Popper que, surpreendentemente, encontramos nos textos de Rorty, mesmo aqueles que se ocupam do que é conhecido como “filosofia da ciência”, muito embora haja, aqui e ali, referências filosóficas muito favoráveis).<sup>2</sup> A verdade é que os dois

<sup>1</sup> Veja-se Justin Cruickshank, “Anti-Authority: Comparing Popper and Rorty on the Dialogic Development of Beliefs and Practices”, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 1 (2013): 73-94; Justin Cruickshank, “From Ex Cathedra Legislators to Dialogic Exemplars? Popper, Rorty and the Politics and Sociology of Knowledge”, *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 3 (2014): 1-12; Raphael Sassower, “Problem-Solving Critical Contingencies: Popper and Rorty According to Cruickshank”, *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3 (2014): 30-32.

<sup>2</sup> Aparentemente, em nenhum dos grandes livros de Rorty (monografias) Popper é citado. Sobre a filosofia da ciência, à qual aludimos, veja-se “Is natural science a natural kind?”, in Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. I.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 46-62. Em “Solidarity or Objectivity”, uma menção a Popper, favorável, a respeito da teoria da verdade como consenso, apareceu-nos em nota de rodapé: “(...) This attitude toward truth, in which the consensus of a

filósofos parecem ter concepções da razão e da racionalidade inteiramente diferentes entre si – e se assim é, é presumível que também terão concepções da sociedade e do poder político contrastantes, quando não, em relação a vários aspetos essenciais, opostas uma à outra. O que não quer dizer, como se verá, que não haja pontos de acordo e de claro compromisso filosófico entre ambas, omitidos ou silenciados, geralmente, pelos respetivos autores.

## 1. O fim da filosofia

Um ponto fundamental que marca o confronto a que aludi é que para Rorty – na sequência do impacto da problemática do holismo na teoria da significação, dentro e fora da filosofia analítica, em autores como o segundo Wittgenstein, Quine, Kuhn, Feyerabend e outros (aí incluindo, notoriamente, o próprio Popper) – a filosofia como investigação sistemática terá chegado ao fim na história da civilização ocidental. Quando falo em “filosofia como investigação sistemática” estou a referir-me essencialmente ao paradigma cartesiano e kantiano que caracteriza a época moderna de maneira geral e que norteou o desenvolvimento da filosofia até aos nossos dias – paradigma esse que Rorty analisa e critica genialmente em *Philosophy and the Mirror of Nature*, oferecendo uma das primeiras representações sistemáticas no século XX da história da filosofia ocidental desde a Grécia antiga. (Não haverá muitas mais; e as que existem e são originais, ou antecipam e influenciam a de Rorty, como é o caso da de Heidegger, ou são influenciadas por ela.)<sup>3</sup> Mas não só a um tal paradigma; do que se trata, quando se fala de “filosofia como investigação sistemática”, é fundamentalmente da própria razão ou racionalidade como domínios de uma tal investigação. Razão e/ou racionalidade – ou aquilo que entendemos por tal – chegaram ao fim. Tudo aquilo que virá depois delas – onde devemos incluir, desde logo, o que Rorty entende por “conversação” – é algo a conceber em termos inteiramente diferentes dos termos “racionais” e tradicionais. Deste ponto de vista, não repugna a Rorty associar a sua concepção de filosofia ao “irracionalismo” e, como veremos melhor mais à frente, pôr em contraste a sua “conversação” com o que habitualmente entendemos (e o próprio Popper entenderá) por “argumentação”.<sup>4</sup> Agora, o facto é que nós não sabemos com segurança que

---

community rather than a relation to a nonhuman reality is taken central, is associated not only with the American pragmatic tradition but with the work of Popper and Habermas.” (Rorty, *Objectivity*, 23n)

<sup>3</sup> Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas, *Revista de História das Ideias* 34 (2016), 41-61.

<sup>4</sup> Veja-se Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 160-175.

novos termos serão esses. E a explicação é: *porque não o podemos saber*. Como Rorty dirá a outro propósito, com uma explicação que vale tanto para a justificação da democracia política como para a justificação da argumentação de maneira geral, e apelando para a sua teoria do “human self as a centerless web of historically conditioned beliefs and desires”:<sup>5</sup> “there is no natural order of justification of beliefs, no predestined outline for argument to trace.”<sup>6</sup> Em *Consequences of Pragmatism*, ele tinha sido mais explícito rejeitando “the conviction that conversation necessarily aims at agreement and at rational consensus, that we converse in order to make further conversation unnecessary”,<sup>7</sup> e afastando, indiretamente, qualquer associação entre a sua conversação e a argumentação de Popper. Rorty serve-se frequentemente do tipo de explicação, aparentemente decepcionante, que acabei de dar para justificar algumas imprecisões e ambiguidades do seu conceito de “conversação”, que, na verdade, já vêm de *Philosophy and the Mirror of Nature*;<sup>8</sup> mas é por aqui que passa a invenção de novos vocabulários – como tarefa fundamental do filósofo e do homem contemporâneo – a que ele se refere (como explica em *Contingency, Irony, and Solidarity*) na sequência de D. Davidson.<sup>9</sup> Em síntese, enfatizo, com o “fim da filosofia como investigação sistemática” do que se trata, de facto, é do fim da nossa própria concepção tradicional de razão e de racionalidade. Este é um ponto decisivo ou fundamental. Adianto desde já que Popper nunca poderia subscrever essa concepção; por muitas objeções que tenha em relação à nossa concepção tradicional de razão ou de racionalidade (e elas são muitas e substanciais, como mostra desde logo no princípio dos anos sessenta *Conjectures and Refutations*), ele continua a ser um racionalista; um racionalista singular, mas um racionalista para todos os efeitos.<sup>10</sup> Por outras palavras, numa interpretação como a que Rorty poderia fazer, Popper continua a abraçar a concepção de razão e de ra-

<sup>5</sup> Rorty, *Objectivity*, 192.

<sup>6</sup> Rorty, *Objectivity*, 193.

<sup>7</sup> Richard Rorty, *Consequences*, 170.

<sup>8</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 389ss.

<sup>9</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 3ss.

<sup>10</sup> Em 1949, em “Towards a Rational Theory of Tradition”, Popper dirá: “I am a rationalist of sorts. I am not quite certain whether or not my rationalism will be acceptable to you, but that will be seen later. I am very interested in scientific method. Having studied for some time the methods of the natural sciences, I felt that it might be interesting to study also the methods of the social sciences. It was then that I first met with the problem of tradition. The anti-rationalists in the field of politics, social theory, and so on (...)”. (Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Basic Books, Publishers, 1962), 120.

cionalidade que nos vem da modernidade e do Iluminismo (*Enlightenment*) em particular, mas cujas fontes remontam a Platão: a ideia de que a razão ou a racionalidade são “essências”, que fazem parte de um mundo supranatural, e instâncias regulativas do pensamento e da ação humana, as quais compete ao homem descobrir ou desvelar.<sup>11</sup> Ora, o mesmo seguramente não pode ser afirmado de Rorty desde que começou por editar o conhecido livro *The Linguistic Turn* (onde Popper não é sequer mencionado ou aludido) até aos seus últimos trabalhos. Na introdução a esse livro, e face ao estado da filosofia ao tempo, não é nesta que ele deposita quaisquer esperanças de verdadeira transformação e progresso, mas numa visão que passa pela desconstrução sistemática da mesma, antecipando já (em 1967) aqueles que virão a ser os grandes temas de *Philosophy and the Mirror of Nature*, designadamente, o papel que a epistemologia deverá desempenhar em filosofia.<sup>12</sup>

Agora, note-se que falando do fim de uma conceção tradicional da razão não estamos apenas a falar de uma entidade teórica ou metaterórica qualquer, como habitualmente a concebemos ainda hoje em dia. O que se entende por razão ou racionalidade, ou aquilo que se entendeu por tal ao longo da história da civilização ocidental, desde a Grécia antiga, é algo que sempre esteve incorporado, de uma forma ou de outra, nas instituições e costumes, na nossa organização social, cultural e política. É assim que eu leio Rorty, que, como é sabido, pouco escreveu sobre a história das ideias propriamente dita (*Philosophy and Social Hope*, 1999, é uma exceção). Stephen Toulmin, num dos seus livros (*Cosmopolis*) criticou Rorty por ignorar as dimensões retóricas e sociais da razão e da racionalidade – mas erradamente na minha interpretação.<sup>13</sup> Toulmin tinha em vista questões incontornáveis como esta, de que se ocupa em livros como (o já citado) *Cosmopolis*: quando Descartes e Kant, por exemplo, falam numa razão universal, a que é que uma tal razão terá correspondido social, cultural e politicamente? Que modelo social, cultural e político corresponderá a uma conceção da física como aquela que Newton apresenta nos *Principia Mathematica*? É certo que Rorty não equaciona nem responde a estas questões (ou a outras do tipo) diretamente em qualquer dos seus livros; mas ele fá-lo de forma indireta ou presuntiva, ao longo dos mesmos, a começar por *Philosophy and the Mirror of Nature*: a racionalidade filosófica está essencialmente incorporada na ação humana e, por esta via, na organização social, cultural e política que lhe corresponde,

---

<sup>11</sup> Rorty, *Consequences*, 170-171.

<sup>12</sup> Veja-se Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Edited by Richard Rorty with Two Retrospective Essays (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992) (1ª ed. 1967), 38-39.

<sup>13</sup> Veja-se Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 10-12.

sociedade a sociedade, época a época.<sup>14</sup> Isto vale tanto para Descartes e Locke como para o século XX, por exemplo, para autores como Quine, Kuhn, Feyerabend e outros que Rorty tem especialmente em vista no livro referido. Portanto, quando aqui se fala em “fim da razão e/ou da racionalidade” no sentido tradicional dos conceitos, é do fim da própria história da civilização ocidental no seu conjunto que se trata, ou do seu recomeço em termos completamente novos. Intelectualmente falando, como é que poderíamos exprimir esta ideia fundamental, especialmente num contexto como aquele que caracteriza o pensamento filosófico ocidental depois da Segunda Guerra Mundial? Resposta, mais negativa do que positiva para uma boa parte dos intelectuais ocidentais: como mostram as duas guerras mundiais no século XX, as sociedades ocidentais de maneira geral falharam, no sentido em que as respetivas filosofias sociais, culturais e políticas, desde as suas fundações na Grécia antiga, conduziram precisamente à catástrofe civilizacional em que nos encontramos; é preciso, de alguma forma, recomeçar completamente tudo de novo.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> É deste ponto de vista que aí se afirma: “In this book I have offered a sort of prolegomenon to a history of epistemology-centered philosophy as an episode in the history of European culture. Such philosophy goes back to the Greeks, and goes sideways into all sorts of nonphilosophical disciplines which have, at one time or another, proposed themselves as substitutes for epistemology, and thus for philosophy.” (Rorty, *Philosophy*, 390) Mas a postura essencialmente desconstrutiva de Rorty leva-o a não enfatizar (como faz Toulmin) esta conexão essencial entre racionalidade e ação (ou entre racionalidade, por um lado, e cultura e política, por outro). Em todo o caso, ela está presente em vários textos, como “The priority of democracy to philosophy”, já aqui citado, e outros, como, por exemplo, os que se referem às suas discussões com Lyotard (veja-se nota 17). O que se disse no corpo do texto vale muito particularmente para o que Rorty chama “pragmatismo”, em especial o de Dewey, quando interpretado em termos sociais, culturais e políticos. Aplica-se ainda ao que ele, neste amplo contexto, entende por “etnocentrismo”. Veja-se “On ethnocentrism”, in Rorty, *Objectivity*, 203ss.; e Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London/New York: Penguin Books, 1999), Part III, “Some Applications of Pragmatism”, 91ss.

<sup>15</sup> Leia-se deste ponto de vista o segundo parágrafo da introdução de Popper, em 1945, ao primeiro volume de *The Open Society*. Este livro “sketches some of the difficulties faced by a civilization which aims at humaneness and reasonableness, at equality and freedom; a civilization which is still in its infancy, and which continues to grow in spite of the fact that it has been betrayed by so many of the intellectual leaders of mankind. It attempts to show that this civilization has not yet fully recovered from the shock of its birth, the transition from the tribal or ‘closed society’, with its submission to magical forces, to the ‘open society’ which sets free the critical powers of man. It attempts to show that the shock of this transition is one of the factors that have made possible the rise of those reactionary movements which have tried, and still try, to overthrow civilization and to return to tribalism. And it suggests that what we call nowadays totalitarianism belongs to

De onde, direi eu, que da constatação do falhanço dos modelos políticos de maneira geral, a “opinião pública” ocidental tivesse começado a retirar consequências a respeito do falhanço dos próprios modelos sociais e culturais, as quais, como a história mostra, cedo tiveram expressão através de múltiplas e diversificadas formas, sobretudo a partir dos anos sessenta: movimentos (pela maior parte, organizações não governamentais) de defesa dos direitos do homem e dos direitos da mulher em particular, de liberalização dos costumes e da orientação sexual, de defesa do ambiente, etc. É esta última constatação absolutamente fundamental, que, na minha interpretação, está na base do “fim da filosofia” apregoado por Rorty, Feyerabend e outros, entre os quais, como sugeri acima, Stephen Toulmin,<sup>16</sup> mas não, seguramente, pelo próprio Popper.

Agora, nada disto implica, como Rorty dirá a Lyotard a propósito do conceito de “pós-modernidade”, que os filósofos tenham de se resignar e abandonar a filosofia ela mesma, e, muito especialmente, abandonar o desiderato de a colocar ao serviço da ação política.<sup>17</sup> Significativamente, neste ponto, Popper concordará com Rorty: não porque ele pense que se trate do fim da filosofia como investigação sistemática, ou do fim da razão ou da racionalidade no sentido tradicional dos conceitos, como já observei, mas porque também ele entende que estas (razão e racionalidade) estão/sempre estiveram essencialmente incorporadas em termos sociais, culturais e políticos, como mostra exemplarmente, logo nos anos quarenta, o seu conhecido livro *The Open Society and Its Enemies*; e porque a situação política europeia e ocidental, de maneira geral, depois da Segunda Guerra Mundial, carecia, na sua opinião, de uma profunda transformação.<sup>18</sup> Tanto para um como para outro, portanto, a filosofia há de ser concebida por forma a estar essencial-

---

these movements, which are just as old or just as young as our civilization itself.” (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*. (London: George Routledge & Sons, 1945), 1, ênfase minha) Sobre as concepções de Popper, a que acabo de aludir, leia-se Jean Baudouin, *La philosophie politique de Popper* (Presses Universitaires de France, 1994), 8ss.

<sup>16</sup> Veja-se Rorty, *Philosophy*, 357ss.; Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: New Left Books, 1975); Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso/New Left Books, 1987), 280ss.; e Stephen Toulmin, *Return to Reason* (Harvard: Harvard University Press, 2001), 14ss. Sobre este último filósofo, veja-se Henrique Jales Ribeiro, “In the face of relativism: Stephen Toulmin’s latest views on rhetoric and argumentation”, *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015), 95-109.

<sup>17</sup> Veja-se “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard”, in Rorty, *Objectivity*, 211-222. E Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris: Editions de Minuit, 1979); Jean-François Lyotard, *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

<sup>18</sup> Veja-se, deste ponto de vista, Popper, *Conjectures*, 347ss.



mente ao serviço da ação política. Deste ponto de vista, “argumentação” (Popper) e “conversação” (Rorty) cruzam-se entre si, e não obstante algumas diferenças concetuais óbvias entre ambas as conceções, às quais já aludimos e que teremos ocasião de analisar neste artigo, é possível conceber tanto uma como outra, independentemente dos respetivos pressupostos e como fizeram notar os comentadores que começámos por citar, como estando ao serviço do projeto político de uma democracia representativa burguesa e liberal, anti-autoritária e antirpressiva.

## 2. O problema do holismo

Deixem-me agora ir ao cerne da questão Rorty vs. Popper: o impacto da problemática do holismo na teoria da significação. Trata-se de uma problemática que tem raízes profundas na história da filosofia, particularmente de Kant em diante, mas que, na época contemporânea, foi basicamente levantada por Quine no seu conhecido livro *Ontological Relativity and Other Essays* através das suas não menos conhecidas “indeterminação da tradução” e “inescrutabilidade da referência”.<sup>19</sup> O problema, grosseiramente, é o seguinte: se só existe referência à luz de uma teoria qualquer, mediante a qual a mesma é interpretada, e essa interpretação varia com a da própria teoria, então podemos inferir que toda a referência é essencialmente indeterminada e, em última análise, inescrutável. Posto em termos semânticos: se a referência depende sempre de uma teoria ou linguagem à luz da qual é interpretada, e existem várias teorias em litígio sobre em que é que essa referência consistirá, a possibilidade de determiná-la assenta na possibilidade de traduzir os termos e conceitos de uma dada teoria ou linguagem nos termos e conceitos de uma outra qualquer que está em oposição ou em contraste em relação à primeira; e isso, de maneira geral, não está ao nosso alcance a não ser por intermédio de uma terceira teoria, tão questionável, deste ponto de vista, como as duas primeiras. É o que Quine chama “ontological relativity”, e que Rorty sumariará nestes termos: “there is no single commensurating language, known in advance, which will provide an idiom into which to translate any new theory, poetic idiom, or native culture”; “there is no permanent ahistorical metaphysical framework into which everything can be fitted.”<sup>20</sup> Quine retira do seu argumento a conclusão fundamental – a que já tinha chegado, de certo ponto de vista, por outra via ou por outros termos no célebre artigo “Dois

---

<sup>19</sup> Willard van O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 26ss.

<sup>20</sup> Rorty, *Objectivity*, 215.

dogmas do empirismo”,<sup>21</sup> mas, desta feita, sem se envolver nos perigos do relativismo – de que a filosofia ou epistemologia da ciência tradicional – uma epistemologia como aquela que os filósofos prosseguiram desde Descartes e de Kant e até ao positivismo lógico vienense, quer dizer, precisamente o que chamámos a “filosofia como investigação sistemática” – está condenada à partida; e o argumento de Quine foi, direta ou indiretamente, quer dizer, independentemente desta ou daquela reserva mais ou menos circunstancial ou conjuntural ou até sistemática, apoiado e/ou subscrito por outros proeminentes autores na segunda metade do século XX, como é o caso de Kuhn, de Feyerabend e do próprio Rorty; não o de Popper – mas já lá vamos.<sup>22</sup>

Quanto a Rorty: é justamente o argumento que acabei de expor, particularmente quando associado à teoria exposta em “Dois dogmas”, que constitui o ponto de partida metafilosófico e/ou metassistemático da sua filosofia, pelo menos tal como ela começou por ser concebida em *Philosophy and the Mirror or Nature* – obra publicada dez anos depois de *Ontological Relativity and Other Essays*, de Quine. O autor retira desse argumento consequências significativas e paradoxais (algumas das quais não chegaram a ser completamente tematizadas ou concetualizadas pelo próprio Quine), que desenvolverá especialmente nos textos coligidos em *Objectivity, Relativism, and Truth*: se não é possível determinar a referência, quer dizer, se esta é inescrutável, então não faz sentido a teoria metafilosófica de que a verdade assenta na correspondência entre a linguagem e o mundo; pelo contrário, é a teoria hegeliana e, sobretudo, a neo-hegeliana, de autores como Dewey, da verdade

---

<sup>21</sup> “Two dogmas of empiricism”, in Willard van O. Quine, *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1953), 20-45.

<sup>22</sup> Veja-se Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1996), 174ss.; Feyerabend, *Farewell*, 265ss.; Rorty, *Philosophy*, 268-270, 275-276; Rorty, *Consequences*, 5-7, 134-135; Rorty, *Objectivity*, 46-48, 145-148. Falando em “reservas” conjunturais ou sistemáticas pretende-se salientar que nem Kuhn nem Rorty, por exemplo, aceitam completamente os termos em que Quine apresenta e desenvolve o seu argumento. Kuhn, no pós-escrito a *The Structure* aceita as consequências problemáticas da relatividade ontológica, mas mantém que a tradução de uma teoria ou linguagem para outra é possível, atribuindo a Quine, estranhamente, essa posição. E Rorty, por outro lado, desde *Philosophy and the Mirror of Nature*, contestará a presssuposição fundamental do referido argumento, segundo a qual haverá uma dissociação ou dualismo entre linguagem, por um lado, e mundo, por outro (o mesmo dualismo de que Quine se tinha servido no artigo “Two dogmas of empiricism”). Ora, como mostrámos noutro lado, sem essa presssuposição o argumento de Quine parece não fazer sentido, filosoficamente falando. Veja-se Henrique Jales Ribeiro, “Towards a general theory on the existence of typically national philosophies: The Portuguese, the Austrian, the Italian, and other cases reviewed”, *Revista Filosófica de Coimbra* 41 (2012), 233-235.

como coerência, que deve ser adotada e seguida; se esta última teoria for consequentemente elaborada e desenvolvida, segue-se que igualmente não faz sentido a ideia de que a linguagem é um meio ou instrumento qualquer que intermedeia a relação entre o homem e o mundo; em particular, como Quine já tinha defendido logo nos anos sessenta, não faz sentido a ideia de que ela é utilizada para “significar” o que quer que seja que estaria aí, no mundo, diante de nós;<sup>23</sup> de onde se segue, por sua vez, que já há “mundo” e “referência” na linguagem antes e independentemente de se colocar o problema da existência desta ou o daquele; o que implica que a linguagem tem um poder criativo por excelência; que nós podemos servir-nos dela para reformular completamente o que é suposto serem “mundo” e “referência”; de onde se segue que todas as nossas crenças são essencialmente contingentes; de onde se segue... etc., etc.

O que estou a dizer é que, metafilosoficamente falando, *toda a filosofia de Rorty se segue do argumento que expus mais acima*, aí incluindo a sua filosofia da história – aquela mesma filosofia que nos apresenta em *Philosophy and the Mirror of Nature*. (Deste último ponto de vista a questão que move Rorty é a de saber como é que, ao longo da história da filosofia se chegou a uma teoria da significação, como a da filosofia analítica até Quine, que assenta na dicotomia entre linguagem e mundo, e na ideia de que a primeira há de espelhar ou “representar” o segundo. É justamente o que ele nos diz na “Introdução” ao livro mencionado.)<sup>24</sup> Há, aparentemente, duas consequências paradoxais, estreitamente relacionadas entre si, para a filosofia de Rorty, que se seguem da interpretação do argumento de Quine por parte desse autor: a primeira, elaborando ao extremo as premissas desse argumento, é a de que a sua filosofia seria essencialmente relativista e, portanto, incapaz de constituir uma nova forma de prosseguir os desideratos fundamentais e tradicionais da filosofia, desde logo, os que passam pela maior ou menor universalidade, intemporalidade e necessidade dos objetivos da mesma; a segunda, é a de que ela seria não apenas burguesa e liberal, mas também conservadora e, finalmente, reacionária. Do primeiro ponto de vista, o argumento de Quine conduziria Rorty à defesa da ideia de que as metanarrativas filosóficas (aí incluindo a sua) não fazem doravante qualquer sentido; todo o discurso será por excelência temporal, local e contextual; e não haverá qualquer critério ou parâmetro ao abrigo do qual um dado contexto, seja ele qual for, tenha a primazia sobre os outros, seja ela social, cultural ou política. Do último, esse argumento e, em particular, o compromisso com a indeterminação da tradução e a inescrutabilidade da referência, seriam um convite a finalmente

---

<sup>23</sup> Veja-se “Le mythe de la signification”, in Jean Wahl *et al*, *La philosophie analytique* (Paris: Editions de Minuit, 1962), 139-169.

<sup>24</sup> Rorty, *Philosophy*, 3-13.

aceitarmos as nossas circunstâncias sociais, culturais e políticas (chame-mos a isso “etnocentrismo”) como uma inevitabilidade, um constrangimento inultrapassável, que é possível transformar e desenvolver mas apenas no seu próprio quadro ou no seu próprio âmbito contextual, quer dizer, sem qualquer verdadeiro termo de comparação com outros etnocentrismos.<sup>25</sup> Em certa medida, podemos ler o livro de Rorty, *Achieving Our Country*, nesta perspectiva, que parece colocar o seu autor à direita, não à esquerda do espectro político.<sup>26</sup>

Rorty aceita *a seu modo*, de facto, as duas consequências na sua filosofia. A primeira, como já sugerimos, vai suscitar, indiretamente e a longo prazo, a reação adversa de Popper num belo texto com o título “The myth of the framework”, a pretexto de que conduz ao fim da filosofia em termos sistemáticos – fim a que nos referimos mais acima neste artigo.<sup>27</sup> Mas para o filósofo americano a acusação de relativismo não constitui qualquer problema; como ele dirá em vários lados, essa acusação deixa de ser pertinente a partir do momento em que se deixa de subscrever a tese da verdade como correspondência ou a da dualidade entre “esquema” e “conteúdo”, e se adota a tese da verdade como coerência, de Hegel, Dewey e do pragmatismo de maneira geral. Adotar uma crença diferente e até mesmo contraditória com aquela que subscrevemos anteriormente, significa apenas reorientar noutro sentido ou direção mais ou menos inesperada a nossa “web of beliefs”. Nenhum problema, portanto, quanto à relatividade dos contextos em termos sociais, culturais e políticos; nenhum problema, filosoficamente falando, quanto ao

---

<sup>25</sup> Veja-se, deste ponto de vista, o artigo já aqui citado (nota 14): “On ethnocentrism”, in Rorty, *Objectivity*, 203ss. Em “Cosmopolitanism without emancipation” (cf. nota 17), Rorty dirá, incisivamente: “We cannot leap outside our Western social democratic skins when we encounter another culture, and we should not try. All we should try to do is to get inside the inhabitants of that culture long enough to get some idea of how we look to them, and whether they have any ideas we can use. That is also all they can be expected to do on encountering us. If members of the other culture protest that this expectation of tolerant reciprocity is a provincially Western one, we can only shrug out shoulders and reply that we have to work by our own lights, even as they do, *for there is no supercultural observation platform to which we might repair.*” (Rorty, *Objectivity*, 213, ênfase minha)

<sup>26</sup> É assim que as últimas páginas desse livro podem ser lidas. Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1998), 102-108.

<sup>27</sup> Trata-se de um texto escrito e publicado em 1965, com o título referido, e que foi revisto e reeditado em Karl Popper, *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality* (London/New York: Routledge, 1994), 33-64. Não há qualquer menção a Rorty nesse texto.

relativismo.<sup>28</sup> Mas da tese quanto a essa relatividade segue-se a do etnocentrismo: o que finalmente justifica as nossas concepções filosóficas, como Kuhn sugeriu a respeito das científicas, são fatores sociológicos e empíricos que têm a ver com a comunidade (ou comunidades) a que pertencemos, não quaisquer critérios ou instâncias aparentemente neutrais e transcendentais, como é suposto ser, por exemplo, a “natureza humana” para a metafísica do iluminismo e a que se lhe seguiu. O argumento de Quine, numa interpretação como a de Rorty, conduz, pois, ao etnocentrismo. Não existindo nenhum contexto fundamental que sirva de matriz aos outros e a que estes poderiam ser reduzidos, como é o caso do dos regimes sociais-democratas europeus ou norte-americanos (o paradigma que Rorty parece ter em mente em certos textos dos *Philosophical Papers* e em *Achieving our Country*), o mundo social e político contemporâneo pode ser assimilado e identificado a uma grande cidade (*cosmopolis*) onde coexistem, lado a lado, os bazares caracteristicamente islâmicos e os clubes privados na versão anglo-saxónica ou em qualquer outra.<sup>29</sup> Agora, como observei mais acima, por mais liberal e multicultural que seja, esta concepção etnocêntrica parece colocar Rorty à direita, não à esquerda do espectro político. Mas uma tal interpretação, como se verá a seguir, é questionável.

Neste sentido deixem-me retomar a teoria dos bazares e dos clubes privados à luz de uma concepção cosmopolita. A ideia, desfeitas as ilusões da modernidade e, em especial, do *Enlightenment*, é que está tudo por fazer ou reconstruir em termos sociais, culturais e políticos. *Tudo, rigorosamente tudo*. É o que Rorty dirá na “Introdução” a *Consequences of Pragmatism* com um texto verdadeiramente admirável, que devemos reproduzir na íntegra.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Veja-se, neste sentido, Rorty, *Objectivity*, 202. Quanto à problemática filosófica do relativismo, veja-se Stephen Toulmin, *Knowing & Acting: An Invitation to Philosophy* (New York: MacMillan Publishing Co., Inc., 1976), chap. 4; Michael Krausz (ed.), *Relativism: A Contemporary Anthology* (New York: Columbia University Press, 1985); Ernest Gellner, *Relativism and the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Steven D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy* (Cambridge: MA, The MIT Press, 2006); Maria Barghamian (ed.), *The Many Faces of Relativism* (New York: Routledge, 2014).

<sup>29</sup> Rorty, *Objectivity*, 102.

<sup>30</sup> Rorty, *Consequences*, XXXVIII-XXXIX: “(...) The question of whether the pragmatist is right to be so sanguine is the question of whether a culture is imaginable, or desirable, in which no one – or at least no intellectual – believes that we have, deep down inside us, a criterion for telling whether we are in touch with reality or not, when we are in the Truth. This would be a culture in which neither the priests nor the physicists nor the poets nor the Party were thought of as more ‘rational’, or more ‘scientific’ or ‘deeper’ than one another. No particular portion of culture would be singled out as exemplifying (or signally failing to exemplify) the condition to which the rest aspired. There would be no

Como Stephen Toulmin concluirá, por sua própria conta, em *Cosmopolis* e em *Return to Reason*, e Rorty, se fosse o caso disso, não deixaria de subscrever, temos de abandonar os velhos esquemas concetuais, as velhas formas de pensar e de agir, a velha “ordem estabelecida”, e substituí-la tentativamente por outra (ou por outras), sem saber aquilo que nos espera e em que devemos confiar.<sup>31</sup> Não se trata simplesmente de uma tarefa intelectual. Na verdade, essa nova ou novas “ordens” que fazem parte da pós-modernidade já estão a acontecer independentemente da nossa vontade, como mostram problemáticas muito diversas entre si: feminismo, ecologia, direitos humanos, etc.<sup>32</sup> A pós-modernidade começou e está em obra nas praças e nas ruas, não nos gabinetes e escritórios, ou até nas universidades.<sup>33</sup> Quando Rorty, em *Contingency, Irony, and Solidarity*, nos fala da necessidade de novos vocabulários ele está a pensar justamente nos bazares e clubes a que acima aludi. É precisa uma linguagem inteiramente nova para dar expressão a essas problemáticas, para as procurar concetualizar contexto a contexto. Um exemplo notável disso mesmo é o casamento entre homossexuais; a linguagem característica dos casamentos heterossexuais não serve mais e é precisa uma outra (ou outras) completamente diferente(s). Deste amplo ponto de vista, a filosofia política de Rorty é claramente de esquerda; e isso explica o seu amplo impacto, atualmente, nos movimentos feministas, ecológicos, e outros. O “etnocentrismo” de que Rorty nos fala em alguns textos não tem nada a ver, portanto, com racismo ou xenofobia, como mostra o último capítulo de *Achieving our Country*. Os Estados Unidos da América, nesta interpretação, serão apenas o paradigma político supremo, utópico por excelência, da democracia e da liberdade, aquele mesmo paradigma que é suposto o pragmatismo defender, filosoficamente falando, até às suas últimas consequências.

Mas, quanto a Popper? Popper não pode aceitar o argumento do holismo na versão de Quine, por razões que já vêm da edição alemã do seu livro *The*

---

sense that, beyond the current intra-disciplinary criteria, which, for example, good priests or good physicists obeyed, there where other, transdisciplinary, transcultural, ahistorical criteria, which they also obeyed. There would still be hero-worship on such a culture, but it would not be worship of heroes as children of the gods, as marked off from the rest of mankind by closeness to be immortal. (...) A *fortiori*, such a culture would contain nobody called ‘the Philosopher’ who could explain why and how certain areas of culture enjoyed a special relation to reality.”

<sup>31</sup> Toulmin, *Cosmopolis*, 203ss.; e Toulmin, *Return*, 204ss.

<sup>32</sup> Veja-se, deste ponto de vista, Richard Rorty *et al.*, *Against Bosses, Against Oligarchies* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002).

<sup>33</sup> Sobre a relação entre pós-modernidade e cultura, veja-se Ihab H. Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Columbus: Ohio State University Press, 1987); e Calvin O. Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (Bloomington: Indiana University Press, 1992).



*Logic of Scientific Discovery*, publicada em 1935. Nesse livro ele aceita basicamente a concepção de Kant, na *Kritik der reinen Vernunft*, de que, sendo certo que não podemos conhecer o mundo em si mesmo (*noumenon*), podemos sempre conhecer aquilo que nos “aparece” através dele (*phenomena*);<sup>34</sup> de que, portanto, numa linguagem contemporânea, só há referência através de uma teoria por intermédio da qual ela é interpretada; e de que, finalmente, é sempre possível estabelecer uma linha clara de demarcação entre a teoria e a sua referência (os factos, o mundo), entre as questões de direito e as questões de facto. Não há lugar, pois, nem para a “indeterminação da tradução” nem para a “inescrutabilidade da referência” de Quine.<sup>35</sup> Trata-se daquilo a que podemos chamar um “holismo semântico parcial”, que Popper defenderá até aos seus últimos trabalhos e que, em princípio, segue o próprio holismo de Kant contra a sua receção pelo idealismo absoluto alemão (Fichte, em especial). É certo que o modelo de que se parte (e que se contesta, sem se rejeitar por completo) é o da verdade como correspondência, mas Popper adopta como programa a ideia revolucionária de que a significação de uma teoria qualquer assenta na sua falsificação, quer dizer, naquilo que é suposto ser justamente o oposto de uma tal correspondência; a competição entre teorias alternativas, que em Quine conduzia precisamente à relatividade ontológica, é vista agora como uma situação epistemológica saudável subordinada ao imperativo da maior ou menor refutação, quer dizer, da argumentação.<sup>36</sup> Em *The Open Society and Its Enemies*, o filósofo estende esse programa à filosofia social e política de maneira geral. E em *The Myth of the Framework*, retomando e desenvolvendo perspectivas apresentadas logo no início dos anos sessenta, a tese da relatividade ontológica, sobretudo na versão que Kuhn lhe deu no “Postscript” a *The Structure of Scientific Revolutions*, é amplamente refutada: é sempre possível, através da argumentação e do diálogo, a comensuração entre teorias, quer dizer, traduzir uma dada teoria nos termos de uma outra qualquer aparentemente incompatível.<sup>37</sup> Deste amplo ponto de vista, não é verdade que Popper seja um daqueles filósofos, a que Rorty parece aludir, que vêem a ciência como uma área privilegiada e paradigmática para concebermos as outras áreas da sociedade e da cultura, a exemplo

---

<sup>34</sup> Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London/New York: Routledge, 2002), 22: “My use of the terms ‘objective’ and ‘subjective’ is not unlike Kant’s. He uses the word ‘objective’ to indicate that scientific knowledge should be justifiable, independently of anybody’s whim: a justification is ‘objective’ if in principle it can be tested and understood by anybody. ‘If something is valid’, he writes, ‘for anybody in possession of his reason, then its grounds are objective and sufficient.’”

<sup>35</sup> Popper discute a teoria de Quine em Popper, *The Myth*, 50ss.

<sup>36</sup> Popper, *The Logic*, 17ss. E Popper, *Conjectures*, 253ss.

<sup>37</sup> Veja-se Popper, *The Myth*, 54ss.

do que aconteceu na modernidade na sequência de Descartes e de Kant, e particularmente no *Enlightenment*.<sup>38</sup> A mesma razão ou racionalidade que se expressa na ciência através da argumentação expressa-se também nessas áreas, quando elas são compreendidas à luz da argumentação.<sup>39</sup> É claro que esta concepção da razão leva Popper a exclusões, muito discutíveis e controversas, do campo da “autêntica” racionalidade, como é o caso do marxismo ou da psicanálise, exclusões essas que Rorty nunca autorizaria. Mas essa é uma outra matéria, que não posso analisar aqui. O essencial, como se mostra em *The Open Society and its Enemies*, passa pelo seguinte: é “racional” ou, se se preferir “razoável”, tudo aquilo que pode ser argumentado, isto é, sujeito à crítica e refutação.<sup>40</sup> Crítica e refutação serão, pois, os novos paradigmas das sociedades europeias e ocidentais, de maneira geral, do século XX em diante.

### 3. Conversação vs. argumentação

A diferença essencial entre Rorty e Popper, os contrastes entre ambos, têm a ver, pois, com as respectivas concepções de razão e de racionalidade. Rorty defende que o que há a fazer em filosofia passa pela desconstrução da ideia de uma investigação sistemática; o plano em que fundamentalmente nos colocamos já não é o da razão e/ou da racionalidade nos sentidos tradicionais, embora certamente envolva (ou tenha de envolver) compromissos mais ou menos óbvios com tudo aquilo que nos foi legado pela tradição. Desconstruir significa coisas como a seguinte: em vez de continuarmos a fazer filosofia de acordo com estas ou aquelas categorias tradicionais (ou com esta ou aquela linguagem tradicional), vamos procurar refazê-la com outras completamente opostas e inconsistentes (em relação às primeiras), para vermos o que é que daí se segue e se respondemos melhor aos problemas ou questões que constituem o nosso ponto de partida: é justamente o caso da teoria da verdade como coerência por oposição à teoria da verdade como correspondência e à ideia de “enquadramento concetual”, mas, mais geralmente, é o caso de todo o discurso que pressupõe que existam “essências” que corresponderão ao que entendemos por “natureza humana”, “mente”, “mundo”,

<sup>38</sup> Rorty, *Objectivity*, 46ss.

<sup>39</sup> Sobre a argumentação em Popper, veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Retórica, argumentação e filosofia* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2016), cap. 3, 79-102.

<sup>40</sup> Veja-se Popper, *The Open*, vol. II, 212-213: “(...) We could then say that rationalism is an attitude of readiness to listen to critical arguments and to learn from experience. It is fundamentally an attitude of admitting that ‘I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get near to the truth’.”



“verdade”, “razão”, aí incluindo, é claro, a “conversação” e a própria “filosofia”, e que nos competiria revelar e expor com os respetivos vocabulários. Conversar, deste ponto de vista, passa por criticar e refutar os vocabulários conhecidos e estabelecidos e que nos vêm da modernidade e inventar outros completamente novos; que é, de resto, o que Rorty sempre procurou fazer, a seu modo, desde a edição de *The Linguistic Turn*. Como ele dirá a propósito de Rawls, na conversação não precisamos do

Platonic commitment to the possibility of universal agreement – a possibility underwritten by epistemological doctrines like Plato’s theory of Recollection or Kant’s theory of the relation between pure and empirical concepts.<sup>41</sup>

Nesta medida, o conceito de “conversação” – como destino final da filosofia – pode ser posto em paralelo com o conceito popperiano de “argumentação”, muito embora este último, na interpretação do respetivo autor, se identifique com o da razão ou da racionalidade elas mesmas. Toda a “conversação”, como Rorty defende ainda a respeito do autor de *Theory of Justice*, envolve rutura e discontinuidade com a ideia platónica de “an order antecedent to and given to us”,<sup>42</sup> e, quando essa rutura é compreendida em termos sociais, culturais e políticos, do que estamos a falar é, no fundo, da “crítica” e “argumentação” de que Popper se ocupa em *The Open Society* e outros trabalhos.

Agora, o filósofo austríaco, em claro contraste com o americano, é um defensor convicto da ideia de que, depois da pós-modernidade de que nos falam Lyotard e alguns textos de Rorty, não podemos nem devemos abandonar o campo daquilo a que chamamos “razão” e “racionalidade”; de que o argumento holista, quando bem compreendido, isto é, quando reformulado e aceite parcialmente, não constitui de forma alguma uma derrota final para a filosofia; e que esta, e muito particularmente o seu vocabulário e conceitos tradicionais, continuam a ser úteis e proveitosos quer em filosofia da ciência quer noutras matérias. A filosofia como investigação sistemática – aquela mesma filosofia iniciada por Platão e Aristóteles na Grécia antiga – continuava, pois, a ser inteiramente viável e promissora para Popper, como, de resto, mostra a sua vastíssima obra em matéria de filosofia da ciência até praticamente aos finais do século XX. (Foi uma tal viabilidade que Russell, no seu tempo, reagindo contra certas consequências inaceitáveis do holismo no pragmatismo de Dewey, pragmatismo esse que é a grande inspiração de Rorty desde *Philosophy and the Mirror of Nature*, já tinha explicitamen-

<sup>41</sup> Rorty, *Objectivity*, 191.

<sup>42</sup> Rorty, *Objectivity*, 192.

te defendido.)<sup>43</sup> Ele enfatizou tudo aquilo que acabo de dizer, como sugeri anteriormente, no livro *The Myth of the Framework*, que, em grande parte, constitui uma resposta à deriva para o relativismo, em que estariam envolvidos, de uma forma ou de outra, Quine e, sobretudo, Kuhn, quer dizer, dois dos mais importantes filósofos da segunda metade do século XX.<sup>44</sup>

Finalmente, e indo diretamente àquele que me parece ser o ponto fundamental do paralelo que tenho vindo a estabelecer, convém recordar que, de tudo aquilo que dissemos a respeito de Rorty, não se segue que exista qualquer “essência” ou entidade metafísica que corresponda ao que ele entende por “conversação”, que esta constitua uma instância normativa e tenha “objetivos”, como acontece com a “argumentação” de Popper, sob pena de nos envolvermos no platonismo e nas suas nefastas consequências. Rorty, apesar de tudo, é consequente consigo mesmo. Pelas mesmas razões, e ainda em contraste com esse filósofo, também não se segue que exista uma “essência” para o que chamamos “democracia”, que esta corresponderá à “natureza humana” ou à “ordem natural” dos fenómenos sociais, culturais e políticos; não se segue que a conversação vise promover uma tal ordem, ao mesmo título que a argumentação de Popper visa promover uma “sociedade aberta” por oposição a outras que seriam “fechadas” e uma racionalidade iluminada por contraste com outras que seriam defeituosas, como o marxismo e a psicanálise. Contra Popper e com alguma plausibilidade, o conceito de democracia – numa interpretação como a de Rorty – é tão etnocêntrico como a generalidade dos outros conceitos culturais, muito embora seja, hoje em dia e em rigor, um conceito propriamente civilizacional. Quer isto dizer, como poderia objetar, por sua vez, o autor de *Conjectures and Refutations*, que esse conceito será tão etnocêntrico como o de oligarquia ou o de ditadura, que, pelo mesmo diapasão, se veriam indevidamente justificados.<sup>45</sup> Podemos associar as democracias burguesas e liberais ocidentais, de que nos fala Rorty, àqueles “clubes privados” que co-existem, com tolerância e respeito recíproco, ao lado dos “bazares”, quer dizer, de sociedades e civilizações com regi-

<sup>43</sup> Bertrand Russell, *In Inquiry into Meaning and Truth* (Middlesex-England: Penguin Books, 1940), 338ss.; e Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (London: George Allen and Unwin, 1959), 159ss. Veja-se ainda Henrique Jales Ribeiro, *Bertrand Russell e a filosofia analítica no século XX* (Coimbra: Pé de Página Editores, 2007), 43ss.

<sup>44</sup> Popper, *The Myth*, 47-48.

<sup>45</sup> Isto não seria aceite por Rorty a não ser com muitas reservas, que, depois do que fica dito, *valem o que valem*. Ele dirá: “Genuine international politics would mean working toward a democratic world government. We need the countries of the world to do what the American colonies did when they federated. (...) Same thing happened when Tito, after the war, enforced an end to ethnic cleansing. One thing that makes federations work is a sad, sentimental story about past ethnic, racial, and national hostilities.” (Rorty *et al.*, *Against Bosses*, 49)

mes políticos completamente diferentes, entre os quais as ditaduras, por mais sanguinolentas que sejam.<sup>46</sup> Deste ponto de vista, em contraste com o que nos dizem os comentadores que começámos por citar (Justin Cruickshank, por exemplo), não é suficiente nem apropriado dizer que tanto Popper como, sobretudo, Rorty, concebem as respetivas filosofias como estando ao serviço de sociedades anti-autoritárias e antirrepressivas, porque se pode alegar, com pertinência, que não é seguro – como mostra a história universal das últimas décadas e, em especial, o papel dos EUA no quadro da globalização – nem que a argumentação do primeiro nem que a conversação do segundo possam cumprir um tal objetivo do ponto de vista intercivilizacional.

### Conclusão

Muito embora se possa estabelecer um paralelo estreito entre as concepções sociais e políticas de Rorty e as de Popper, o facto é que os dois autores têm perspetivas claramente contrastantes entre si a respeito da ideia de razão ou de racionalidade que estará na origem dessas concepções, como se mostrou neste trabalho em relação ao argumento de Quine sobre a relatividade ontológica. Esse, para nós, é o ponto essencial da comparação entre ambos; é por aí que passam todas as divergências – insuperáveis – entre os dois filósofos. Quem não aceite esse argumento e, portanto, defenda que é possível continuar a fazer um trabalho filosófico pertinente, na sequência da tradição filosófica ocidental, em matéria de “filosofia da ciência”, por exemplo, não pode deixar de seguir Popper contra Rorty. Estamos a falar de coisas muito diferentes entre si, embora, parcialmente, possam querer dizer o mesmo, quando falamos de “conversação” (segundo Rorty) e de “argumentação” (segundo Popper). Por outro lado, o etnocentrismo do filósofo norte-americano parece-nos constituir uma base concetual e filosófica pouco adequada para justificar as concepções aludidas mais acima e, em particular, a de democracia representativa; em vez disso, e pelo contrário, pode constituir um expediente intelectual para justificar regimes autoritários e repressivos. Se o tomarmos a sério ou conseqüentemente, conduz-nos a versões extremadas de relativismo, que tornam inviável a comunicação e o diálogo intercultural de maneira geral, quer dizer, a própria liberdade de expressão que é inerente à forma como concebemos a democracia. Nós, que pertencemos aos “clubes privados” anglo-saxónicos, de que nos fala a teoria dos bazares de Rorty, dificilmente estaríamos interessados em visitar um destes, se não

---

<sup>46</sup> Em Rorty *et al.*, *Against Bosses*, 49, mantém-se: “I still think of a bazaar surrounded by private clubs as a good model for a global civilization. But with luck, the clubs would have some exchange membership.”

acreditássemos que é possível convencer os respetivos membros de que a democracia, apesar de tudo (ou de todos os seus males), é preferível a qualquer tipo de ditadura política.

### Bibliografia

- Barghamian, Maria (ed.). *The Many Faces of Relativism*. New York: Routledge, 2014.
- Baudouin, Jean. *La philosophie politique de Popper*. Presses Universitaires de France, 1994.
- Cruikshank, Justin. “Anti-Authority: Comparing Popper and Rorty on the Dialogic Development of Beliefs and Practices”, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 29 (2013): 73-94.
- Cruikshank, Justin, “From Ex Cathedra Legislators to Dialogic Exemplars? Popper, Rorty and the Politics and Sociology of Knowledge”, *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3 (2014): 1-12.
- Feyerabend, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books, 1975.
- Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*. London: Verso/New Left Books, 1987.
- Gellner, Ernest. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hales, Steven D. *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge: MA: The MIT Press, 2006.
- Hassan, Ihab H. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press, 1987.
- Krausz, Michael (ed.). *Relativism: A Contemporary Anthology*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Third Edition. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Editions The Minuit, 1979.
- Liotard, Jean-François. *The Postmodern Explained: Correspondence 1982-1985*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*. London: George Routledge & Sons, 1945.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies. Vol. II: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, 1945.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York/London: Basic Books, Publishers, 1962.
- Popper, Karl. *The Myth of the Framework: In Defense of Science and Rationality*. London/New York: Routledge, 1994.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London/New York: Routledge, 2002 (1ª ed. em alemão 1935).
- Quine, Willard van O. *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1953.

- Quine, Willard van O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Ribeiro, Henrique Jales. "Towards a general theory on the existence of typically national philosophies: The Portuguese, the Austrian, the Italian, and other cases reviewed", *Revista Filosófica de Coimbra* 41 (2012), 233-235.
- Ribeiro, Henrique Jales. "In the face of relativism: Stephen Toulmin's latest views on rhetoric and argumentation", *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015), 95-109.
- Ribeiro, Henrique Jales. "A filosofia da história e da historiografia de Richard Rorty: questões hermenêuticas", *Revista de História das Ideias* 34 (2016), 41-61.
- Ribeiro, Henrique Jales. *Retórica, argumentação e filosofia*. Coimbra: Minerva-Coimbra, 2016.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge I: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard (ed.). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method. Edited by Richard Rorty with Two Retrospective Essays*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992 (1<sup>a</sup> ed. 1967).
- Rorty, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1998.
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London/New York: Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard et al.. *Against Bosses, Against Oligarchies*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- Russell, Bertrand. *In Inquiry into Meaning and Truth*. Middlesex-England: Penguin Books, 1940.
- Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*. London: George Allen and Unwin, 1959.
- Sassower, Raphael, "Problem-Solving Critical Contingencies: Popper and Rorty According to Cruickshank", *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3 (2014): 30-32.
- Schrag, Calvin O. *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Toulmin, Stephen. *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.
- Toulmin, Stephen. *Knowing & Acting: An Invitation to Philosophy*. New York: MacMillan Publishing Co., Inc., 1976.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Toulmin, Stephen. *Return to Reason*. Cambridge: MA/London: Harvard University Press, 2001.