

**A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA HISTORIOGRAFIA DE
RICHARD RORTY: QUESTÕES HERMENÊUTICAS**
*RICHARD RORTY'S PHILOSOPHY OF HISTORY AND
HISTORIOGRAPHY: HERMENEUTICAL QUESTIONS*

HENRIQUE JALES RIBEIRO
jalesribeiro@gmail.com
Faculdade de Letras da UC

Texto recebido em / Text submitted on: 20/06/2016

Texto aprovado em / Text approved on: 28/9/2016

Resumo:

As concepções de Rorty sobre a historiografia filosófica, expostas no famoso artigo «A historiografia da filosofia: quatro gêneros», são geralmente conhecidas e discutidas pelas comunidades dos filósofos e dos historiadores; o mesmo não se pode dizer da questão de saber se haverá uma filosofia da história propriamente dita subjacente a tais concepções, na perspectiva da qual as deveríamos enquadrar e interpretar. Neste artigo, analisa-se atentamente esta questão; defende-se que a filosofia *da* história de Rorty, despedida que foi por ele, em parte, a ideia de fundações para a filosofia e o historicismo associado, é essencialmente uma filosofia *na* história; e que esse autor progrediu de uma representação escatológica da história, que torna esta praticamente inútil como instrumento de transformação da práxis humana quer em termos individuais quer coletivos, para uma outra, semifundacionalista e semi-historicista, na perspectiva da qual é possível pensar a atualidade do pragmatismo como filosofia social, cultural e política.

Palavras-chave:

Contingência, filosofia da história, historiografia, pragmatismo, Rorty.

Abstract:

Rorty's views on philosophical historiography, expounded in his famous article «The historiography of philosophy: four genres», are generally known to, and discussed by, the communities of philosophers and historians; the same cannot be said of the question of knowing whether underlying such concepts there is a philosophy of history as such that should be used as a framework to contextualise and interpret them. This article provides a close discussion of these issues; my contention is that Rorty's philosophy of history, given that he partially dismisses the idea of the existence of foundations for philosophy and its associated historicism, is essentially a philosophy *in* history; and, further, that the author has progressed from a scatological representation of history, which renders it virtually ineffectual as a tool for transforming human praxis both individually and collectively, towards a semi-foundationalist and semi-historicist representation, from whose perspective it is possible to envisage the contemporary interest of pragmatism as social, cultural, and political philosophy.

Keywords:

Contingency, historiography, philosophy of history, pragmatism, Rorty.

1. Introdução

A filosofia de Rorty tem estado, nas últimas décadas, em primeiro plano nas discussões sobre o lugar da história e da filosofia no âmbito mais geral do que se tem vindo a designar como «pós-modernidade»⁽¹⁾. Essa filosofia é correntemente associada quer à ideia de que a história não existe, mas apenas as nossas representações sobre ela (a meta- ou as meta-histórias), quer à ideia de que a própria filosofia, como investigação sistemática, chegou ao fim, e de o que resta é uma terapia redentora que nos convença disso mesmo, abrindo as portas para pensarmos em novos termos as relações entre a história e a filosofia, por um lado, e as outras

(1) Sobre a filosofia de Rorty de maneira geral, veja-se: Randall E. Auxier and Lewis E. Hahn (ed.), *The philosophy of Richard Rorty*, vol. XXXII of The Library of Living Philosophers, Chicago, Open Court, 2009; Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his critics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2000; Gideon Calder, *Rorty: And redescription*, London, Weidenfeld & Nicolson, 2003; Herman J. Saatkamp (ed.), *Rorty and pragmatism: The philosopher responds to his critics*, Nashville (Tennessee), Vanderbilt University Press, 1995; Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty: Critical responses to 'Philosophy and the mirror of nature' and beyond*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

áreas da cultura, como a poesia e a literatura, por outro⁽²⁾. Nos dois casos, a filosofia de Rorty é vista geralmente como a derradeira metanarrativa na perspectiva da qual podemos compreender as razões do colapso das nossas concepções fundacionalistas e sistemáticas tradicionais, e começar a elaborar outras inteiramente novas. Tanto num como noutra, deixamos para trás o passado e instalamo-nos num futuro aparentemente mais promissor. Esta representação é estimulada pelo próprio filósofo americano, em obras como *Filosofia e o espelho da natureza*⁽³⁾. Uma investigação mais atenta, em particular, uma investigação sobre o papel que a filosofia da história e da historiografia⁽⁴⁾ tem na sua filosofia de maneira geral, sugere uma outra visão da mesma, que será neste artigo abordada; uma visão menos antifundacional e antissistemática do que é correntemente alegado. Quando se fala em «filosofia da história», depois de Hayden White e do próprio Rorty, falamos precisamente disso mesmo: da concepção ou metaconcepção da história que informa, à partida, o modo como esta é concetualmente elaborada por um dado filósofo e se entende a respetiva filosofia da historiografia. É uma tal concepção que, de uma forma ou de outra, está subjacente às teorias filosóficas defendidas por um autor qualquer. Surpreendentemente, Rorty escreveu muito e eloquentemente sobre filosofia da historiografia mas, diretamente pelo menos, pouco e de maneira ambígua sobre filosofia da história propriamente dita. É preciso lê-lo nas entrelinhas; e é preciso fazê-lo especialmente tendo como referência e enquadramento principal os outros autores da ideia de pós-modernidade.

2. A reconstrução racional da história da filosofia (Rorty e Heidegger)

Em *Filosofia e o espelho da natureza*, Rorty apresenta-nos uma reconstrução histórica e racional da história da filosofia ocidental, e

(2) Veja-se Keith Jenkins, *On 'What is history'? From Carr and Elton to Rorty and White*, London, Routledge, 1995, p. 79-133. Duas obras, que incluem referências à filosofia da história e da historiografia de Rorty, devem ser mencionadas: Allan J. Holland (ed.), *Philosophy, its history and historiography*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985; e Jonathan Rée, Michael Ayers, and Adam Westboy (ed.), *Philosophy and its past*, Brighton, Harvester; New Jersey, Humanities Press, 1978.

(3) Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1979.

(4) Sobre estes conceitos, veja-se Aviezer Tucker (ed.), *A companion to the philosophy of history and historiography*, West Sussex (UK), Wiley-Blackwell, 2009, p. 1-6.

particularmente da analítica no século XX, desde a época moderna. Na verdade, com esse livro a filosofia analítica entra pela primeira vez oficialmente na história da filosofia. As expressões «reconstrução histórica» e «reconstrução racional», como veremos mais à frente, só serão formalmente introduzidas cinco anos depois a propósito da historiografia filosófica⁽⁵⁾, mas o seu significado está já latente no livro referido: do que se trata, a partir do contexto da filosofia na época, e particularmente da presunção – comum às várias tendências e correntes, tanto continentais como analíticas – de que a filosofia, como investigação sistemática, terá chegado ao fim (era o que o segundo Wittgenstein e os filósofos ingleses da linguagem corrente, como Ryle e Austin, além de Quine, Putnam, Feyerabend e outros, do lado analítico, mas também Heidegger e Gadamer, da parte continental, estavam a dizer), é de conceber em que moldes ela continuará a ser possível⁽⁶⁾. No fundo, vê-lo-emos, com esta tese fundamental Rorty retoma as conclusões conjecturais da sua introdução, em 1967, à edição de *A viragem linguística*⁽⁷⁾. É por esta via – a da reconstrução – que a filosofia da história e da historiografia ocupa um lugar proeminente em *Filosofia e o espelho da natureza*, não porque o filósofo se ocupe expressamente dela nesse livro, mas porque tudo aquilo que diz pode ser reinterpretado na sua perspetiva. A reconstrução é *racional* no preciso sentido em que é feita a partir da premissa contextual, ou do «paradigma», de que uma investigação sobre a linguagem baseada na teoria da significação, deste ou daquele modo concetualizada não obstante todos os contrastes entre os filósofos envolvidos (Wittgenstein ou Quine, e Heidegger, designadamente), não tem mais viabilidade; e é *histórica*, na medida em que, à luz desse paradigma, se relê quer a história da filosofia analítica quer a da ocidental, no seu conjunto, particularmente desde Descartes, Locke e Kant. O que a reconstrução, de maneira geral, mostra, é a estreita relação entre a filosofia e a sua história: esta aparece-nos como o enquadramento por excelência da primeira; e, na verdade,

(5) Veja-se Richard Rorty, «The historiography of philosophy: four genres», in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (ed.), *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 49-75. Em Richard Rorty, *Philosophy...*, cit., fala-se ocasionalmente em «rational reconstruction» (p. 169, 340, 345).

(6) Richard Rorty, *Philosophy...*, cit., p. 3-13.

(7) Veja-se Richard Rorty (ed.), *The linguistic turn: Essays in philosophical method, with two retrospective essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992/1967, p. 1-39.

esta conexão fundamental vai caracterizar o pensamento de Rorty do princípio ao fim, como de resto caracterizou o de outros proeminentes filósofos no século XX, à cabeça dos quais Heidegger. A filosofia, ou o que resta dela, aparece-nos essencialmente como filosofia *na* história e *da* história, mesmo quando esta última (numa interpretação com a de Tucker) está aparentemente ausente. A premissa, a que aludimos acima, é meta-histórica e metafilosófica: a ideia é que uma concepção da filosofia – como aquela que é protagonizada na modernidade pelos filósofos referidos – assente no pressuposto de que lhe compete investigar como é que se pode representar ou «espelhar» o mundo a partir da subjetividade, qualquer que seja a forma como esta é concebida (o positivismo lógico, por exemplo, eliminou o sujeito de conhecimento, mas substituiu a sua função e papel pelos da própria ciência), fracassou completamente em termos intelectuais, e conduziu e conduz a consequências nefastas dos pontos de vista social, cultural e político, que estamos a viver ainda hoje em dia no âmbito do que se tornou corrente chamar, depois de Lyotard, a «pós-modernidade»⁽⁸⁾. É uma tal ideia que está na base, numa concepção como a de Rorty, do que chamamos «historicismo», isto é, da noção de que a história terá um «telos», uma finalidade qualquer a atingir⁽⁹⁾; e é por oposição a ela, em grande parte, que o filósofo americano conceberá, em termos históricos, a sua noção de contingência, em *Contingência, ironia e solidariedade*⁽¹⁰⁾. Mas na medida em que essa ideia tem a sua origem, em última análise, em Platão e Aristóteles, como Rorty virá a defender mais claramente depois de *Filosofia e o espelho da natureza* e ao encontro de filosofias como as de Heidegger, a mesma é escatológica: a história da filosofia é a história desse divórcio entre sujeito e objeto e seus corolários (realidade e aparência, conhecimento e opinião, etc.), ou, como dirá o filósofo alemão, a história da separação entre «ser» e «sendo», a história do «esquecimento do ser»⁽¹¹⁾. Não se pode dizer que haja propriamente

(8) Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

(9) A abordagem do historicismo, por Popper, continua a ser atual: Karl Popper, *The poverty of historicism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957. Veja-se uma abordagem mais recente em Andrew Reynolds, "What is historicism?", *International Studies in the Philosophy of Science*, 13 (1999), p. 275-287.

(10) Veja-se Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, part I, p. 3-69.

(11) Veja-se Martin Heidegger, *Introduction to metaphysics*, transl. Gregory Fried and Richard Polt, New Haven (Connecticut), Yale Nota Bene, 2000, chap. 4, p. 98-222; e Richard

nem previsão nem evolução numa tal história; não se pode dizer que haja um *telos* a atingir, porque o fim da mesma, tal como na escatologia cristã, está antecipadamente dado ou contido no começo, de tal maneira que, filosoficamente falando, não há nada a fazer; mas também não se pode dizer que haja contingência, a possibilidade de o curso da história ter sido diferente do que foi ou vir a ser diferente do que prevemos: poderia mesmo afirmar-se, paradoxalmente, que o apogeu da ideia de história é simultaneamente o seu supremo sacrifício. Rorty parece subscrever a representação escatológica da história em *Filosofia e o espelho da natureza*; mas, como veremos, distancia-se claramente dela depois desse livro, aproximando-se de uma outra, ao abrigo da noção de contingência, semi-historicista e semifundacionalista, quando concebe a atualidade do pragmatismo como filosofia social, cultural e política.

2.1. A historiografia filosófica (da filosofia analítica a Kuhn e a Quine)

Uma das constatações mais surpreendentes que podemos fazer a respeito da história da filosofia analítica, na sequência de alguma historiografia especializada nas últimas décadas, é que essa história é relativamente recente, quer dizer, é uma «construção» do movimento analítico nas suas diferentes vertentes (positivismo lógico, filosofia inglesa da linguagem corrente, e o que Michael Dummett chamará a «escola americana», isto é, um grupo de filósofos que incluía, à cabeça, Quine e Putnam, designadamente) por volta dos anos setenta do século passado, quer dizer, já depois de publicada a edição de *A viragem linguística*⁽¹²⁾. Na verdade, a filosofia analítica ela mesma é uma construção meta-histórica e metafilosófica desse movimento a partir da altura referida e ao abrigo da história referida, e não, como somos levados a pensar desprevenidamente à primeira vista, uma entidade inofensiva e pacífica, virgem ou imune em relação às nossas interpretações. Como mostrou Georg H. von Wright, não havia «história da filosofia analítica», quer dizer, a expressão não era correntemente utilizada, por altura da publicação das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, ou até

Rorty, *Essays on Heidegger and others: Philosophical papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, part I, p. 9-84.

(12) Michael Dummett, *Truth and other enigmas*, London, Duckworth, 1978, p. 432-433.

mesmo, dezasseis anos mais tarde, da de *Relatividade ontológica e outros ensaios*, de Quine⁽¹³⁾. Expressão e conceito só entraram no vocabulário filosófico depois disso, e tal aconteceu, como mostrámos noutros lados, quando houve necessidade de reunir e unificar as diferentes e (entre si) conflituosas vertentes do movimento analítico sob uma bandeira comum, constituída precisamente por aquilo a que chamamos hoje em dia «teoria da significação»⁽¹⁴⁾. O movimento analítico, debaixo dessa bandeira, podia ter uma história, uma tradição, a sua própria história ou tradição em filosofia, no caso uma bem distinta da história da filosofia continental, e, por essa via, reclamar ou reivindicar uma legitimidade inteiramente nova e original. De onde, as várias proto-histórias desse movimento que apareceram depois dos anos setenta, umas assentando as suas fundações em Frege, Russell e no Wittgenstein do *Tractatus*, outras excluindo Russell desse período inicial, devido aos compromissos da sua filosofia com a teoria do conhecimento e a filosofia continental de maneira geral. Do que se tratava era de condensar num tal período, em germe ou potencialmente, o modelo mais ou menos ideal a que se deveria subordinar (com a «tradição analítica») o desenvolvimento da teoria da significação. É então e só então, como dissemos, *que nasce propriamente a história da filosofia analítica*. Esta aparece como um instrumento ideológico de justificação não tanto do que se entende programaticamente por «filosofia analítica» mas, em termos kuhnianos que Rorty subscreve, da própria comunidade ou comunidades filosóficas com ela institucionalmente envolvidas.

O que estamos a dizer, quanto a Kuhn, não é novo, mas é relativamente original quanto à aplicação das suas conceções à filosofia, considerada ideológica e institucionalmente: a ideia – ao encontro do que o próprio Rorty recorrentemente defende depois de *Filosofia e o espelho da natureza* – é que, tal como acontece com as ciências físico-naturais, não existindo uma definição constitucional, substantiva, da filosofia (como não existirá da «ciência»); não existindo, pois, um assunto ou questões mais ou menos

(13) Veja-se Georg H. von Wright, *The tree of knowledge and other essays*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1993, p. 41 ss.; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, transl. G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953; e Willard van O. Quine, *Ontological relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969.

(14) Veja-se Henrique Jales Ribeiro, *Para compreender a história da filosofia analítica*, Coimbra, MinervaCoimbra, 2001.

perenes que nos permitam defini-la apriorística ou indutivamente, as quais seriam justamente matéria de investigação, em particular pelos filósofos profissionais, então uma abordagem possível e pertinente dela, aí incluindo a da sua história, terá de ser sociológica, como em grande parte é a abordagem de *A estrutura das revoluções científicas*. Sabe-se que o próprio Kuhn, quando colocado perante as questões de saber porque é que a física progrediu desde o paradigma de Copérnico e Galileu ao de Einstein, e – uma vez evacuadas as explicações metafísicas tradicionais, que têm a ver com a teoria da verdade como correspondência – em que é que finalmente assenta a verdade científica, defendeu – tendo em mente especialmente a filosofia – que a resposta passava pelo facto de as comunidades científicas, para se manterem e subsistirem, historicamente falando, ao longo da transição entre paradigmas, não poderem tolerar desacordos e divergências quanto à aplicação do paradigma que constitui o programa de investigação da «ciência normal» em cada uma das suas etapas; a verdade, deste ponto de vista sociológico, assenta num acordo intercomunitário e institucionalmente entendido⁽¹⁵⁾. A diferença crucial entre «ciência» e «filosofia» é que, desde Aristóteles, um tal tipo de acordo nunca foi possível quanto a esta última; de onde, e não obstante a sua importância indiscutível ao longo da história das ideias, a filosofia não poder aspirar a vir a constituir uma ciência. Mas sabe-se ainda que Kuhn mostrou que a chamada «história da ciência» é, em cada uma das etapas a que se aludiu, um instrumento de afirmação e legitimação (ideológico, portanto) de cada um dos paradigmas em causa⁽¹⁶⁾. O mesmo é dizer que não existe uma história da ciência virgem ou imune em relação às nossas interpretações, contexto a contexto (ou paradigma a paradigma). Se adaptarmos as concepções de Kuhn, com os cuidados que se impõem, à filosofia, como o próprio Rorty parece ter feito, há que encarar esta não como tendo por objeto um assunto atemporal ou um conjunto de problemas ou de questões que atravessariam a história, mas como uma comunidade (ou complexo de comunidades) de indivíduos que têm interesses comuns a defender em termos de exercício de poder no quadro universitário, nacional e internacionalmente falando, interesses esses em função dos quais se elegem e determinam as diferentes matérias de

(15) Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions (second edition enlarged)*, Chicago, The University of Chicago, 1970, p. 164-169.

(16) Thomas S. Kuhn, *The structure...*, cit., p. 23-42, 136-142.

que essa comunidade ou comunidades se ocupam⁽¹⁷⁾. As comunidades filosóficas «continentais» são especialmente exemplos dos desacordos que Kuhn, quando escreveu *A estrutura das revoluções científicas* no início dos anos sessenta, tinha em vista quando contrastava entre ciência e filosofia; mas o mesmo, hoje em dia, não podemos dizer da filosofia analítica propriamente dita, que constitui uma comunidade no sentido sociológico do conceito e pode, pelo menos em parte, ser interpretada em termos kuhnianos; pertencer a uma tal comunidade significa não só partilhar de uma agenda intelectual comum (o que implica eventual oposição às agendas de comunidades rivais, como é o caso das continentais), mas também ter uma profissão remunerada, acesso a meios mais ou menos privilegiados de investigação e de publicação, prestígio social, entre outras coisas. Depois do que dissemos anteriormente, a «história da filosofia analítica», seguramente, pode (e deve) ser interpretada em termos kuhnianos. O ponto essencial da analogia é que uma tal história, como a história da ciência feita ao abrigo de cada paradigma, é uma reconstrução-reinterpretação do conjunto de problemas que são considerados filosoficamente relevantes para a comunidade filosófica (a analítica) ao abrigo do «paradigma» – quer dizer, do modelo a que normativamente se deve subordinar a análise filosófica – que prevalece contexto a contexto. É um tal enquadramento ou contexto a que pertence e de que faz parte o intérprete, filósofo ou historiador, não o contexto do autor que ele tem em vista nas suas interpretações, que constitui, pois, o fator decisivo ou fundamental da reconstrução-reinterpretação. Toda a interpretação, a esta luz, é inevitavelmente reconstrução, quer «histórica» quer «racional». Não é outra coisa – na perspetiva em que aqui nos colocamos – que Rorty quer dizer quando nos fala, no artigo «Historiografia filosófica», nas reconstruções «histórica» e «racional»⁽¹⁸⁾. É, de resto, isso que se segue da conceção holista da relação entre esquema conceitual (teoria) e objeto de investigação (história da filosofia) que Rorty desenvolve em *Filosofia e o espelho da natureza*, como temos vindo a dizer. Por outras palavras: contra as filosofias da historiografia tradicionais, não é o contexto histórico a interpretar o fator fundamental dessa interpretação, porque – como dirá

(17) Veja-se o que Rorty escreveu sobre o assunto no artigo «The historiography of philosophy...», cit., p. 66-67; e em «Professionalized philosophy and transcendentalist culture», in Richard Rorty, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 19-36.

(18) Richard Rorty, «The historiography of philosophy...», cit., p. 49-56.

Rorty – tudo o que dele conhecemos são textos, mas justamente o contexto em que se insere o intérprete (filósofo ou historiador), contexto esse que é ele mesmo, por sua vez, um texto (um *hipertexto*, se se preferir).

Uma vez dito isto, é claro que a concepção peregrina, segundo a qual a filosofia analítica ignoraria a história da filosofia, quer a continental e ocidental de maneira geral, quer a sua própria história, não pode ser aceite e deve ser completamente revista⁽¹⁹⁾. Numa perspectiva como essa, também para o filósofo americano na introdução à edição do seu primeiro livro, *A viragem linguística*, não haveria história da filosofia (no sentido usual, moderno ou fundacionalista, da expressão e conceito). Rorty poderia ser acusado daquele mesmo pecado que ele próprio, em alguns textos, *parece* atribuir à filosofia analítica de maneira geral: o de subscrever uma concepção anistórica da filosofia, que torna esta, para todos os efeitos, ininteligível (como aconteceria nessa introdução). (O pressuposto desta crítica, como já se sugeriu, é a ideia iluminista de que nós podemos efetivamente aprender com a história, e com a história da filosofia em particular, por mais remota que esta seja; de que, por detrás dessa história, existe um texto a ser descoberto e relido, que é precisamente aquele que é desocultado pela interpretação histórica)⁽²⁰⁾. Na verdade, o que acontece é que já nessa introdução, doze anos antes de *Filosofia e o espelho da natureza*, ele faz o que virá a chamar «reconstruções histórica e racional». A sua preocupação consiste em destacar as pressuposições meta-históricas e metafilosóficas da viragem linguística, mostrando que há um conflito interno insanável entre as mesmas, que tem a ver com o papel da epistemologia: a tese de Rorty é que esta motiva uma investigação sobre as fundações últimas da filosofia numa teoria da significação, numa teoria como aquela que Quine tinha contestado em «Le mythe de la signification»⁽²¹⁾, e que Michael Dummett, por exemplo, tinha subscrito em vários trabalhos – o que tem como consequência inevitável reestabelecer, em novos termos, a concepção tradicional da filosofia como investigação sistemática, mas agora não ao abrigo

(19) Sobre o assunto, na perspectiva da filosofia analítica, veja-se Hans-Johann Glock (ed.), *The rise of analytic philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

(20) Sobre o assunto, veja-se Jonathan Rée, “Philosophy and the history of philosophy”, in Jonathan Rée, Michael Ayers, and Adam Westboy (ed.), *Philosophy and its past...*, cit., p. 1-38.

(21) Veja-se Willard van O. Quine, «Le mythe de la signification», in Jean Wahl *et al.* (ed.), *La philosophie analytique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962, p. 138-169.

da ideia de conhecimento mas da de linguagem, quer dizer, continuar a trabalhar, apesar de tudo, em termos semânticos, na perspectiva do paradigma cartesiano e kantiano que era suposto ter sido definitivamente destronado. Uma tese como esta, que prefigura aquela que virá a ser amplamente desenvolvida em *Filosofia e o espelho da natureza*, só pode ser verdadeiramente apreciada e discutida no «contexto» da história da filosofia ocidental da modernidade aos nossos dias; mas é justamente essa contextualização que falta na introdução de Rorty a *A viragem linguística*. Ele abstrai completamente dessa história, *como se esta não existisse nem fosse relevante para a justificação da referida tese*. E deste modo, de acordo com a conceção a que se aludiu mais acima, Rorty – na introdução em apreço – parece ir ao encontro da filosofia analítica da época (dos anos trinta aos sessenta), que critica, porque também para esta, como se disse, o enquadramento das respetivas conceções na história da filosofia ocidental – aquela mesma história em que os filósofos continentais se baseiam para resumir e justificar o seu discurso – não se justificava a não ser por oposição ou contraste com a própria «história da filosofia analítica». Esta leitura, depois de tudo o que vimos até aqui, deve ser descartada. Embora Rorty, no artigo «A historiografia filosófica», distinga entre «reconstrução histórica» e «reconstrução racional», o facto é que a segunda pressupõe inevitavelmente como sua condição de possibilidade a primeira, mesmo quando esta não está patente de forma expressa ou explícita: não há reconstrução racional, como sugere o lugar da história da ciência numa abordagem como a de Kuhn, sem reconstrução histórica; e é justamente por esta razão que o filósofo, no artigo mencionado, as inscreve sob o mesmo tópico. Rejeitar a importância da história da filosofia para a avaliação do trabalho sistemático em filosofia (como rejeitar a importância da história da ciência para a avaliação das teorias científicas), qualquer que ele seja, é já fazer história da filosofia (como, por analogia, é já fazer história da ciência). Mas talvez a razão que levou Rorty a ignorar a história da filosofia ocidental na introdução a *A viragem linguística*, assente no seguinte: ele acreditava ainda no sucesso da viragem, e portanto não era razoável estar a fazer antecipadamente o seu obituário, projetando a filosofia analítica nessa história; como reconhecerá e lamentará no posfácio a esse livro vinte e cinco anos depois, ele próprio, na aludida introdução, alimentava o mito de que existiria qualquer coisa como *a linguagem*, que constituiria um campo autónomo e independente de investigação, uma terceira parte, intermediária, na

relação entre o homem e o mundo⁽²²⁾; é nesse mito, como mostra o artigo de Quine acima citado, que tem origem a conexão entre filosofia analítica da linguagem e epistemologia, e, em consequência, todos os inextrincáveis problemas e confusões que a caracterizam. Se isto é verdade, e é isso que Rorty concluirá posteriormente em *Filosofia e o espelho da natureza*, então é a própria novidade e originalidade da «revolução em filosofia» introduzida pela viragem linguística que fica irremediavelmente afetada. Seja como for, do ponto de vista da filosofia da historiografia em *A viragem linguística*, a consequência é a seguinte: os filósofos da viragem (positivismo lógico vienense, americano e inglês, filosofia inglesa da linguagem corrente, «escola americana») continuavam a trabalhar no âmbito do paradigma clássico – cartesiano e kantiano – em filosofia, e esse paradigma, apesar de todas as suas inconsistências meta-históricas e metafilosóficas, pode ter êxito; não há razão para fazer o seu funeral.

2.2. A historiografia filosófica como recontextualização (Rorty vs. Skinner)

Em «Historiografia filosófica» Rorty distingue entre quatro géneros, como é sabido: as reconstruções «histórica» e «racional», a *Geistesgeschichte*, a doxografia e a história intelectual. Mas, como se viu anteriormente e se segue já das teses de *Filosofia*, se toda a historiografia filosófica, à partida, é reconstrução ou histórica ou racional, que sentido haverá em fazer uma tal distinção e dar um lugar à parte a esse tipo de historiografia *ao lado* das outras, particularmente ao lado da doxografia, estabelecendo uma hierarquia? Por outro lado, dando como certo que essa distinção corresponde a uma boa descrição da prática historiográfica entre filósofos e historiadores (e até hoje, tanto quanto sabemos, o facto não foi decisivamente contestado), o que é que Rorty pretende com ela na perspectiva da sua própria filosofia (o pragmatismo)? Qual é a filosofia da história que está subjacente a essa descrição, se é que ela existe? Nos parágrafos que se seguem, vamos procurar responder resumidamente às duas primeiras questões, deixando a última para a secção derradeira deste artigo.

(22) Veja-se Richard Rorty (ed.), *The linguistic turn...*, cit., p. 371; e Richard Rorty, *Contingency...*, cit., p. 10 ss.

A reconstrução, como sublinhámos a propósito de Kuhn e temos vindo a dizer, é o próprio facto da interpretação histórica, qualquer que ela seja, como é o caso da doxografia (o tipo de historiografia mais afastada, aparentemente, das reconstruções histórica e racional). Numa conceção holista, antifundacionalista e antirrepresentacionalista como a de Rorty, que evacuou a ideia de que o sujeito hermenêutico representa o quer que seja *fora dele*, não há lugar para distinguir substantivamente entre o texto ou textos do autor a interpretar, o contexto ou contextos desses textos, e o autor ele mesmo, em conjunto com as suas supostas intenções (o que é que ele quis dizer), a não ser em função do intérprete e do contexto da sua interpretação, *al incluindo o tipo de historiografia que elege para desenvolver a mesma*⁽²³⁾. A escolha da doxografia, por exemplo, como historiografia privilegiada, pressupõe um tal contexto. É só na perspectiva do mesmo, que é possível e legítimo falar, em termos relativos, de todos os outros fatores envolvidos na interpretação, que não existem objetivamente em si mesmos fora e independentemente dela; de resto, também o próprio contexto do intérprete e da sua interpretação não é qualquer coisa de substancialmente distinto desta e com a qual ele possa ser confrontado a não ser dialeticamente na perspectiva de outra interpretação ou interpretações. Pensar o contrário, como mostrava já a hermenêutica de Heidegger e de Gadamer, é continuar a laborar no âmbito da teoria da verdade como correspondência⁽²⁴⁾. O que Rorty nos diz, ao encontro da tese de que toda a interpretação é reconstrução e que vai mais longe do que essa hermenêutica, é que quer a doxografia, quer a *Geistesgeschichte*, quer a história intelectual, que se lhe seguem na «hierarquia» dos géneros, são os contextos historiográficos possíveis ao dispor do intérprete filósofo ou historiador; não que este possa arbitrariamente, como se disse, optar por um deles à sua escolha, depois de consideradas as respetivas vantagens, mas, como esclarece e propõe em «Investigação como recontextualização», que ele deve utilizar

(23) Veja-se «Texts and lumps» e «Inquiry as recontextualization: an anti-dualist account of interpretation», in Richard Rorty, *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, respetivamente, p. 78-92, e p. 93-110. Veja-se ainda «Nineteenth-century idealism and twentieth-century textualism», in Richard Rorty, *Consequences...*, cit., p. 139-159.

(24) De Gadamer, veja-se «Text and interpretation», in Hans-Georg Gadamer, *The Gadamer reader: A bouquet of the later writings*, ed. and transl. Richard E. Palmer, Evanston (Illinois) and London, Northwestern University Press, 2007, p. 156-191.

dialeticamente todos esses gêneros-contextos, um a um, começando, idealmente, pelas reconstruções histórica e racional, para *recontextualizar* o texto e o autor em estudo de diferentes perspectivas e assim, desde logo, dirimir a questão skinneriana de saber «o que é que o autor quis dizer»⁽²⁵⁾. (White, em *Meta-história*, defende algo similar a respeito dos seus gêneros historiográficos)⁽²⁶⁾. *Recontextualizar* significa reinterpretar autores e textos ao longo da escala: (1) O que é que nós, hoje em dia e nos nossos próprios termos, pensamos sobre o assunto de que se ocupam os textos do autor, quer dizer, o que é que podemos fazer com eles (reconstruções histórica e racional)? (2) Qual é o contributo decisivo que o autor dá para a história da filosofia, mediante o qual podemos eventualmente reinterpretar todos os outros autores que fazem parte da mesma, estabelecendo um cânone (*Geistesgeschichte*)? (3) O que é que o autor «quis dizer» e como é que o assunto a que se aludiu em (1) se enquadra nos temas ou questões perenes da filosofia ao longo da sua história (doxografia)? (4) Como é que autores e textos se inserem nos contextos das respetivas épocas, entendidos em termos sociais, culturais e políticos (história intelectual)? Como esta escala é dialética, segundo Rorty, a questão de saber qual é a historiografia por onde começamos a recontextualização é indiferente, porque o intérprete (filósofo ou historiador), escolhida uma, é sempre conduzido às restantes⁽²⁷⁾. Não há sombra de relativismo nesta conceção: não se trata de escolher arbitrariamente uma entre as várias historiografias, com exclusão das restantes. Ela, como já se sugeriu, tem como enquadramento as teorias de Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*, e principalmente as teorias da indeterminação da tradução e da indeterminação da referência, de Quine em *Relatividade ontológica e outros ensaios*, com a reserva de que nem umas nem outras foram pensadas, à partida, tendo em vista uma hermenêutica dos textos e da compreensão histórica em particular. Isso explicará porque é que Quine, nomeadamente, se focou sobretudo na incompatibilidade entre esquemas concetuais que tem a ver com diferenças *interculturais* e esquemas incomensuráveis, e não tanto – como acontece com a filosofia da historiografia de Rorty e os seus quatro

(25) Veja-se Richard Rorty, *Objectivity...*, cit., p. 88-89 e Quentin Skinner, «Meaning and understanding in the history of ideas», *History and Theory*, 8 (1969), p. 3-53.

(26) Veja-se Hayden White, *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973, «Conclusion», p. 427-436.

(27) Richard Rorty, «The historiography of philosophy...», cit., p. 67-68.

gêneros – nas diferenças *intraculturais* que dizem respeito a esquemas alternativos mas comensuráveis entre si (como é precisamente o caso desses gêneros). Do ponto de vista dessa filosofia, «tudo o que temos perante nós» são textos, como se disse mais acima; e o restante – dir-se-á: a parte fundamental – são as categorias ou esquemas mediante as quais os procuramos compreender e interpretar. (É também este o ponto de partida de White na sua meta-história)⁽²⁸⁾. Mas mais uma vez: dizer que os textos estão «perante nós» não implica *representá-los*, em termos kantianos, como algo distinto do sujeito da representação nem que essas categorias sejam «condições transcendentais de possibilidade» da interpretação da história da filosofia (ao contrário do que uma concepção como a de White sugere). Os «textos», como se dirá em *Objetividade, relativismo e verdade*, são construções que fazemos a partir das relações de coerência e consistência que estabelecemos entre as nossas representações ou crenças tendo em vista este ou aquele fim; e as categorias ou esquemas, de que falamos, são justamente o meio dessa construção. O mesmo é dizer que essas categorias (aí incluindo os gêneros de Rorty) são, por natureza e definição, descartáveis, se não cumprem a sua finalidade, que é a de proporcionar a melhor inteligibilidade desses textos, não no sentido intelectual iluminista do nosso «enriquecimento espiritual», mas no pragmático, que é aquele em que nos interrogamos sobre a questão de saber *o que é que podemos fazer com eles*; que textos, dirá Rorty, é que podemos construir com eles tendo em vista, em última análise, os nossos objetivos políticos em sociedade⁽²⁹⁾. Uma vez que se compreendeu que as categorias hermenêuticas tradicionais (intérprete / autor-texto-intenções-contexto) reproduzem a seu modo o dualismo cartesiano e kantiano entre sujeito e objeto, e aplicam ao estudo dos textos a teoria da verdade como correspondência, que é o corolário dessa distinção, fica aberto o caminho para conjeturar e criar novas categorias e vocabulários mais aptos a se perceber o que é que acontece quando interpretamos. É o que Heidegger, Gadamer e Derrida, designadamente, estavam a fazer, em leituras como as de *Consequências do pragmatismo* e *Ensaio sobre Heidegger e outros escritos*. E é por aí que passa, em grande parte, o que Rorty, desde *Filosofia e o espelho da natureza*, entende como a procura de novos vocabulários e o que chama «conversaço» e «edificaço».

(28) Hayden White, *Metahistory...*, cit., p. 1-41.

(29) Veja-se Richard Rorty, *Objectivity...*, cit., p. 109-110.

A historiografia filosófica deve atestar dessa consciência hermenêutica radical; mas isso está longe de ser o caso. Skinner, por exemplo, pôs em destaque a importância fundamental dos contextos dos autores sob interpretação, mostrando que são as «convenções» que caracterizam esses contextos, caso a caso, que devem estar na base das respectivas interpretações, não, por si só, os próprios textos ou as ideias e intenções dos respectivos autores⁽³⁰⁾. Deste ponto de vista, foi conduzido a criticar o caráter meta-histórico e metafilosófico dos conceitos utilizados pela historiografia tradicional, quando confrontados com textos-autores-contextos mais ou menos remotos; não obstante, continuou a pensar como se todos estes elementos pudessem existir independentemente das suas interpretações; como se pudesse existir uma história das ideias e correlativa historiografia puras e virgens de interpretação. A consequência é que, se relermos o famoso artigo desse autor «Significação e compreensão» a esta luz, quer dizer, à luz da ideia de que é o tipo de historiografia que o filósofo ou historiador elege que determina as suas interpretações, então as objeções contundentes que dirige à historiografia tradicional não se justificam; a sua própria historiografia, embora certamente mais consciente e pertinente do que aquelas que critica, não é «melhor» nem «pior» do que as outras; é simplesmente diferente. Em contraste, para a recontextualização, como nos diz Rorty justamente a propósito de Skinner, não há contextos privilegiados e éticas ou valores associados mais ou menos importantes do que outros:

Assim, somos surdos perante os ataques skinnerianos a noções como «liberdade» e «dignidade»; surdos ao apelo para o «cientismo». Uma naturalização da teoria da investigação parecida com a de Skinner, mas holística, traz consigo a incapacidade de encarar seriamente um reducionismo como o dele. Ver a investigação como recontextualização, torna impossível encarar seriamente a noção de que alguns contextos seriam intrinsecamente privilegiados, como oposta à de serem úteis para algum propósito em especial⁽³¹⁾.

(30) Veja-se, de Quentin Skinner, «Meaning and understanding in the history of ideas», p. 39 ss.; e «Motives, intentions and interpretations», in Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. I: *Regarding method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 90-102.

(31) Richard Rorty, *Objectivity...*, cit., p. 109-110.

3. Filosofia da história, contingência e pragmatismo (Rorty vs. Lyotard)

A filosofia da historiografia de Rorty, cujos traços gerais destacámos, está longe de poder inferir-se de uma filosofia *da* história como a de *Filosofia e o espelho da natureza*. Certamente, a tese de que toda a historiografia é reconstrução é amplamente justificada nesse livro com base nas teorias de Kuhn e de Quine; mas essa reconstrução e suas implicações para uma tal filosofia não são elas próprias meta-histórica e metafilosoficamente postas em questão. Numa conceção como a dessa historiografia nos anos oitenta, a história da filosofia – como a história da ciência, a história de Portugal ou dos Estados Unidos da América, a história da civilização romana, etc. – não existe como qualquer coisa que seria independente e dissociada das nossas representações a seu respeito, quer dizer, como um objeto de estudo ou matéria de investigação que existiria por si mesma. Não existe nenhum ponto de vista neutral, exterior, que nos permita decidir entre esquemas alternativos de representação o que a história será (ou seria). Mas, por outro lado, também não existe qualquer metanarrativa que possa ser encarada sem suspeição, aí incluindo a de *Filosofia e o espelho da natureza*. Rorty, como vimos, concede a White que a história não existe; só a meta-história, quer dizer, a forma como a representamos através destas ou daquelas categorias. Mas falar de «géneros historiográficos», e portanto de «meta-história», é construir uma metanarrativa ao abrigo da qual, apesar de tudo, o trabalho filosófico continua a ser possível – e até mesmo necessário – numa perspetiva como a do pragmatismo. Ora, por contraste, a filosofia da história de *Filosofia e o espelho da natureza*, como começámos por dizer neste artigo, é escatológica: a ideia de que a filosofia chegou ao fim como investigação sistemática está essencialmente dada no começo da própria filosofia; não há mais nada a fazer a não ser a terapia aparentemente redentora da conversação e edificação; não há lugar para uma discussão sobre a meta-história⁽³²⁾.

Com o que acabamos de dizer relaciona-se estreitamente uma outra questão, talvez mais imperativa. A rejeição da distinção entre sujeito e objeto e seus corolários metafísicos – como Rorty defende em *Contingência, ironia e solidariedade* – é indissociável da rejeição do historicismo: da rejeição da «ideia de que a história da cultura tem um *telos*, tal como a descoberta da verdade ou a emancipação da humanidade», e da defesa

(32) Veja-se Richard Rorty, *Philosophy...*, cit., p. 357 ss.

de uma «visão não teleológica da história intelectual, incluindo a história da ciência»⁽³³⁾. Por isso, a tese de que a história tem um sentido teleológico último que é possível prever e que competiria ao intérprete (filósofo ou historiador) descrever, não constitui, *em princípio*, uma tese de Rorty (embora seguramente faça parte da sua agenda), não obstante toda a sua simpatia pelo historicismo de Hegel, por exemplo, e o interesse óbvio do seu pragmatismo e liberalismo, em termos políticos, em se projetar na história desse modo. Dissemos «em princípio» porque não é completamente clara a questão de saber em que medida é que a filosofia de Rorty, que parece ter sido concebida à partida por oposição ao historicismo, não envolve, depois de *Filosofia e o espelho da natureza*, uma versão encoberta do mesmo, quer dizer, uma outra metanarrativa, de natureza teleológica, que contrasta com a propriamente escatológica. É através de uma metanarrativa deste último tipo que o pragmatismo pode ser posto ao serviço da ação política e fazer parte da história da civilização ocidental; é através dela que esta faz sentido. Na verdade, acontece ao filósofo, em diversos textos, namorar ostensivamente o historicismo a propósito do liberalismo na história das ideias desde o iluminismo, interpretando, de modo historicista, o pragmatismo⁽³⁴⁾. Foi o que ocorreu quando, a propósito de Lyotard, reclamou que, sendo certo que não podemos atribuir antecipadamente à história um fim ou uma direção, em função da qual a releríamos retrospectivamente, por outro lado, não era adequado rejeitar pura e simplesmente a ideia de uma “história universal”, na qual a sua noção de contingência e o pragmatismo de modo geral teriam um lugar proeminente; que necessitamos ainda de um conceito meta-histórico desse tipo para pensar aquilo que estamos a fazer hoje em dia em filosofia, e particularmente o que estamos a fazer em termos sociais, culturais e políticos⁽³⁵⁾. Este tipo de apelos historicistas, dir-se-á, é inevitável: a filosofia da contingência não seria ela própria contingente; a desconstrução de uma metanarrativa não poderia ser feita senão ao abrigo de uma outra qualquer. De onde a

(33) Richard Rorty, *Contingency...*, cit., p. 16-17.

(34) Veja-se, por exemplo, Richard Rorty, «The priority of philosophy to democracy», in Alan Malachowski (ed), *Reading Rorty...*, cit., p. 279-302; Richard Rorty, *Philosophy and social hope*, London, Penguin Books, 1990; e Richard Rorty, *Achieving our country: Leftist thought in twentieth-century America*, Cambridge (Massachusetts) and London (England), Harvard University Press, 1998.

(35) Richard Rorty, *Objectivity...*, cit., p. 220-221.

questão: em que medida é que a noção de contingência, quando aplicada à história (à história da civilização ocidental como à história da filosofia), é teleológica e historicista?

Os pressupostos histórico-filosóficos da visão escatológica da história e daquela que é possível almejar ao abrigo de uma noção como a de contingência são, em parte pelo menos, os mesmos, mas as consequências muito diferentes. Rorty, depois de *Filosofia e o espelho da natureza*, elaborou uma concepção holista e fiscalista da ciência, inspirada sobretudo pelo holismo e fiscalismo de Quine em obras como *Relatividade ontológica e outros ensaios*⁽³⁶⁾. Era necessário, para ele, justificar o pragmatismo como filosofia da ação política, uma filosofia que não se reduzisse à terapia pessimista, característica da visão escatológica, da conversação e edificação. E é precisamente o que ele faz retomando a epistemologia naturalizada do seu compatriota: o que existe à partida, para um filósofo de maneira geral, é um todo mais ou menos contínuo constituído pelas nossas crenças e desejos no seu conjunto, todo esse («the web of belief») em que devemos incluir, designadamente, o que chamamos «experiência», «ciência» ou «literatura», e que é causalmente afetado, de uma forma que a neurofisiologia ainda não consegue determinar, por estímulos provenientes de algo que não serão crenças e a que chamamos «mundo». Em certa medida, é com esse todo que uma epistemologia naturalizada trabalha, organizando-o e configurando-o desta ou daquela forma. Neste sentido, e como o filósofo diz, devemos pensar “a cultura no seu todo, da física à poesia, como uma única atividade contínua e sem costuras, na qual as divisões são apenas institucionais e pedagógicas”⁽³⁷⁾. O que faz uma crença verdadeira ou falsa, são as suas relações de coerência e consistência com outras crenças; uma reordenação ou reorganização da «web of belief» produz, por vezes dramaticamente, uma concepção inteiramente diferente daquilo a que chamamos «mundo», «realidade» ou «história»⁽³⁸⁾. Em contraste com o que acontecia no passado com a teoria da verdade como correspondência, não podemos jamais estar seguros do estatuto semântico de uma crença qualquer, porque esse estatuto é essencialmente contingente, quer dizer, varia de acordo com as referidas relações. Particularmente, não podemos estar adotando um

(36) Veja-se Willard van O. Quine, *Ontological relativity...*, cit., chap. 4, p. 114-138.

(37) Richard Rorty, *Objectivity...*, cit., p. 76.

(38) Veja-se, neste sentido, Richard Rorty, *Objectivity...*, cit., p. 65-66.

«ponto de vista exterior» à «web of belief», porque um tal ponto de vista é precisamente o mesmo que está na base da referida teoria. Seja como for, é possível pensar o pragmatismo precisamente como uma conceção reorganizadora dessa «web»; é possível entender o significado das nossas crenças, pessoais e comunitárias, em função da sua maior ou menor capacidade para influenciar o curso da ação, e, nesta perspectiva, reler a própria história da filosofia e da civilização ocidental. Não é pelo facto de reorganizarmos essas crenças deste ou daquele modo que elas deixam de ser contingentes: só sabemos do êxito ou fracasso das nossas crenças, quaisquer que elas sejam, como dirá Rorty na linha de Popper, se as mesmas forem bem ou mal sucedidas, não *a priori* ou antecipadamente⁽³⁹⁾. Por definição, a contingência é ela própria contingente. De onde a finitude radical do homem rortiano da pós-modernidade: contingência da linguagem, e daí a importância do uso metafórico desta para a sua própria desconstrução; do indivíduo, e daí a importância da conversação e edificação; da comunidade em que se insere, e daí a importância da solidariedade; e contingência da história, quer dizer, de uma «história universal» de que fazem parte indivíduos e comunidades, e em que se concretizarão os valores sociais, culturais e políticos do pragmatismo e do liberalismo. Deste último ponto de vista, como dissemos, podemos reinterpretar a história da civilização ocidental vendo-a como a história das contingências (isto é, dos sucessos e fracassos) das ideias liberais, como Rorty faz nos seus últimos textos.

4. Conclusão

A filosofia que é possível depois da viragem linguística e do colapso da ideia de uma investigação sistemática centrada na teoria da significação, é

(39) Rorty dirá a Lyotard, na perspectiva do historicismo mitigado que temos vindo a analisar: «that one's conception of the goal of history – of the nature of the future cosmopolitan society – constantly changes to accommodate the lessons learned from new experiences» (*Objectivity...*, cit., p. 219), e que «the determination of world-historical significance», por exemplo, de um acontecimento como o maio de 1968 em França», «should be postponed until a century or so after the event in question has taken place» (*Objectivity...*, cit., p. 221). Deste ponto de vista, «Pragmatists hope, but have no metaphysical justification for believing, that future universal histories of humanity will describe twentieth-century Western social democrats in favorable terms» (*Objectivity...*, cit., p. 219, s.n.).

indissociável da história da filosofia e é portanto, à partida, essencialmente histórica: é filosofia *na* história e, nessa medida, é filosofia *da* história. Nesta matéria, Rorty está essencialmente de acordo com outros filósofos associados às discussões sobre a chamada «pós-modernidade», como é o caso de Heidegger. Ele progrediu de uma representação escatológica da história, pessimista, que o conduz à ideia do fim da filosofia, como aquela que nos apresenta em *Filosofia e o espelho da natureza*, para uma outra, otimista e mais apropriada aos interesses do pragmatismo, que passa por aquilo que é possível salvar do historicismo uma vez decepado este da metafísica teleológica tradicional. É o que mostram as suas discussões com Lyotard. Na perspectiva da primeira, a história é um prolegômeno ao que resta depois de rejeitada toda a pretensão fundacionalista: a conversação e edificação; na da segunda, é possível concebê-la positivamente com um *telos* orientado para aquilo que, em princípio, é a negação de todo o *telos* no sentido usual do conceito: a contingência; é possível pensar o pragmatismo como uma filosofia da práxis política e restaurar em novos termos, prometedormente, a ideia de uma «história universal»; é possível, em consequência, uma investigação semifundacionalista em filosofia.