



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOAQUIM ELÓI CIRNE DE TOLEDO JUNIOR

*RICHARD RORTY E A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA:
TRANSFORMAÇÕES INSTITUCIONAIS E MUDANÇA INTELLECTUAL NA
FILOSOFIA PROFISSIONAL NORTE-AMERICANA CONTEMPORÂNEA*

CAMPINAS

2015

JOAQUIM ELÓI CIRNE DE TOLEDO JUNIOR

**RICHARD RORTY E A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA:
TRANSFORMAÇÕES INSTITUCIONAIS E MUDANÇA INTELLECTUAL NA FILOSOFIA
PROFISSIONAL NORTE-AMERICANA CONTEMPORÂNEA**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO JOAQUIM ELÓI CIRNE DE TOLEDO JUNIOR, E ORIENTADO PELO PROF. DR. MARCOS SEVERINO NOBRE.



CAMPINAS

2015

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 140341/2011-0

Ficha catalográfica

Universidade Estadual de Campinas Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Toledo Junior, Joaquim Elói Cirne de, 1979-

T575r Richard Rorty e a emergência da filosofia pós-analítica : transformações institucionais e mudança intelectual na filosofia profissional norte-americana contemporânea / Joaquim Eloi Cirne de Toledo Junior. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Marcos Severino Nobre.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rorty, Richard, 1931-2008. 2. Filosofia moderna. 3. Filosofia - Estados Unidos - História. 4. Mudança social. 5. Vida intelectual. I. Nobre, Marcos Severino, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Richard Rorty and the emergence of post-analytic philosophy : institutional transformations and intellectual change in contemporary American philosophy **Palavras-chave em inglês:**

Modern philosophy

Philosophy - United States - History

Social change

Intellectual life

Área de concentração: Filosofia **Titulação:**

Doutor em Filosofia **Banca examinadora:**

Marcos Severino Nobre [Orientador]

Ricardo Ribeiro Terra

Fernando Costa Mattos

Vinicius Berlendis de Figueiredo

Caetano Ernesto Plastino

Data de defesa: 03-11-2015

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 03/11/2015, considerou o candidato Joaquim Elói Cirne de Toledo Junior aprovado.

Prof. Dr. Marcos Severino Nobre

Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo da vida acadêmica do aluno.

Para Juju e Tom.

Agradecimentos

Discursos e agradecimentos devem ser breves; assim, gostaria de lembrar o apoio e incentivo que tive em todos esses anos de minha família, mãe, pai e quatro irmãos, e principalmente de minha mulher, Juliana, e meu filho Tomás e de meus amigos próximos e alguns mais distantes;

Desde 2004 pude conviver em diversos contextos com pesquisadores e colegas no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, mais especialmente do Núcleo Direito e Democracia, e essa experiência foi crucial para o amadurecimento desta pesquisa e de minha formação em geral;

Os anos em que estive envolvido com a revista *Novos Estudos Cebrap* foram riquíssimos em descobertas e amadurecimento intelectual, e devo isso em boa parte à generosidade dos membros de seu conselho editorial;

A Unicamp, seu Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e o programa de pós-graduação em Filosofia me oferecerem a estrutura, física e humana, sem a qual este trabalho não seria possível;

Aos membros das bancas de avaliação deste trabalho, meu profundo agradecimento por sua atenção, cuidado e interesse, sem os quais ele teria ainda outros defeitos;

Ao meu orientador Marcos Nobre, por sua paciência, atenção, incentivo e combinação sem igual de abertura e rigor intelectual, e pela ajuda nas mais diversas formas ao longo destes anos;

Este trabalho foi realizado com recursos do CNPq (processo no. 140341/2011-0).

“Philosophers are philosophers not because they have common aims and interests (they don’t), or common methods (they don’t), or agree to discuss a common set of problems (they don’t), or are endowed with common faculties (they aren’t), but simply and solely because they are taking part in a single, continuing conversation.”

Richard Rorty, “The philosopher as expert”

“I was sick of Purity; I wanted to tell stories.”

Philip Guston

Resumo

Este trabalho procura associar a emergência da filosofia pós-analítica às transformações dos contextos institucionais da vida filosófica profissional norte-americana a partir dos anos 1960, conforme incorporadas nas estratégias intelectuais de Richard Rorty (1931-2007) de conciliação entre as duas principais linhagens da filosofia acadêmica daquele país entre os anos de 1961 e 1967. A tarefa exige a reconstrução da trajetória de autonomização, profissionalização e massificação da filosofia enquanto disciplina acadêmica nos Estados Unidos desde a criação de departamentos e programas de pós-graduação em filosofia e a credencialização daquela atividade intelectual a partir do final do século XIX até sua massificação no contexto da expansão do sistema de ensino superior norte-americano no pós-guerra. A vinculação, por um lado, da consolidação do sistema moderno de ensino superior de elite da primeira metade do século XX à emergência do estilo técnico de filosofia da tradição analítica e, por outro, da massificação do acesso ao ensino superior a partir dos anos 1960 à emergência do estilo pluralista que caracterizou a filosofia profissional norte-americana em sua fase pós-analítica oferecem uma perspectiva renovada, de matiz histórico-sociológico, da emergência de movimentos intelectuais contemporâneos.

Palavras-chave: Filosofia analítica; Filosofia pós-analítica; História da filosofia nos Estados Unidos; Richard Rorty.

Abstract

The thesis relates the rise of post-analytic philosophy in the US to the transformation of the institutional contexts of professional philosophical life in the 1960s, as expressed in the intellectual strategies of Richard Rorty (1931-2007) of reconciling the two conflicting main branches of American academic philosophy in the 20th century. The task asks for a reconstruction of the trajectory of autonomization, professionalization and massification of philosophy as an academic discipline in the 19th century, from the establishment of university departments and graduate programs and the credentialization of the life of the mind to the demographical shifts in the discipline introduced by the expansion of higher learning in the postwar years. The effort to associate the elitist system of higher education of the first half the 20th to the hegemony of the technical style of analytic philosophy and the rise of a pluralist philosophical outlook to the massification of access to post-secondary education offers a renewed perspective, of socio-historical inclinations, of the roots of contemporary intellectual movements.

Keywords: Analytic philosophy; Post-analytic philosophy; History of Philosophy in America; Richard Rorty.

Sumário

<i>Introdução: Filosofia e profissionalismo nos Estados Unidos, 1880-1980</i>	1
1. <i>Nova York, 1979: A Revolta Pluralista na Associação Americana de Filosofia</i>	27
2. <i>O que foi a filosofia analítica? Cambridge e Oxford, 1900-1950</i>	59
3. <i>Cambridge, Massachussets, 1890-1970: a longa hegemonia de Harvard</i>	94
4. <i>A emergência da “filosofia pós-analítica”: transformações institucionais e crise disciplinar, 1970-1980</i>	134
5. <i>A conversão analítica de Richard Rorty: Chicago, New Haven e Princeton, 1949-1965</i>	169
<i>Conclusão: Metafilosofia como diplomacia intelectual</i>	225
<i>Referências bibliográficas</i>	241

Introdução: Filosofia e profissionalismo nos Estados Unidos, 1880-1980

EM 1976, O PROFESSOR DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da Universidade Princeton Richard Rorty (Ph. D. Yale) comparou o típico acadêmico norte-americano contemporâneo à figura mitológica local do “homem de negócios empreendedor”, “masculino”, agressivo, dedicado à expansão do domínio e poder de seu próprio circuito social, perseguindo a meta de transformar a universidade, assim como os “Robber Barons” do século XIX haviam transformado o capitalismo industrial, em “um motor grandioso, bem organizado e poderoso da vida social”. A imagem resumia um processo de transformação da posição social do acadêmico e professor universitário na sociedade norte-americana desde o final do século XIX no contexto das transformações sociais, econômicas e culturais desencadeadas pelo fim da Guerra Civil em 1864 e, mais especificamente, pela passagem do modelo de educação superior centrado nos “colleges” tradicionais para o modelo das novas universidades com sua estrutura departamental, suas escolas de pós-graduação, ênfase na pesquisa, publicações especializadas e entidades de representação (Kuklick 2001; Campbell 2006; Hoeveler 2007), transformação que se aprofundara na segunda metade do século XX, quando o sistema de ensino e pesquisa superior norte-americano se tornou o maior do mundo.

Se o típico acadêmico norte-americano clássico, do professor de teologia das “Divinity Schools” espalhadas pelo território ao ensaísta independente, romântico do círculo dos Transcendentalistas (Emerson, Thoreau), se caracterizava pelo recolhimento a uma vida dedicada à especulação teológica e metafísica, o novo

acadêmico representava a colonização da vida do espírito pela “paixão norte-americana dominante” do “amor pelos negócios” (para usar as palavras de George Santayana, professor do departamento de filosofia de Harvard entre 1889 e 1907 e observador em primeira mão dessa transformação): “o acadêmico bem financiado, retornando a sua casa de avião depois de passar o dia aconselhando homens poderosos, faz inveja ao magnata sentado ao seu lado”, escreve Rorty. “Se existe ainda algo como a tradição intelectual pastoral na vida norte-americana, ela não se identifica mais com a ‘mente norte-americana’. A maioria dos acadêmicos hoje dá aulas em arranha-céus. O público já não associa nossa profissão à delicadeza espiritual, mas à violência política e licenciosidade sexual e a assessores presidenciais arrogantes¹”. A “vida do espírito” virara propriedade da “crítica cultural”, relegada aos circuitos literários e ao jornalismo cultural e divorciada, aparentemente, da vida acadêmica. *Realpolitik* e *hard science* pareciam ser as únicas vocações do novo acadêmico norte-americano no contexto do pós-guerra e da Guerra Fria.

A tendência não poupou o “professor de filosofia”, sugere Rorty. Ao contrário do período de “profecia social e liderança moral” da Era Progressista dos anos 1930, encarnada em figuras como John Dewey, o pós-guerra havia assistido ao aprofundamento das tendências de profissionalização da disciplina, graças à qual “os filósofos, de forma deliberada e consciente, abdicaram de tal papel”. A insistência na autonomia da filosofia havia isolado a disciplina primeiro da religião, ainda no século XIX, depois das ciências sociais e das políticas públicas a partir dos anos 1940; àquela altura, nos anos 1970, parecia ter se isolado até mesmo das ciências naturais e exatas das quais procurara se aproximar em busca de uma nova identidade

¹ Sobre o papel de assessoramento político e militar de acadêmicos norte-americanos na Guerra Fria, cf. Kuklick 2007.

disciplinar e profissional nas primeiras décadas do século XX, e se fechado em si mesma.

“A pretensão de que a filosofia é e deve ser uma disciplina técnica e que essa profissionalização recente é um bem importante”, escreve, “não é defendida, normalmente, diretamente pela referência orgulhosa à importância dos temas que os filósofos discutem ou aos paradigmas de investigação filosófica bem-sucedidos”. Ao contrário, a importância de rigor e competência técnica é justificada pelo desdém dos filósofos profissionais contemporâneos por formas tradicionais de fazer filosofia, “da filosofia deweyana dos anos 1930, à filosofia europeia continental contemporânea, passando pela crítica cultural dos circuitos literários”. Mesmo filósofos que pretendem contornar seu isolamento profissional ressaltam principalmente suas “habilidades argumentativas” em detrimento de suas possíveis contribuições substantivas para o debate social, político e cultural. A profissionalização havia resultado, avalia Rorty, em ênfase em habilidades formais e na especialização e na abdicação das funções tradicionais do filósofo na esfera pública.

O TEMA DOS EFEITOS DA PROFISSIONALIZAÇÃO É RECORRENTE NO DEBATE SOBRE A FILOSOFIA nos Estados Unidos no século XX. Os marcos principais da transformação da filosofia em disciplina acadêmica são a criação de departamentos autônomos e programas de pós-graduação a partir da década de 1870, notadamente na recém-criada universidade Johns Hopkins e na tradicional Harvard (Kuklick 1976), e a fundação da Associação Americana de Filosofia (APA) em 1901² (Campbell 2006), ambos sinais do processo mais geral de profissionalização da vida acadêmica norte-

² Fundada em Nova York, a APA se transformaria em entidade de representação profissional nacional em 1927 com a fusão de três entidades regionais.

americana no período. Por volta dos anos 1920, como escreve James Campbell, a filosofia nos Estados Unidos havia se tornado “uma profissão acadêmica especializada com algum grau de segurança pessoal e respeitabilidade profissional”, dotada de critérios autônomos de qualidade do trabalho intelectual, o que ajudara a aprimorar a qualidade técnica do trabalho filosófico: “cursos de pós-graduação e especialização acadêmica permitiram que os professores dos departamentos de filosofia atingissem um nível de sofisticação com o qual seus predecessores sequer podiam sonhar”. Ainda, o cercamento do campo da filosofia profissional expulsou de seu território o filósofo diletante e, especialmente, o teólogo que fazia as vezes de professor de filosofia.

Maior segurança e autonomia seriam acompanhados, no entanto, por especialização e isolamento, refletidos, por exemplo, na substituição do Idealismo e do Pragmatismo das gerações de filósofos anteriores – pontes entre a filosofia e os interesses adjacentes da religião, moral e as ciências – pelo Realismo técnico satisfeito com “registrar e analisar ‘verdades proposicionais’ reveladas por métodos que aspiravam a se aproximar da ‘ciência’” e pela ênfase na produtividade medida pela publicação em periódicos especializados e não pela vocação docente. Como escreve Kuklick (1976), “a ordem do dia era a pesquisa técnica especializada publicada para leitores tecnicamente competentes em periódicos técnicos, com popularizações em todas as áreas de especulação normalmente relegadas a farsantes, incompetentes e figuras obsoletas”.

EM SEU DISCURSO PRESIDENCIAL NA REUNIÃO ANUAL DA APA DE 1916, ARTHUR LOVEJOY (Johns Hopkins; M.A. Harvard) deu forma essas novas aspirações de

profissionalismo, especialização, tecnicismo e progresso teórico na filosofia³. Naquele mesmo ano, morreria o Idealista Josiah Royce (1855-1916), figura emblemática da primeira geração de filósofos profissionais norte-americanos e da “Geração de Ouro” do departamento de filosofia de Harvard, e representante máximo, ao lado de William James, da geração transicional entre as escolas de teologia e os novos departamentos de filosofia, a quem Lovejoy celebrou como a “corporificação do temperamento filosófico” e “exemplo da vida filosófica”. Sua morte era ocasião, no entanto, segundo Lovejoy, para uma reflexão não apenas a respeito da passagem de gerações intelectuais, mas para uma consideração sobre a “natureza, dificuldades e frustrações do negócio de ser filósofo” (Lovejoy 1917).

A queixa com os destinos da profissão, afirma, não eram novas, mas recorrentes em toda a história da filosofia, e diziam respeito à ausência de acúmulo e progresso na disciplina. “Uma das críticas convencionais à filosofia”, escreve, “é que ela apenas se move em círculos – que não existe estabilidade na opinião filosófica nem progresso contínuo nos *insights* filosóficos, mas que a moda especulativa de uma geração se torna um erro sem importância para a geração seguinte e volta à voga (talvez com a aparência de novidade) em uma terceira geração”. Nos seus anos de formação, lembra, o Idealismo parecia ter assumido a posição de perspectiva filosófica incontestável e definitiva; filósofos disputavam apenas a superioridade de nuances quase indistintas de Idealismo. Nos últimos anos, no entanto, o consenso em torno do Idealismo havia sido questionado – a morte de Royce era um sinal da obsolescência daquele estilo de fazer filosofia –, e a situação contemporânea era de dispersão e falta de um centro agregador do trabalho filosófico. “Especialistas

³ Cf. Campbell 2003.

altamente treinados parecem incapazes”, lamenta Lovejoy, “de chegar a conclusões comuns”.

Sem dúvida, reconhece Lovejoy, essa não era uma dificuldade exclusiva à filosofia, mas comum às mais diversas ciências, da biologia à economia; mas o caráter exclusivamente especulativo privava a filosofia até mesmo de consensos empíricos ou históricos mínimos, capazes de, de tempos em tempos, ajudar a resolver controvérsias teóricas. “Na nossa disciplina, a parte teórica é o todo; se formos incapazes de atingir um consenso e um progresso teórico consecutivo e cumulativo mínimos, fracassaremos completamente”. Essa condição era um “escândalo persistente para a filosofia, trazendo descrédito para todo o negócio com o qual estamos profissionalmente envolvidos”. A identificação romântica de filosofia e temperamento individual, que dispensa a ideia de uniformidade e consenso na disciplina, privilegiando a “visão” em detrimento da “técnica”, coloca o filósofo que trata a filosofia como uma “reação privada ao universo” em uma “posição curiosa”: se o acordo não é o objetivo final, porque discutir, argumentar, justificar? A filosofia parece destinada a tarefas intelectuais para além da expressão subjetiva – embora algum grau de desacordo seja inevitável, embora não necessariamente desejável, o pressuposto fundamental, como havia sugerido C. S. Peirce, era uma aproximação simptótica à verdade.

O filósofo tem, ou deve ter, outras pretensões, sugere Lovejoy. “A argumentação é sua principal atividade” e, na argumentação, “todo homem pisa fora de seu mundo individual e ingressa num mundo que pressupõe não apenas a existência de verdades verificáveis pela razão comum, mas também a possibilidade de convencimento – isto é, de coerção intelectual – e, portanto, a possibilidade de unanimidade”. A filosofia, assim, jamais abandonou a pretensão de ser, de alguma

forma, “uma ciência entre as demais ciências”, mesmo quando abandona sua pretensão de ser “a ciência de todas as ciências”. Em que pesem as especificidades da filosofia, o filósofo não deve abandonar *todas* as regras do jogo científico.

O progresso da filosofia na direção de resultados universalmente inteligíveis tem sido impedido pela ausência de objetivos compartilhados, avalia. A filosofia tem insistido em manter duas funções distintas supostamente idênticas, mas na verdade incompatíveis: por um lado, dar forma intelectual a “reações pessoais” à existência, e, de outro, de ser uma ciência impessoal. “Filósofos têm despertado o interesse daqueles que procuram edificação, mas também daqueles que o veem como exemplo de austeridade lógica e de cautela na aceitação de crenças”. “A disposição de servir aos interesses espirituais de sua geração é algo generoso e nobre”, conclui, “mas é também algo muito distinto da disposição de dissecar um problema lógico intrincado em seus elementos mais obscuros e suas distinções mais sutis. O tipo de mente que realiza bem uma dessas tarefas provavelmente – embora haja raras exceções – realiza mal a outra”.

Mas a imagem corrente do filósofo profissional na segunda década do século XX parecia insistir em preservar essa ambiguidade, vendo no filósofo um híbrido de “profeta e professor”. E essa dupla expectativa sobre o filósofo dava forma às orientações do trabalho do filósofo profissional – gestores acadêmicos e o público em geral, sugere Lovejoy, eram indevidamente seduzidos pela imagem do filósofo como profeta ou educador, em detrimento da imagem do filósofo como técnico especialista – uma herança de gerações passadas, do filósofo como teólogo ou como porta-voz do Absoluto, em descompasso com a condição contemporânea crescentemente dominante de profissionalização, rotinização do trabalho na disciplina e da disseminação de atitudes intelectuais compatíveis com a filosofia enquanto disciplina

acadêmica moderna. Para Lovejoy, ainda que essa inclinação já predominasse entre os membros da Associação, eram necessárias “outras medidas” destinadas a reformar as atitudes dos filósofos em relação a seus problemas e métodos.

Não bastava esperar que o acordo na filosofia estivesse no horizonte da investigação e seria atingido em algum ponto no futuro, deixando que as divergências se resolvessem naturalmente com a passagem do tempo, e continuar a fazer filosofia de forma “obsoleta, casual, desconexa, individualista, desorganizada e essencialmente amadora”. Acima de tudo, a filosofia precisava encontrar uma forma de neutralizar a influência de idiosincrasias individuais em nome de um estilo impessoal de fazer filosofia que introduzisse formas, comuns às demais ciências, de controle da subjetividade ou da visão parcial (em geral, naqueles casos, ligadas à observação e à experimentação) e implicasse uma “diminuição do desacordo e da instabilidade da opinião”. “Estou convencido”, escreve Lovejoy, “que a filosofia jamais se aproximará das ciências enquanto não se tornar metodologicamente autoconsciente; enquanto não se tornar mais sistemática em seus procedimentos, dedicar maior atenção a suas técnicas e, provisoriamente, menor atenção à formulação de conclusões substantivas”. Fazer de uma área de investigação uma ciência, assim, significava antes de tudo aprofundar a integração da área em torno de métodos e problemas e fazer do trabalho intelectual um trabalho coletivo: menos uma questão de visão individual e mais uma questão de técnicas impessoais, compartilhadas: “a filosofia é – pela natureza de sua tarefa, embora não, talvez, pela natureza de seus praticantes –, mais do que qualquer outra ciência, uma atividade coletiva”.

A “disciplina espartana nos rigores da investigação indutiva” coletiva e os “*checks and balances*” que a comunidade é capaz de exercer sobre as contribuições

individuais eram os remédios contra a tendência da filosofia a se transformar em uma “turba de convicções privadas”. Um mundo “menos cheio de filosofias” é um mundo “melhor para a filosofia”, e a tarefa da APA era, na opinião de seu presidente, a promoção das condições que permitissem o estabelecimento de uma “terminologia comum e não-ambígua”, um “conjunto comum de postulados iniciais” e uma agenda de pesquisa única compartilhada pelos membros da entidade, único caminho para que a disciplina “andasse para a frente como um corpo único e com alguma continuidade de movimento” – ou em outras palavras, para que a disciplina “pudesse nutrir alguma esperança de atingir a marcha segura e contínua que caracteriza qualquer ciência”.

A IMAGEM DA FILOSOFIA ELABORADA POR LOVEJOY EM SEU DISCURSO PRESIDENCIAL de 1916 seria dominante nas décadas seguintes, culminando no consenso em torno da filosofia analítica que perduraria até pelo menos a década de 1950. A partir dos anos 1960, no entanto, a profissionalização da filosofia passaria a ser vista com olhos mais desconfiados, como tendo criado um meio dominado por um estilo de fazer filosofia excessivamente árido em seus rigores, orbitando em torno da hegemonia de um punhado de filósofos e departamentos que exerciam controle sobre a profissão, cercados por uma massa de filósofos profissionais indistintos empenhados em tarefas intelectuais rotineiras e irrelevantes. A profissionalização, que parecia trazer consigo promessas de progresso, desembocara no estreitamento da vida intelectual na disciplina, na formação de um estreito círculo de mandarins todo-poderosos e em baixa criatividade e estagnação intelectuais.

Esse sentimento é refletido no discurso presidencial da APA de 1979, proferido pelo então incumbente, Richard Rorty. Em “Pragmatism, relativism and irrationalism”, Rorty retomou a alternativa de Lovejoy entre fazer da filosofia profissional uma atividade “edificante e visionária” e “produzir verdades objetivas, verificáveis e claramente comunicáveis”. Era certo que Lovejoy havia “vencido a batalha” naquele meio tempo; no entanto, sua opção repousava numa concepção da atividade filosófica como uma disciplina técnica, ocupada com a solução de problemas específicos e “reais”. Rorty sugeria, no entanto, que essa concepção da filosofia como técnica derivava do realismo tornado dogmático e que passara a ignorar a historicidade e o caráter contingente dos problemas filosóficos – uma lição que havia sido ensinada pelos filósofos do pragmatismo clássico norte-americano como William James e J. Dewey, mas esquecida pelos seus descendentes intelectuais. “Se compartilhamos do anti-essencialismo dos pragmatistas”, sugeria, “veremos os problemas para os quais os filósofos agora pretendem oferecer soluções ‘objetivas, verificáveis e claramente comunicáveis’ como relíquias históricas, resquícios da busca equivocada do Esclarecimento pelas essências escondidas do conhecimento e da moral”.

A representação da investigação como tendo como objetivo final o acordo ou consenso – para Lovejoy um valor epistêmico central – também era, sugere Rorty, um equívoco originado no mesmo realismo ortodoxo de filósofos como Lovejoy, que querem ver o acordo racional encerrar, em algum ponto, a necessidade da própria filosofia. Rorty descartava a possibilidade de encontrar os problemas – e a linguagem e os métodos – comuns, fundamentais, da filosofia, justamente porque essa era uma concepção insustentável da própria atividade filosófica, que está inextricavelmente enraizada na história e nos interesses humanos. A filosofia se caracterizava, para Rorty, sem prejuízo de seu caráter racional, em ser uma “conversa” cultural para

sempre em aberto, uma atividade intelectual que existia com o único objetivo de renovar, indefinidamente, a si mesma. Lovejoy queria realizar o projeto do Esclarecimento de encontrar um vocabulário definitivo; Rorty sugeria que a filosofia era justamente a atividade dedicada a desfazer e refazer vocabulários em função das necessidades e interesses do momento. A filosofia, para Rorty, devia abandonar suas pretensões à ciência e abraçar sua função cultural de tocar adiante o debate.

NOS POUCO MAIS DE SESENTA ANOS ENTRE O DISCURSO PRESIDENCIAL DE LOVEJOY E O DE RORTY, a filosofia nos Estados Unidos havia passado por uma explosão demográfica que refletiva o fenômeno equivalente em todo o sistema norte-americano de ensino superior nas décadas após a Segunda Guerra. Nos anos 1920, a APA contava com cerca de 260 membros; nos anos 1960, eram mais de 1,5 mil filósofos profissionais inscritos na Associação, um número que nos anos 2013-2014 chegaria a mais de 9 mil⁴. Essa explosão estava ligada às novas políticas para o ensino superior que promoveram a expansão e diversificação do sistema. Antes organizada em torno de alguns departamentos de excelência que dominavam a formação de pós-graduados, o mercado de trabalho e as instituições da vida profissional como diretorias da APA e publicações prestigiosas, a filosofia profissional norte-americana veria novos departamentos surgirem nas novas universidades do sistema, vários deles com pretensões de excelência e capacidade, que demonstrariam em algumas décadas, de concorrer com os departamentos tradicionais. O período marca a passagem, *grosso modo*, do modelo de educação superior concentrado em um punhado de escolas de elite (cujos membros eram também normalmente recrutados das elites

⁴ <http://www.apaonline.org/?demographics>

sociais do país) para um modelo de educação superior de massa. Essa passagem teria efeitos sobre a concepção do trabalho filosófico que se revelam em documentos como ambos os discursos presidenciais.

Essa expansão tornava o controle da profissão pela rede de filósofos que orbitavam em torno de departamentos como o de Harvard perto de insustentável. A face mais visível dessa crise do império analítico foi a invasão bárbara batizada de “Revolta Pluralista” que eclodiu no mesmo encontro anual da APA em que Rorty expôs e criticou os excessos da profissionalização da filosofia. A revolta deu forma de mobilização coletiva às crescentes queixas contra o controle analítico da APA e da vida filosófica profissional em geral. Insatisfeitos com a transparência do processo de seleção de submissões às mesas e GTs do encontro e de eleição da diretoria da entidade, que parecia ter estabelecido uma alternância de poder apenas aparente, garantindo aos analíticos o controle dos principais cargos, os revoltados decidiram realizar uma eleição do plenário. Rorty, na condição de presidente, se veria obrigado a reconhecer o resultado da eleição.

Os discursos presidenciais de Lovejoy e Rorty devem ser lidos, assim, como documentos que dão forma intelectual a ideologias profissionais a respeito da natureza do trabalho filosófico enraizadas em momentos distintos do processo de profissionalização da filosofia nos últimos cem anos. O “positivismo” cientificista de Lovejoy reflete uma primeira fase caracterizada pelo esforço de centralização do espaço de atenção intelectual (Collins 1998), que reflete por sua vez o perfil institucional do sistema de educação superior de elite e uma categoria profissional dominada por um centro institucional e intelectual de contornos bem definidos. O pluralismo anti-essencialista, “conversacional”, de Rorty reflete uma disciplina que perdera seu centro, e que provavelmente jamais o recuperaria: a expansão da

população de filósofos trazia consigo a fragmentação do espaço de atenção intelectual, e a conseqüente transformação da auto-imagem da disciplina em uma disciplina antes de interpretação do que de descoberta, antes hermenêutica do que positiva (Fuchs 1993), antes pluralista do que consensual.

Não é coincidência que o consenso em torno da filosofia analítica que caracterizara a filosofia profissional norte-americana até a década de 1950, e que exibira seus primeiros sinais de crise nos anos 1960, seria deslocado ao longo dos anos 1970 pela emergência do que foi batizado de “filosofia pós-analítica” (Rajchman e West 1985), cujo marco fundamental, se não principal, é *Philosophy and the mirror of nature* (1979) de Richard Rorty. Assim, se Rorty não estava exatamente ao lado dos pluralistas que se mobilizaram em 1979, podemos considera-lo um dos principais formuladores ou “framers” dos princípios de uma concepção pós-analítica da filosofia que ajudou a articular o movimento pluralista⁵.

A FORMAÇÃO DE UM DEPARTAMENTO E DE UM PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA em Harvard no final do século XIX, no contexto do processo de expansão do sistema de ensino superior norte-americano desencadeado por políticas federais como o Morrill Act de 1862, pelo fim da Guerra Civil e pela emergência de novas instituições que passavam a concorrer com os *colleges* tradicionais que remontavam aos tempos pré-Revolução Americana, foi o passo crucial para a autonomização da filosofia enquanto disciplina acadêmica naquele país. De um modo geral, assistiu-se a uma transformação profunda no entendimento do papel do ensino superior: da formação moral geral de seus (poucos) alunos e de lideranças políticas (e espirituais), o objetivo

⁵ Para o papel de “formuladores de ideias” na formação de movimentos intelectuais, cf. Frickel e Gross 2005.

passara a ser a qualificação da mão de obra intelectual que uma sociedade e economias capitalistas industriais exigiam. Um dos efeitos foi a profissionalização da administração dessas instituições, com a substituição dos tradicionais reitores ligados às principais denominações cristãs por novos administradores portadores de uma mentalidade pragmática, de “negócios”, que sabiam expandir e diversificar os recursos materiais à sua disposição e tocar reformas organizacionais profundas capazes de colocar suas universidades à altura do que melhor havia em termos de instituição de ensino e pesquisa no mundo, com especial atenção para o modelo alemão.

Em Harvard, Charles W. Eliot refletia essa nova realidade. Nos quarenta anos de sua gestão entre 1869 e 1909, Harvard passou de uma instituição que empregava cerca de noventa pessoas, entre professores, assistentes e funcionários, para uma universidade composta de mais de 700 profissionais. Eliot também conduziu a transformação do currículo e da estrutura organizacional de Harvard: introduziu uma ênfase maior na pós-graduação e na pesquisa (em oposição à tradicional ênfase no ensino), inspirado no modelo alemão, e o sistema de disciplinas eletivas, o que conferia maior escopo de escolhas acadêmicas e autonomia ao aluno, e ao mesmo tempo liberava os docentes, poupados da rigidez de um currículo fechado, para perseguir seus interesses de pesquisa. Em 1890 Harvard teria oficialmente uma Escola de Pós-Graduação, administrativamente autônoma, e a estrutura organizacional associada à emissão da credencial de doutor (ou Ph.D.) teria o efeito crucial de transformar os grupos de especialistas de uma determinada disciplina em departamentos dotado de autonomia para desempenhar o papel de avaliador do mérito de candidatos à titulação acadêmica.

É desse processo de autonomização da filosofia enquanto disciplina acadêmica que emerge a “geração de ouro” da filosofia em Harvard, um pequeno grupo de filósofos que teriam impacto de longa duração sobre a disciplina e se tornariam as figuras fundadoras da filosofia profissional nos Estados Unidos: William James, Josiah Royce, George Santayana e Hugo Münsterberg. Com trajetórias distintas sob muitos aspectos, tinham em comum o fato de serem a primeira geração de filósofos profissionais formados no clima de secularização, tanto intelectual quanto institucional, da filosofia. Essa geração protagonista do processo de autonomização da filosofia foi também a primeira de filósofos formados principal, se não exclusivamente, no clima intelectual secular da segunda metade do século XIX, muito mais centrado nos debates que emergiam dos avanços das novas ciências, em especial da obra de Darwin (cujo impacto intelectual sobre essa geração é definidor de suas trajetórias posteriores, em especial no caso de James), do utilitarismo inglês de Stuart Mill e da filosofia crítica alemã⁶ – todas as três linhagens representantes do que havia de mais sofisticado em termos de instrumentos intelectuais e de organização institucional do trabalho intelectual –, do que centrado nos debates teológicos que ocuparam as gerações anteriores de filósofos norte-americanos, em geral abrigados nas “Divinity Schools” dos *colleges* tradicionais. O Idealismo técnico de Royce, ainda que pagando tributos residuais à metafísica e à teologia e, ainda mais relevante, o pragmatismo de James – a primeira linhagem filosófica autóctone norte-americana e resultado do encontro entre o Idealismo e as novas ciências empíricas – seriam os dois principais produtos intelectuais do processo de

⁶ Embora a importância dessas linhagens tenha diminuído em décadas seguintes, foram cruciais para a introdução de um estilo de trabalho intelectual na filosofia que teria longa influência: empírico, pragmático, analítico e crítico, fariam da filosofia menos especulação teológica, ontológica e moral e mais *análise reflexiva* dos pressupostos intelectuais de toda ideia – ou, mais contemporaneamente, de toda sentença – que pretenda ser significativa de um modo ou de outro.

autonomização da filosofia enquanto disciplina no último quarto do século XIX. Ainda, nessa geração ainda transicional entre duas formas de organização da vida intelectual (dos circuitos amadores, informais e populares à profissionalização e especialização), o filósofo ainda teria algo a dizer para um público leigo, compreendendo seu papel cultural como liderança moral e espiritual e como intérprete e tradutor das transformações culturais contemporâneas.

A SEGUNDA GERAÇÃO DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE HARVARD, amadurecida em torno dos anos 1920-1930, no entanto, seria a responsável pela consolidação de uma mentalidade profissional na disciplina que teria efeitos duradouros sobre o estilo da produção intelectual filosófica norte-americana até as primeiras décadas do pós-guerra. Royce e James introduziram o *ethos* do trabalho filosófico técnico e especializado cuja função principal, para falar com Kuklick (1979), foi a assimilação filosófica do darwinismo. Os filósofos que os sucederam no departamento de filosofia de Harvard trabalhariam já no contexto desse novo universo intelectual criado pelos pais fundadores da “geração de ouro”.

Do ponto de vista do estilo do trabalho intelectual, a geração de Ralph Perry, C. I. Lewis (e, um pouco fora da curva por conta de sua recaída Idealista tardia) Alfred N. Whitehead, se caracterizou pela rotinização (no sentido de um trabalho intelectual conduzido no interior de um paradigma consolidado) e especialização técnica. Embora os problemas que ocupariam esses filósofos fossem aqueles mesmos herdados do paradigma consolidado pela geração anterior, eles transformariam o que eram antes instrumentos de análise (lógica, no caso de Royce, e epistemologia, no caso de James) em objetos próprios de investigação – mais do que se valer desses

recursos, assumiram-nos como campos autônomos. Ao mesmo tempo, essa geração, formada no interior da estrutura e mentalidade profissional introduzida pela institucionalização do trabalho filosófico em departamentos e programas de pós-graduação, assistiria, e estimularia, um cerramento do espaço de atenção intelectual legítimo: a popularização e o contato com o público leigo seriam tratados como coisa do passado e vistos com desconfiança, como pertencendo a outra concepção do papel do intelectual profissional, e o circuito de pares assumiria a posição de única audiência relevante. Essa nova geração de filósofos encarnaria a representação de si mesmos não como lideranças espirituais ou intérpretes culturais, mas como profissionais, especialistas de uma determinada disciplina acadêmica. “Na terceira década do século XX”, escreve Kuklick, “a expressão ‘filósofo profissional’ encarnava uma contradição verbal: os doutores recém-formados achavam que o amor à sabedoria era apenas um trabalho” (Kuklick 1979: 475).

Data desse período a criação e consolidação de estruturas da vida intelectual profissional como periódicos especializados e a Associação Americana de Filosofia (APA). Fundada em 1901, a APA seria, já nos anos 1920, uma organização ampla de alcance nacional com mais de 400 membros (Campbell 2006). A Associação exerceu influência determinante sobre os rumos da disciplina nos Estados Unidos, sendo responsável pela formulação das diretrizes gerais do currículo da disciplina e pela certificação da qualidade do trabalho intelectual realizado por departamentos e indivíduos. O efeito seria ambíguo: de um lado, a Associação defenderia a relevância da disciplina no novo mundo acadêmico que emergia; por outro, seria um campo de batalha onde as diferentes linhagens intelectuais se enfrentariam pela proeminência no campo, com um resultado particular, a partir dessa geração, de fechamento da disciplina em torno do estilo técnico gestado em Harvard. Essa geração dos anos

1920-1930, assim, levou adiante o processo de autonomização da filosofia desencadeado no final do século XIX com a criação de departamentos e programas de pós-graduação, na direção do aprofundamento de sua profissionalização, implicando a transformação na concepção do papel do filósofo e de seu público; a rotinização, especialização e tecnicização do trabalho intelectual; e a formação e consolidação de estruturas da vida intelectual profissional como revistas especializadas e a APA. Retrospectivamente, os diferentes produtos intelectuais caracterizados pelo estilo de filosofia desenvolvido por essa geração – especializado, técnico, dedicado sobretudo a desenvolvimentos no campo da lógica e da epistemologia – seria agrupado sob a rubrica *filosofia analítica*, que dominaria o meio filosófico profissional norte-americano entre a década de 1930 até as primeiras décadas do pós-guerra.

ESSE PROCESSO DE PROFISSIONALIZAÇÃO RESULTARIA EM UM AUMENTO EXPRESSIVO da quantidade de filósofos credenciados para a vida acadêmica profissional – Harvard foi virtualmente responsável pela formação da primeira geração de filósofos portadores de Ph.D. (vale lembrar que os integrantes da “geração de ouro” chegaram relativamente formados a Harvard, em muitos casos oriundos dos círculos informais em torno dos quais se organizara a vida intelectual da Nova Inglaterra – o caso mais eminente é o de James e o Clube Metafísico) entre o final do século XIX e a década de 1910 – mas incomparável com o gigantesco processo de massificação do ensino superior iniciado nos anos após a Segunda Guerra mundial. Essa expansão respondia a duas grandes demandas: por um lado, um grande contingente de ex-combatentes ingressava no sistema com subsídios federais sob o programa batizado de “G.I. Bill”; por outro, a universalização do acesso ao ensino secundário pressionava

tanto pela formação de professores para aquele ciclo (com especial ênfase na formação de professores de humanidades, o que explica uma certa visibilidade e centralidade do campo nos debates culturais da época) como aumentava a demanda pela ampliação de vagas no sistema de ensino superior.

O número de instituições multiplicou e seu perfil se diversificou e, embora Harvard tenha conseguido se manter como centro e referência da vida filosófica profissional até os anos 1950, nos anos 1960 era impossível manter-se no centro de um circuito acadêmico profissional que se fragmentava ao mesmo tempo em que expandia. Para se ter uma ideia do impacto da massificação do sistema de ensino superior sobre a filosofia, a APA, que em 1920, no período intenso de profissionalização da disciplina, contava com 260 membros, chegaria aos anos 1960 com mais de 1500 membros. “Ao final do século XX”, escreve Kuklick, “a mera quantidade de filósofos publicando seus artigos havia transformado a atividade e impossibilitava que os filósofos acompanhassem o que acontecia em sua profissão”.

A estrutura hierárquica que colocara Harvard no centro da vida filosófica profissional norte-americana desde o final do século XIX entrou em crise a partir dos anos 1960. Isso significou tanto o aparecimento, nos rankings de excelência, de departamentos antes secundários, como a perda de hegemonia da filosofia analítica como estilo filosófico dominante. Tomando emprestada uma expressão que figurara ostensivamente nos documentos de política educacional do pós-guerra, que estimulava a diversificação do sistema de ensino superior, os filósofos da geração que floresceu nesse novo contexto de massificação se transformariam em promotores do *pluralismo* na filosofia, denunciando o elitismo e exclusivismo do circuito analítico centrado na rede intelectual virtualmente controlada por Harvard e suas afiliadas informais que exercera domínio sobre publicações e, em especial, sobre a APA, e

defendendo o reconhecimento da legitimidade de estilos de fazer filosofia que ficaram no ostracismo durante o período de dominação analítica.

COMPREENDER A EMERGÊNCIA DO QUE SE CONVENCIONOU CHAMAR, A PARTIR DOS ANOS 1980, DE *FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA*, é retratar em maiores detalhes a história da institucionalização da filosofia, de sua autonomização no século XIX, passando por sua profissionalização na primeira metade do século XX até sua massificação a partir dos anos 1960, e da formulação intelectual das diferentes ideologias profissionais ligadas a cada um desses momentos (pragmatismo, filosofia analítica e pluralismo, com ênfase maior nas duas últimas). Richard Rorty incorpora em sua trajetória as linhas gerais desse processo, e por isso figura no centro deste trabalho: de relativo *outsider*, formado nos anos 1950 em universidades prestigiosas, mas relativamente secundárias (Chicago e Yale), Rorty passa para o centro da ação intelectual filosófica no final dos anos 1960 até se tornar o principal formulador intelectual da noção de uma filosofia pós-analítica no final da década de 1970. O objetivo deste trabalho é contar essa história.

NO PRIMEIRO CAPÍTULO DESTA OBRA RECONSTRUO A CRÔNICA DA CHAMADA “REVOLTA PLURALISTA” no encontro da Associação Americana de Filosofia de 1979. Naquele ano, filósofos queixosos do controle da entidade pelos filósofos analíticos decidiram interferir no processo de eleição para a gestão seguinte, exigindo o reconhecimento do resultado de uma eleição improvisada durante a reunião da diretoria corrente. Richard Rorty, então presidente da entidade, embora sem vínculo com os rebelados, decide reconhecer o resultado da eleição, legitimando o movimento. Seu discurso

presidencial (tradicional momento de “balanços e perspectivas” da entidade), no entanto, parece ecoar as queixas dos pluralistas: em uma crítica à profissionalização da filosofia, defende a retomada do papel mais amplo da filosofia para além do tecnicismo que se tornara o tom dominante nas últimas décadas. A intenção do capítulo é levantar as seguintes questões ao final: por que essa revolta eclodiu? Contra o que, afinal, se dirigia? E qual o lugar de Rorty nessa história? Trata-se de epifenômeno de um processo mais antigo e profundo que minara lentamente os fundamentos da vida filosófica profissional norte-americana como até então configurados. Os capítulos seguintes procuram reconstruir esse processo de consolidação e crise da hegemonia analítica.

O segundo capítulo nos leva à Inglaterra na virada do século XIX para o XX em busca das “raízes da filosofia analítica”. O objetivo é mostrar como o que se convencionou chamar de filosofia analítica anglo-americana surge da sobreposição das redes de matemáticos, cientistas e filósofos ingleses e europeus no contexto da revolução universitária local e do conflito geracional em Cambridge entre os idealistas ingleses (Bradley, Greene, McTaggart) que dominaram a disciplina na segunda metade do século XIX, e a geração de Bertrand Russell e G. E. Moore, que pretendiam salvar a filosofia da especulação abstrata ao transformá-la em uma disciplina “científica” por meio da adoção de ferramentas intelectuais desenvolvidas pela lógica e matemática nas décadas anteriores. O capítulo reconstrói, ainda, as origens e a difusão da “filosofia da linguagem ordinária” em Oxford a partir dos anos 1940, um outro braço importante da tradição analítica que exerceria grande influência sobre os filósofos americanos na segunda metade do século XX. A ideia geral é oferecer uma versão menos reducionista do desenvolvimento da filosofia analítica na Inglaterra, e mais institucional, vendo nela antes uma “propriedade institucional” das

prestigiosas universidades de Cambridge e Oxford do que apenas o fruto intelectual de alguns indivíduos (Moore, Russell, Ryle, Ayer). O pressuposto implícito é que “filosofias” dominantes, como a filosofia analítica e a filosofia da linguagem ordinária foram em seus contextos, são dominantes porque são o produto intelectual de instituições dominantes.

O terceiro capítulo procura retrair a história da filosofia profissional nos Estados Unidos a partir da criação dos primeiros departamentos de filosofia modernos no final do século XIX e mostrar que aquilo que passou a ser sentido como “hegemonia analítica” foi acima de tudo a longa hegemonia da rede intelectual formada em torno de Harvard sobre as instituições da vida filosófica acadêmica daquele país. O capítulo mostra ainda a consolidação da concepção profissional, “técnica” de filosofia gestada nessa rede e que se tornaria ideologia profissional dominante no meio como expressão da influência de Harvard sobre o circuito filosófico profissional norte-americano.

O quarto capítulo trata da proliferação de “queixas” teóricas contra a filosofia analítica no início anos 1980, e procura associar essas queixas a um clima mais geral de insatisfação disciplinar cujas raízes devem ser buscadas não em algum “clima político” das décadas anteriores (em especial dos assim chamados “anos 1960”), mas devem ser vistas como efeitos da expansão do sistema universitário norte-americano a partir dos anos 1950. Procuo mostrar o impacto dessa expansão sobre uma suposta “crise das humanidades” no período, e perceber suas manifestações no caso específico da filosofia.

Richard Rorty foi pioneiro na elaboração das críticas internas à filosofia analítica e também da elaboração dos princípios gerais de uma concepção “pós-

analítica” da filosofia. Assim, o quinto capítulo procura fechar o foco sobre sua trajetória intelectual e entender por que seu trabalho se tornaria uma das principais referências para a geração de filósofos descontentes com a hegemonia da filosofia analítica. Mais uma vez, procuro contar essa história evitando a individualização e heroicização intelectual: sua trajetória o coloca no entroncamento das duas redes principais da filosofia profissional norte-americana do pós-guerra, que chamo de “metafísica de Yale” e “filosofia analítica de Harvard”, o que o posiciona estrategicamente e o habilita a fazer a intermediação intelectual entre analíticos e pluralistas. Pela análise de seus primeiros artigos como filósofo profissional nos anos 1960, que registram o que chamo de sua “conversão analítica”, procuro mostrar que seus esforços de reconciliação entre metafísica e filosofia analítica são uma espécie de diplomacia intelectual entre “dominantes” e “dominados”, *insiders* e *outsiders*, que seria crucial na construção de sua reputação de crítico (inicialmente reformista, posteriormente revolucionário) da filosofia analítica nos anos 1970.

Na conclusão, procuro explicitar melhor essa ideia de diplomacia intelectual como um caso, no campo da filosofia, de preenchimento de buraco estrutural em sistemas sociais que são condição para a eminência ou “sucesso” intelectual⁷. Embora o trabalho não avance em detalhes de sua obra nas décadas seguinte, a intenção é mostrar como essas condições oferecidas por sua trajetória individual entre o período de formação nos 1950 e 1960, no contexto maior da configuração do espaço de atenção filosófico profissional norte-americano, colocaram Rorty na posição de se tornar a figura influente que seria até sua morte em 2008.

⁷ Por razões óbvias, preciso pressupor do leitor um mínimo de familiaridade com a filosofia norte-americana do século XX e, acima de tudo, a posição de destaque e influência da obra de Rorty sobre a filosofia (não apenas nos Estados Unidos) no último quarto do século XX.

ESTE TRABALHO PRETENDE TAMBÉM OFERECER UMA CONTRIBUIÇÃO para a compreensão da filosofia a partir de uma abordagem de inspiração sociológica. Desde os anos 1960, mas principalmente desde a virada dos anos 1980, a “sociologia da filosofia” tem se firmado como uma subárea no entroncamento da sociologia das ideias, do conhecimento e dos intelectuais (Heidegren e Lundberg 2010) que se caracteriza pelo esforço de compreender o enraizamento de filósofos e do pensamento filosófico no seu contexto social. Embora não seja possível oferecer uma revisão bibliográfica ponderada e crítica no espaço desta introdução, gostaria de mencionar brevemente alguns estudos que, ainda que não diretamente relacionados ao nosso tema, serviram de inspiração para a concepção do presente estudo de caso e para a elaboração dos princípios gerais que guiam nossa análise da emergência da filosofia pós-analítica nos Estados Unidos nos anos 1970.

Além dos antepassados ilustres como *A sagrada família* e a *Idelogia alemã* de Karl Marx e os estudos de Karl Mannheim (Mannheim [1929] 1985), o primeiro marco de uma sociologia sistemática da filosofia remonta a meados dos anos 1960. Em *Sociology and pragmatism: the higher learning in America*, C. Wright Mills ofereceu um estudo pioneiro da transformação da filosofia em ocupação profissional e do intelectual em acadêmico a partir da análise das carreiras do trio do pragmatismo clássico norte-americano formado por C. S. Peirce, W. James e J. Dewey e seus respectivos contextos individuais e sócio-históricos (Wright Mills 1964). Em 1968, Fritz Ringer analisou as reações conservadoras da casta tradicional de acadêmicos alemães à industrialização e modernização como um sinal de declínio do prestígio social do mandarinato (ou o influente grupo social cujo status era determinado pela posse de credenciais educacionais) alemão frente às transformações econômicas,

políticas e sociais na Alemanha entre o final do século XIX e os anos 1930 (Ringer [1968] 1990). Nos anos 1970, Pierre Bourdieu procurou relacionar as crises política e universitária e a conseqüente formação de uma espécie de “lumpesinato” acadêmico na república de Weimar à emergência do pensamento filosófico conservador de Martin Heidegger (Bourdieu 1975). Nos anos 1980, Charles Camic investigou, na cultura educacional da Escócia do início do século XVII, o desenvolvimento de atitudes de autonomia individual e universalismo que estariam na raiz do Esclarecimento escocês (Camic 1983). Michèle Lamont procurou entender o processo de exportação e as condições para o sucesso do pensamento pós-estruturalista do francês Jacques Derrida nos Estados Unidos por meio da comparação das condições intelectuais, culturais, institucionais e sociais da legitimação da obra do filósofo nos dois países (Lamont 1987). Randall Collins elaborou, por meio da análise das carreiras dos principais filósofos do idealismo alemão, uma “teoria da criatividade intelectual” que procura relacionar as condições macrossociais de contexto político e histórico, às condições microssociais dos vínculos pessoais e das redes intelectuais alemãs do período e as condições “mesossociais” dadas pelo desenvolvimento das estruturas materiais da vida intelectual, marcadamente as transformações do sistema alemão de ensino superior ao longo do século XIX (Collins 1987), estudo que desembocaria na elaboração mais sistemática de uma teoria das “causas sociais da filosofia” (Collins 1989). Nos anos 1990, Martin Kusch procurou explicar o anti-psicologismo de Frege e Husserl e o desenvolvimento de estratégias de solução de controvérsias filosóficas como um efeito da disputa pelo estabelecimento de fronteiras disciplinares entre lógica, filosofia e psicologia experimental na universidade alemã do final do século XIX (Kusch 1995). Mais recentemente, Neil Gross e Crystal Fleming elaboraram uma interessante

etnografia da produção do conhecimento filosófico no contexto de encontros acadêmicos (Gross e Fleming 2011).

No entanto, as obras que desempenham papel crucial neste trabalho, como o leitor notará, são, além dos trabalhos de Rorty do período em questão, os estudos pioneiros e fundamentais de Bruce Kuklick sobre a história da filosofia nos Estados Unidos (Kuklick 1977, 2002 e 2004), a ambiciosa e instigante “teoria global da mudança intelectual” de Randall Collins elaborada em *The sociology of philosophies* (Collins 1998) e a detalhada biografia intelectual de Neil Gross, *Richard Rorty: the making of an American philosopher* (Gross 2008) E FUCHS, SHORSCKE?. Sem esses trabalhos, não teria sido possível obter uma perspectiva geral dos padrões de mudança intelectual nos mais diversos contextos históricos, tampouco as informações primárias sobre o desenvolvimento da filosofia nos Estados Unidos e a trajetória intelectual de Richard Rorty que fundamentam o argumento deste trabalho.

1. Nova York, 1979: A Revolta Pluralista na Associação Americana de Filosofia

“Alegando que a Associação Americana de Filosofia se tornou ‘monolítica’ e ‘intolerante’, que seus programas ‘negligenciam temas filosóficos básicos e que seus líderes haviam ‘perdido o contato com os demais filósofos’”, relatou o repórter Thomas Lask (Lask 1979) para a edição de 30 de dezembro de 1979 do jornal *New York Times*, “o Comitê para o Pluralismo na Filosofia criticou severamente por duas horas, na última sexta-feira, os líderes do grupo filosófico e afirmou que planejava substituí-los”.

A situação era inusitada, se não inédita. Na edição do ano anterior, em Washington, D.C., da tradicional reunião da divisão Oeste da American Philosophical Association (APA) – desde 1902 realizada sempre na semana entre o Natal e o Ano Novo, cada ano em uma cidade diferente da Costa Oeste norte-americana (Campbell 2006) – entre sessões temáticas esvaziadas, debates mornos e palestras sonolentas, um grupo de filósofos autointitulado Saturday Group (“Grupo de Sábado”) que se formara no ano anterior no contexto de uma polêmica envolvendo o departamento de filosofia da New School for Social Research (NY), havia convocado uma reunião cujo objetivo seria sondar os ânimos de parte significativa dos associados e propor ações coletivas dirigidas contra o que consideravam ser o “domínio analítico” não apenas no comando da Associação como nos aspectos cruciais da vida acadêmica filosófica profissional: avaliação de departamentos e programas de pós-graduação, acesso a publicações de prestígio como o *Journal of Philosophy*, *Philosophical Review*, entre outras, e, talvez o aspecto mais importante, sua posição aparentemente inexpugnável

de *gate keepers* das cobiçadas posições em universidades de prestígio onde a visibilidade intelectual e profissional e, por que não, recompensa financeira eram significativamente maiores. Apesar da expansão sem precedentes do sistema de ensino superior norte-americano a partir do pós-guerra e a consequente multiplicação de departamentos e programas de pós-graduação em filosofia em todo o país, a estrutura de prestígio na disciplina pouco se havia alterado naquelas décadas, e os departamentos de filosofia tradicionais, Harvard ao centro (Kuklick 1979, Kuklick 2000), ainda dominavam a paisagem da filosofia profissional nos Estados Unidos. Segundo o testemunho de Bruce Wilshire (Wilshire 2002) compareceram à reunião mais de cem pessoas e nela se formou o Comitê para o Pluralismo na Filosofia, criado para, nas palavras de seus fundadores, “trabalhar por uma APA mais representativa da diversidade da atividade filosófica nos Estados Unidos”⁸.

A polêmica foi crucial para dar visibilidade a uma queixa crescente, mas até então velada, no meio filosófico profissional norte-americano contra o controle analítico da APA. Em 1977, o departamento de filosofia da New School – refúgio, a partir dos anos 1940, de intelectuais que fugiam da perseguição nazista e instituição que abrigou nomes importantes da filosofia europeia “continental” como Hannah Arendt e Hans Jonas, e, nas palavras de Wilshire, “um dos últimos postos avançados de pós-graduação em pensamento continental, não-analítico e não positivista” – se encontrava em crise. A diretoria da instituição havia suspenso contratações e processos seletivos para ingresso na pós-graduação, e o departamento contava com apenas três professores em condições de plena estabilidade, especialistas na tradição clássica de filosofia americana (principalmente o pragmatismo de John

⁸ “Committee for Pluralism”. Documento inédito, 1979. Arquivos de Kenneth Stickers, Southern Illinois University – Carbondale. Citado em Gross 2008: 220.

Dewey), em filosofia continental e em história da filosofia antiga. Com esse perfil, o departamento de filosofia da New School contrastava com as linhas dominantes nos departamentos de maior prestígio – Harvard, Princeton, Pittsburgh, Pennsylvania, onde predominava o estilo analítico e a preferência pelas áreas de filosofia da ciência e da linguagem. Para o chefe do departamento de filosofia da New School, Albert Hofstadter, a situação era “desmoralizante para professores e alunos”, e o departamento corria o risco de ser descredenciado.

Preocupada com sinais de mau desempenho dos cursos superiores do estado, o governo de Nova York, por meio de sua Agência Estadual de Credenciamento, havia organizado um processo de avaliação de seus programas de pós-graduação. Nesse contexto, era de se esperar que o comitê de avaliação formado para esse fim, majoritariamente analítico, fosse recebido com desconfiança pelo corpo docente da New School. Segundo um dos membros do comitê estadual de avaliação, o professor Richard Rorty, de Princeton (cuja reputação de *wunderkind* da tradição analítica – uma reputação que não correspondia plenamente à realidade, como veremos – havia sido construída principalmente em torno de seu papel de editor da coletânea *The linguistic turn*, de 1967, que reunia as principais formulações teóricas de uma das noções centrais da tradição analítica, a de que problemas filosóficos devem ser convertidos em e tratados como problemas da linguagem) as desconfianças eram justificadas: o estilo de trabalho intelectual do departamento da New School, aos olhos do *establishment* filosófico, amplamente pró-analítico, era obsoleto e em descompasso com os padrões estabelecidos pelos departamentos que sistematicamente apareciam no alto dos rankings de reputação acadêmica:

O projeto [do comitê de avaliação] era uma má ideia. Parecia insinuar que haveria a necessidade de um tipo de padronização dos departamentos de filosofia. [Filósofos

*não-analíticos] pensaram que se tratava de um ataque do establishment analítico contra todos os não-establishment, e retrospectivamente eu acho que estavam corretos*⁹.

O processo de avaliação pareceu a muitos dos filósofos não-analíticos que o acompanharam como um cavalo de Tróia analítico cujo objetivo era tomar ainda mais do espaço e da reputação de outras linhas de trabalho filosófico. Cerca de quinze anos depois, a própria APA abandonaria os rankings reputacionais, substituindo-os por guias informativos com parâmetros compartilhados; no entanto, à época, processos de avaliação como esse podiam construir, mas na maior parte das vezes destruir, reputações institucionais e, de tabela, profissionais.

Para os filósofos não-analíticos, o departamento da New School era um bastião, e uma ameaça como essa significava uma ameaça potencial a todos os não alinhados com o *establishment* analítico. Um dos possíveis resultados da avaliação era o fechamento do departamento da New School: o comitê “ameaçava retirar o reconhecimento estatal do programa de pós-graduação da New School, fechá-lo. Uma das justificativas principais era que o currículo era muito especializado” (Wilshire 2002).

Não era essa, no entanto, a intenção do comitê, pelo menos segundo Rorty, que chegou a sugerir a contratação de Alasdair MacIntyre para substituir Hofstadter (Gross 2008: 219) e que, em carta a este, após o encerramento dos trabalhos do comitê, reforçou sua admiração pelo departamento, reconhecendo seu papel justamente como refúgio de formas alternativas do trabalho filosófico em um sistema dominado pelo estilo analítico:

⁹ Richard Rorty em entrevista a Neil Gross, 22 de dezembro de 1998.

Falando agora na condição de cidadão privado, agora que a missão do comitê terminou na última sexta, e independentemente do conteúdo do relatório daquele comitê, gostaria de dizer que a New School me parece ter uma oportunidade sem igual de estabelecer um vínculo entre os filósofos americanos e o trabalho excitante ora em curso entre filósofos na Alemanha... A filosofia nos Estados Unidos está nos momentos finais de uma época e à procura de algo que a revitalize. Por todo o país, nos departamentos de filosofia, existem jovens para os quais as controvérsias atuais na Alemanha oferecem os temas filosóficos mais interessantes do momento, no mundo todo. Nesse contexto, a New School, com sua tradição de contato com o mundo acadêmico alemão e de interesse pela relação entre questões filosóficas e problemas teóricos das ciências humanas, deveria estar florescendo. Seria uma tragédia se justamente agora a filosofia na New School desaparecesse¹⁰.

O processo de avaliação e de defesa do departamento de filosofia da New School chamou a atenção do que ficou conhecido informalmente como Grupo de Sábado. Formado por filósofos não-analíticos em janeiro de 1978, poucas semanas após o encontro de 1977 da APA, era um grupo informal de debates, trocas de experiências profissionais e, principalmente, de acompanhamento independente e crítico das atividades da Associação, em especial, na palavra de um importante membro do grupo, John Smith (Yale), “no que diz respeito às diretoriais e membros dos comitês, a organização do programa anual [da associação] e a distribuição de prêmios de pesquisa”. Como relatou Wilshire:

Em janeiro de 1977, alguns de nós, professores de filosofia, nos reunimos em um sábado no apartamento de Charles Sherover [Hunter College/CUNY]. Havíamos

¹⁰ Richard Rorty em carta a Joseph Greenbaum. 24 de outubro de 1977. Citado em Gross 2008: 219.

testemunhado mais uma convenção monótona, imperdoavelmente paroquial da divisão da costa Oeste da APA. Havíamos sido colocados de lado por décadas. Resignação e desespero estavam profundamente entranhados. Havia mais filósofos no banco do que no jogo.

A dificuldade de acesso a recursos fundamentais de toda vida acadêmica profissional – empregos, claro, mas também prestígio intelectual, recursos organizacionais (veículos coletivos, formais ou informais, que viabilizam contatos pessoais e ações coletivas) – era uma queixa crescente. O panorama da vida profissional havia mudado para os filósofos com a expansão do sistema universitário na última geração, que chegara a um ponto crítico de arrocho estrutural – a demanda por pessoas qualificadas para assumir posições de ensino em cursos superiores havia estagnado enquanto a oferta de Ph. D. formados permanecia crescendo a cada ano – e de inflação de credenciais (Collins 1979) – a perda de valor dos títulos de pós-graduação em uma sociedade em que o acesso aos níveis superiores de escolaridade atingira níveis inéditos. Em reação a essa dificuldade de acesso àqueles recursos, haviam se formado organizações independentes e informais: sociedades de metafísica, de fenomenologia, de filosofia americana clássica, entre outras. “Muitos desses subgrupos se reuniam nas horas mortas dos encontros da APA”, relata Wilshire. “Na verdade, tantas sociedades e associações se formaram que a APA estava em risco de implodir, de ver seu núcleo colapsar”.

O Grupo de Sábado abraçou a causa da New School e, em comunicados e cartas aos membros da APA, dos quais recebeu não poucas reações positivas e de apoio, tornou público um debate latente sobre a centralização da entidade em torno dos filósofos analíticos. No relato de Wilshire:

Enviemos cartas para amigos de fora do nosso círculo imediato denunciando as dificuldades pelas quais passava a New School. A resposta foi animadora. Muitos filósofos assinaram as cartas. Isso nos deu motivação para seguir adiante. Chamávamos a nós mesmos o “Grupo de Sábado”.

A concorrida reunião marcada para o encontro anual da entidade em 1978, em Washington, D.C., e da qual surgiu o Comitê para o Pluralismo na Filosofia, era o ponto culminante, até aquele momento, das atividades do Grupo de Sábado.

A primeira resolução do Comitê para o Pluralismo foi exigir da direção da APA que o processo de escolha da diretoria da entidade fosse aberto ao escrutínio público. O regulamento da entidade previa que a diretoria fosse eleita na reunião administrativa anual, mas na prática não havia concorrência real: a chapa era definida alguns meses antes e meramente referendada no encontro oficial da entidade. Supostamente, o Comitê de Nomeação deveria levar em consideração o processo consultivo aberto aos afiliados, mas no final das contas a diretoria era escolhida livremente pelo Comitê, à revelia da opinião pública. “Ninguém forçava uma disputa”, escreve Wilshire, “nem a pequena claque oligárquica de filósofos analíticos que nomeavam-se entre si para os cargos de direção ano após ano; nem os muito filósofos que se valiam das convenções da APA para avançar suas carreiras, que não se identificavam realmente com ela e não compareciam às reuniões administrativas; muito menos aqueles que haviam desistido e se desfilado da Associação”. De fato, desde pelo menos meados da década de 1950 até o final dos anos 1979, a maioria dos presidentes da divisão Oeste da APA eram filósofos analíticos com laços estreitos com os departamentos de filosofia tradicionais.

A decisão foi levada ao Comitê de Nomeação, que se reunia naquele mesmo dia. Os “pluralistas” exigiam que as sugestões recebidas via os formulários de consulta fossem lidas em voz alta durante as próximas reuniões do Comitê, a fim de tornar pública a opinião dos afiliados. Kurt Baier, que terminava seu mandato de presidente, reagiu à proposta afirmando que o Comitê de Nomeação havia sido “devidamente eleito” e, portanto, legitimamente encarregado de tomar decisões relativas à composição da diretoria. Dada a superioridade numérica dos pluralistas, no entanto, a moção em favor do reconhecimento público formal das preferências dos afiliados foi imposta ao Comitê de Nomeação.

As queixas se estenderam, para além das práticas administrativas e ao funcionamento do Comitê de Nomeação, às práticas acadêmicas de seleção de trabalhos submetidos ao Comitê de Programação do encontro anual da entidade. Embora seguisse os princípios de revisão cega – omitindo autoria e filiação institucional dos candidatos – o Comitê de Programação parecia também favorecer trabalhos que se enquadrassem em metodologias e temas bastante restritos, embora não pudesse decidir com base em informações concretas sobre os proponentes, mas apenas sobre o conteúdo – sempre, claro, bastante explícito – dos trabalhos por eles submetidos¹¹.

O movimento despertou a preocupação da diretoria da entidade, que temia que esta fosse contaminada pelo clima de crescente politização da vida acadêmica dos últimos dez anos. O temor era o de que as guerras culturais que tomaram o país desde o final da década de 1960, até então silenciosa e inofensivamente relegada às

¹¹ Os anais dos encontros da associação no período registram o desequilíbrio entre *papers* e comunicações de orientação analítica e as demais abordagens – metafísica, história da filosofia, etc. (Tull 2005).

margens do *establishment* filosófico, tivessem finalmente alcançado seu núcleo organizacional – e que as consequências negativas da politização da principal entidade de representação de uma disciplina que se vi a si mesma, pelo menos na opinião hegemônica dos filósofos analíticos, como um empreendimento racional, puramente conceitual, ahistórico, se espalhassem para a própria produção intelectual. Ernest Sosa, de Brown, tesoureiro da APA, escreveu aos demais diretores da entidade, e à já eleita futura gestão – que incluía Richard Rorty como presidente para o ano de 1979 –, preocupado com que as queixas que, desde o final dos anos 1960, pediam que a entidade e seus associados dessem mais atenção aos assuntos “do dia” – a guerra do Vietnã, as mobilizações em torno dos direitos civis – se transformassem em demanda por democratização plena da entidade. “É a primeira vez”, escreveu, “que a demanda por eleições está na ordem do dia” dos encontros da APA. Para Sosa, tratava-se mais do que uma demanda por transparência no processo de escolha da diretoria; o temor era o de que, no ano seguinte, os ativistas tentassem nomear candidatos e elegê-los, de forma direta, desde o plenário. Sosa propunha que se passasse uma regra proibindo eleições diretas no ano seguinte e, dependendo das reações, adiantar-se aos pluralistas e estabelecer um processo eleitoral a partir de 1980 (Gross 2008: 221).

Rorty, eleito presidente para o ano seguinte, apoiou o plano de Sosa – a ideia de uma eleição direta, de iniciativa dos rebelados, lhe parecia prejudicial para a entidade. Por outro lado, a demanda por maior representação por parte dos não-analíticos lhe parecia legítima, e demandando algum tipo de ação. Na verdade, embora a visibilidade e prestígio de Rorty àquela altura se devesse a sua posição de destaque no circuito analítico, sua trajetória era mais eclética, como veremos, e o papel de *provocateur* disciplinar e intelectual público, quase antiacadêmico, que

assumiria nos anos seguintes – na verdade, já em 1979, com a publicação de seu *Philosophy and the mirror of nature* (Rorty 1979), que lentamente despertava um debate não apenas em torno de temas filosóficos mas em torno da natureza e futuro da própria disciplina, com Rorty adotando uma postura crescentemente crítica em relação à própria tradição analítica – ainda estivesse em gestação, Rorty simpatizava com a causa pluralista, embora a certa distância. Em carta, Rorty escreveu:

Eu concordo bastante com a justiça das queixas [dos pluralistas]. Existe, infelizmente, um ‘establishment analítico’ em nossa disciplina que tem, vez ou outra, agido de formas que apontam para uma tirania da maioria – não, creio, intencionalmente, mas por complacência e falta de atenção. Talvez esteja na hora de a APA descobrir uma forma de se livrar desses maus hábitos”¹².

Era clara a relação entre a demanda por mudança no processo de escolha da diretoria da APA e os trabalhos das recentes comissões de avaliação de cursos de pós-graduação, em especial no estado de Nova York. Integrante das comissões de avaliação (que, além de despertar animosidades entre os professores da New School, também resultaram em reações destemperadas por parte do corpo docente da SUNY/Stony Brook, vindas em especial de Don Ihde, crítico do relatório da comissão, e que assumiu posição de liderança nos acontecimentos em Washington em 1978) e futuro presidente da APA, Rorty via-se de mãos atadas: reconhecia a legitimidade da demanda dos pluralistas (achou graça, aliás, em ser identificado como “carrasco” do “Establishment Analítico”, ele que, para seus colegas de Princeton, era considerado um subversor daquele mesmo establishment, com suas posições simpáticas a filósofos europeus como Heidegger e Derrida), mas havia perdido, com as

¹² Richard Rorty a Robert Sokolowski. 27 de março de 1979. Arquivo de Richard Rorty, citado por Gross 2008: 221.

animosidades resultantes do episódio com a New School e a SUNY, a possibilidade de assumir o papel de interlocutor com os pluralistas e, no papel de futuro presidente, precisava preservar a autoridade da instituição sobre seus procedimentos internos. Rorty procurou implementar mudanças no Comitê de Programação, propondo que passasse a ser composto por representantes das diferentes abordagens e tradições da disciplina e que a associação emitisse uma nota reconhecendo o viés pró-analítico dos encontros nos últimos anos, declarando sua intenção de corrigi-lo e encorajando os não-analíticos a submeterem trabalhos para o encontro seguinte. Acima de tudo, no entanto, Rorty reconhecia que, de fato, a tensão entre analíticos e não-analíticos, se um tanto exagerada pelo ressentimento dos últimos, tenderia a se aprofundar no futuro, dada as diferentes ênfases de formação nos programas de pós-graduação do país: “Um tipo [de programa de pós-graduação] (exemplificado por Princeton e Harvard) treina pessoas para resolver problemas propostos pela literatura recente. O outro enfatiza a familiarização com textos históricos. Esses dois tipos de filósofos mal conseguem conversar entre si atualmente, e serão ainda menos capazes de conversar no futuro”¹³.

Poucas semanas antes do encontro anual de 1979, no entanto, Rorty escreveria decepcionado a Robert Sokolowski (da Universidade Católica da América, CUA). Ele havia tentado convencer os diretores da APA a respeito da “estreiteza do espectro de pontos de vista filosóficos” entre os comitês da associação, mas não encontrou entre eles “muita simpatia”. “De fato, [alguns membros da diretoria] ficaram enfurecidos com minha afirmação. Estou tristemente inclinado a pensar que a recusa do Establishment Analítico a fazer concessões não é apenas questão de descuido e

¹³ Rorty a Sosa, 9 de julho de 1979, citado em Gross 2008.

desatenção, mas de hostilidade ativa com os que se recusam a aceitar a hegemonia analítica”¹⁴.

No mesmo período, em antecipação à aguardada reunião da APA de 1979 em Nova York, rumores circularam a respeito das decisões do Comitê de Nomeação, aquele que, no encontro de 1978, havia sido invadido pelos integrantes do Comitê pelo Pluralismo e forçado a aceitar uma moção de transparência que o obrigava a tornar público, e levar em consideração, as preferências dos filiados para os cargos de direção da entidade. Aparentemente, a maioria das sugestões haviam sido deliberadamente ignoradas. Membros do Comitê convocaram um protesto, que lotou o salão principal do hotel onde se dava o encontro, para a véspera da reunião do Comitê de Nomeação no encontro de 1979 no hotel Sheraton em Nova York.

No dia seguinte, o Comitê de Nomeação anunciou o esperado: Adolf Grunbaum, de Pittsburgh, assumiria a vice-presidência da entidade, substituindo Rorty na presidência no ano seguinte. A leitura dos resultados da consulta aberta, no entanto, provocou os ânimos dos presentes: nenhum dos cinco primeiros colocados na consulta havia sido nomeado pelo comitê para seus respectivos cargos – o Comitê resolvera simplesmente ignorar a consulta, mantendo sua prática de escolher autocraticamente a diretoria, ainda que dessa vez obrigado a assumir publicamente que contrariava as preferências dos afiliados. A reação dos rebelados foi nomear os escolhidos na consulta pública como candidatos para seus respectivos cargos – entre eles John Smith, John Lachs (Vanderbilt), Quentin Lauer (Fordham) e John McDermott (Texas A. & M.)¹⁵, figuras centrais do Comitê para o Pluralismo – e exigir

¹⁴ 6 de novembro de 1979, *idem*.

¹⁵ Poucos anos depois, e não por acaso, McDermott organizaria um simpósio sobre a coletânea de artigos *Consequences of pragmatism* de Richard Rorty (Rorty 1982).

uma votação ali mesmo. Indicado para presidente, Smith venceu Grunbaum na eleição para presidência organizada *impromptu* por 198 votos a 165.

Conseguir maioria era relativamente fácil, uma vez que reuniões com a do Comitê de Nomeação eram tradicionalmente esvaziadas. Wilshire estima que, dos cerca de dois mil associados que compareciam ao encontro anual, apenas sessenta costumavam acompanhar reuniões burocráticas. “A apatia era compreensível”, comenta Wilshire, “pois raramente os assuntos mais relevantes eram discutidos e votados em plenário”. Apesar de dúvidas em relação à legitimidade de alguns dos votos (alguns dos presentes eram alunos de pós-graduação e não professores), Rorty, após suspender a reunião e adiar sua decisão para o dia seguinte, decidiu reconhecer a validade da eleição e declarou Smith vitorioso e presidente eleito da divisão oeste da Associação para o período de 1980-81¹⁶. A revolta pluralista, como o episódio ficou conhecido, havia vencido a batalha.

Entre os rebelados, as queixas convergiam: os filósofos analíticos queriam deslegitimar toda forma alternativa de fazer filosofia, e a APA havia se tornado instrumento de controle analítico da disciplina. “A análise americana”, disse a professora Evelyn Sherk, da Universidade Hofstra, ao repórter do *New York Times*, “se apresenta como a posição filosófica”. Para ela, direção da APA havia transformado a associação em uma organização monolítica dominada por interesses particulares. “O pluralismo institucional”, concluía, “é o remédio para o dogmatismo entranhado” na associação. Quentin Lauer, de Fordham, declarou ao repórter que “deve haver

¹⁶ Roderick Firth assumiria a presidência no ano seguinte. A APA define seus presidentes com dois mandatos de antecedência. Para uma lista completa de seus presidentes e discursos, cf. <http://www.apaonline.org/?page=presidents>

uma variedade e posições filosóficas (...). A verdade é vasta demais para que nos aproximemos apenas de uma de suas faces”. Disse ainda que “as ideias do passado não podiam ser ignoradas” e fez registrar seu desprezo por uma forma de fazer filosofia que, como no caso da filosofia analítica, só era capaz de se expressar em um “jargão compreensível apenas para um pequeno grupo”¹⁷.

No entanto, os participantes da revolta pluralista também faziam questão de deixar claro que as diferenças entre a posição “historicista, europeia, continental” e a posição “analítica anglo-saxônica” não eram meramente abstratas, mas diziam respeito a questões práticas como “bolsas, apoio do governo, financiamento, publicações e a indicação de alunos e amigos para posições no corpo docente das universidades”. Para Wilshire, citado também na reportagem e que havia liderado a reunião de 30 de dezembro de 1979, “os cursos de pós-graduação são excludentes e não pluralistas”. John Lachs acusou os analíticos de “intolerância” e afirmou que “a diretoria da associação queria mantê-la ‘pura para a análise’”. “Poder”, concluiu, “é uma questão importante e lucrativa”. Entre outras inúmeras acusações, pluralistas afirmaram ainda que os analíticos ensinam como se estivessem em um “presente sem história” e que “filósofos analíticos não davam ouvidos a ninguém que não compartilhasse de sua perspectiva porque não achavam que o que os outros fizessem fosse filosofia”.

A vitória foi importante mas parcial, e provisória. Alguns dos analíticos viram na história uma advertência a respeito de seu fechamento para o resto da comunidade filosófica. Outros, no entanto, ficaram furiosos com a mobilização pluralista. A possibilidade de levar a questão à justiça foi aventada, mas a estratégia de reação do

¹⁷ Lask 1979.

Comitê Executivo foi propor uma alteração na constituição da entidade que permitisse que as eleições passassem a ser realizadas por correio, e não presencialmente. A avaliação era de que dessa forma recuperariam o controle sobre o processo e esmagariam a rebelião daquele grupo ruidoso, mas relativamente pequeno, de *sans-culottes* acadêmicos, contando com o apoio da maioria silenciosa e presumivelmente mais moderada que normalmente sequer comparecia às reuniões anuais da entidade. A eleição de 1980 ainda se realizaria no plenário, uma vez que alteração no regimento não poderia ter vigência imediata, mas na eleição de 1981, que elegeria o presidente para o período de 1982-1983, Grunbaum derrotaria William Barrett (NYU), o candidato dos pluralistas.

“Vocês ficam com os encontros”, teria dito Ruth Charlotte Marcus (Yale), especialista em lógica e presidente da APA Oeste no período de 1975-76, após os pluralistas terem conseguido aprovar a moção de transparência em 1978 em Washington, “nós ficamos com os programas de pós-graduação” – ou, dito de forma mais clara e direta, com o controle dos meios de credenciamento acadêmico. O comentário algo sarcástico seria também premonitório. Pelos anos seguintes, assolada com o crescente desinteresse de estudantes e do público em geral, a filosofia profissional norte-americana continuaria a ser hermética e fechada em torno de um pequeno circuito – “um passatempo de mandarins” como observou Wilshire. Embora a revolta pluralista tenha colaborado para a maior abertura dos canais de comunicação e publicação acadêmica no meio, o controle analítico sobre os programas de pós-graduação e processos de recrutamento profissional persistiria.

Foi em meio a esse clima de profunda insatisfação com a disciplina e suas instituições e de polarização entre analíticos e pluralistas que Richard Rorty leu seu discurso presidencial, “Pragmatism, relativism and irrationalism” (Rorty 1980, republicado em Rorty 1982). Diante de uma plateia composta por membros do baixo clero insatisfeitos e mandarins contrariados, Rorty defendeu a reabilitação do espírito filosófico do pragmatismo americano clássico, tão pouco em voga nas últimas décadas, e bastante na contramão da concepção da natureza da tarefa intelectual da filosofia então dominante, em especial entre os analíticos. Acima de tudo, o discurso prendeu a atenção da plateia ao indicar a necessidade de mudanças significativas na forma – “cientificista”, para usar uma expressão de Rorty dirigida contra os analíticos, principalmente – como a filosofia era vista e praticada nos Estados Unidos¹⁸.

“Pragmatismo”, afirmou, “é uma palavra ambígua e abusada”. No entanto, “é o nome da principal glória da tradição intelectual de nosso país”. William James e John Dewey eram figuras centrais mas esquecidas da imaginação intelectual e política norte-americana, embora o discurso oficial pregasse que tudo de valor que os dois teriam a oferecer havia sido supostamente “preservado e adaptado” às necessidades da filosofia analítica – em especial, os reparos holísticos às inclinações excessivamente empiristas e atomistas de algumas variedades daquela; o resto, como curiosidade ou erro pseudofilosófico, havia sido devidamente condenado à lata de lixo da história intelectual. Mas o resto, para Rorty, era substancial demais – à época de James e Dewey, o empirismo lógico, ou um seu precursor, era não mais do

¹⁸ “O fato de que o presidente em exercício da APA”, comenta Neil Gross (2008: 226) sobre o episódio, “que havia se recusado a frear a maré montante de dissensão, parecia, com esse discurso, concordar publicamente com a alegação dos dissidentes de que havia algo de errado com a disciplina deve ter feito Rorty – apesar de suas reservas em relação à produção intelectual de alguns dos autodeclarados pluralistas – parecer um vira-casaca aos olhos dos outros analíticos”.

que uma linhagem de filosofia “padrão, acadêmica, neo-kantiana, centrada na epistemologia”. Os dois heróis do pragmatismo clássico, no entanto, com suas abordagens holísticas, queriam mais do que corrigir uma versão atomística do empirismo kantiano doméstico, mas “quebrar de vez por todas com a tradição epistemológica kantiana”. “Enquanto continuarmos a ver James e Dewey como proponentes de ‘teorias da verdade’ ou ‘teorias do conhecimento’, não vamos compreendê-los corretamente. Vamos ignorar suas críticas à pressuposição de que deve *haver* teorias sobre tais questões. Não seremos capazes de perceber o quão radical seu pensamento era – o quão profunda era sua crítica da tentativa, comum a Kant, Husserl, Russell e C. I. Lewis, de fazer da filosofia uma disciplina que oferece fundamentos”. Rorty evocava os fantasmas de James e Dewey para colocar em questão os rumos contemporâneos da filosofia profissional analítica “centrada na epistemologia”.

A ocasião não poderia ser mais oportuna, ou mais explosiva. Rorty dava forma intelectual à inquietação real, de cunho profissional e institucional, que se manifestara na revolta pluralista. Criticou a valorização seletiva da herança de Charles S. Peirce pelo *establishment* filosófico contemporâneo – sua “apoteose não merecida” se deveria à interpretação segundo a qual sua “teoria geral dos signos” parecer uma “descoberta precoce da importância da linguagem”, o que parecia jogar água no moinho do movimento analítico e sua preocupação com a linguagem, formal ou natural. No entanto, Peirce, para Rorty, parece não ter jamais elaborado satisfatoriamente um ponto crucial: qual seriam os usos e implicações gerais de uma tal teoria. No final das contas, a herança real de Peirce é menos um conjunto de problemas e métodos a serem desenvolvidos em direção a um tratamento adequado dos problemas filosóficos e mais uma concepção geral da filosofia – uma por assim

dizer “metafilosofia” – como um empreendimento “puro” e “ahistórico”: “Peirce sempre foi o mais kantiano dos pensadores – o mais convencido da ideia de que a filosofia nos fornece um amplo contexto ahistórico capaz de atribuir um lugar e posição a todas as demais formas de discurso”. James e Dewey, por sua vez, haviam, afirma Rorty, reagido contra esse mesmo “pressuposto kantiano” de que um tal contexto existisse e que “a epistemologia ou a semântica” seria capaz de descobri-lo. “Precisamos nos focar nessa reação”, vaticinava Rorty, “se quisermos resgatar o sentido correto da importância [da herança do pragmatismo de James e Dewey]”.

A referência à diferença dos projetos filosóficos de Peirce, por um lado, e James e Dewey, por outro, parece reencenar, por *proxy*, as tensões que se fizeram sentir em 1978 e 1979 nos encontros da APA. Rorty já havia elaborado esses argumentos em *Philosophy and the mirror of nature*, publicado naquele mesmo ano com imensa repercussão, onde também procurara alinhar filósofos “continentais”, como Heidegger, ao campo “anti-kantiano”. Mas, ao contrário destes, James e Dewey teriam a vantagem de não descartar o projeto Iluminista em sua crítica às pretensões fundacionistas de certa linhagem da filosofia moderna – os pragmatistas americanos, ao contrário dos anti-kantianos europeus, teriam preservado no centro de seus trabalhos uma noção de “esperança social”. No entanto, uma ênfase no lado reformista social de ambos poderia implicar a insinuação de que ambos eram, antes de filósofos profissionais com contribuições teóricas reais para a disciplina, antes “profetas” do que “pensadores”. É pela caracterização do projeto estritamente filosófico, teórico, de ambos, que Rorty entra nas disputas intelectuais do dia.

Para Rorty a lição de James e Dewey a ser resgatada inclui uma abordagem anti-essencialista de noções como “verdade”, “conhecimento”, “linguagem”, “moralidade” e demais “objetos filosóficos” – uma abordagem anti-essencialista, isto

é, da própria investigação filosófica. “Aqueles que querem que a verdade tenha uma essência querem que o conhecimento, ou a racionalidade, ou a investigação, ou a relação entre o pensamento e seu objeto, tenham uma essência. Além disso, querem ser capazes de usar o seu conhecimento dessas essências para criticar concepções que julgam falsas, e apontar a direção do progresso no sentido da descoberta de mais verdades. James crê que essas esperanças são vãs. Não há essências. Não há nenhuma forma epistemológica total de dirigir, ou criticar, ou avaliar, o percurso da investigação” (Rorty 1980: 162). Vocabulários e teorias valem na medida em que nos ajudam a atingir nossos objetivos científicos, pessoais, políticos, sociais, estéticos ou morais, e não pelo quanto “espelham” a essência da realidade. Não há critério a priori, “racional” em sentido ortodoxo, capaz de avaliar o valor de uma ideia ou de uma forma de ver esses conceitos; nenhuma análise racional, pura, de conceitos pode revelar o que são resultado de decisões complexas a respeito de nossos objetivos gerais como seres humanos e sociedade. Dotamos esses conceitos de sentido à medida em que perseguimos esses objetivos.

Toda investigação, por consequência, além de ter sua validade julgada a posteriori pelos seus resultados, é fundamentalmente deliberativa, “conversacional” para usar um termo caro a Rorty, e diz respeito menos à descoberta solipsista da verdade e mais sobre a avaliação intersubjetiva de vantagens relativas de diferentes alternativas concretas a respeito de como descrever o mundo ou como agir nele. Nessa abordagem, portanto, ser “racional” é menos seguir regras pré-definidas da investigação do que respeitar os princípios da deliberação com os pares de uma comunidade de investigação. “A grande falácia da tradição [platônica e kantiana], nos dizem os pragmatistas, é pensar que as metáforas de visão, correspondência,

mapeamento, retrato e representação que se aplicam a afirmações de pequena escala, rotineiras, se aplicariam a questões amplas e discutíveis”, afirma Rorty.

Esse erro básico pressupõe indevidamente a ideia de que onde não há objetos a corresponder não podemos ter esperança de haver racionalidade, mas apenas gosto, paixão e vontade. Quando o pragmatista ataca a noção de verdade como precisão de representações, ele ataca as distinções tradicionais entre razão e desejo, razão e apetite, razão e vontade. Pois nenhuma dessas distinções fazem sentido a não ser que pensemos na razão segundo o modelo da visão, a não ser que persistamos no que Dewey chamou de “a teoria do conhecimento do Espectador”.

A noção mais restrita, ortodoxa, de racionalidade, integral à teoria do conhecimento do Espectador – segundo a qual o conhecimento é questão de “registrar cálculos, argumentar por meio de sorites, mencionar apenas as propriedades observáveis das coisas, construir casos a partir de critérios não ambíguos” –, é, adequada a o que Kuhn chamou de “ciência normal”, às investigações que ocorrem sob a proteção conceitual e metodológica de um paradigma vigente. O problema é quando o platônico passa da constatação dessa versão possível mas restrita, contextual, da racionalidade para uma teoria que postula a razão como propriedade de um domínio ahistórico, transcendente, não-social e não-humano – uma estratégia típica de uma concepção da razão, e de toda investigação – e, claro, da filosofia – que é sintoma do “impulso comum de escapar do vocabulário e das práticas de nosso próprio tempo e encontrar algo ahistórico e necessário ao qual nos agarrarmos”, um impulso comum às mais diversas linhagens da filosofia contemporânea e fundador, por assim dizer, de toda filosofia moderna: “Esse impulso é comum aos idealistas do século XIX e aos defensores contemporâneos do realismo científico, de Russell e a Husserl; é definidor da tradição filosófica ocidental, e da

cultura da qual ela é porta-voz”. Contra essa linhagem dominante, e ao lado não só dos “esquecidos” James e Dewey como dos proscritos Nietzsche e Heidegger, Rorty insiste que “abandonemos aquela tradição, e aquela cultura”. Aceitar o caráter contingente da investigação e de tudo que a envolve – abandonar o “conforto metafísico” oferecido pela noção platônica, kantiana de racionalidade – implica que, no fim, importa menos estar certo – chegar à verdade pelos meios adequados – do que ser leal à nossa comunidade, sociedade, tradição política e herança intelectual e reconhecer e aceitar o fato de que “nossa descendência de, e nossa conversa com, nossos colegas humanos é a nossa única fonte de orientação”. “James”, lembra Rorty à plateia, “ao argumentar contra realistas e idealistas que ‘as pegadas da serpente humana estão por toda parte’, nos lembrava que a nossa glória está na nossa participação em projetos humanos falíveis e transitórios, e não na obediência a limites não-humanos permanentes”.

Mas propor uma guinada na noção tradicional, ortodoxa, de racionalidade – do constrangimento pelas regras formais e neutras da investigação (principalmente científica) à deliberação intersubjetiva interessada e falível – pode insinuar um flerte com nênese de toda comunidade intelectual que se considera estável e no caminho certo da verdade: “relativismo” e “irracionalismo”; deliberação e coerência podem parecer valor epistêmicos insuficientes se comparados com Representação e Correspondência com a Realidade. “Relativismo”, no entanto, sugere Rorty, é menos a posição segundo a qual “qualquer crença a respeito de determinado tópico é tão boa quanto qualquer outra”, e mais a ideia de que “as razões para escolher entre [diferentes] opiniões são menos algorítmicas do que se pensava”. “Familiaridade” com terminologias e “coerência” com práticas são critérios que passam ao largo da exigência “platônico-kantiana” de fundamentação filosófica e apontam para uma

forma conversacional de elaboração teórica: pressupõem a existência de interlocutores reais, integrantes de um “projeto comum”, e não “oponentes fictícios” de um jogo apenas filosófico.

Teorias filosóficas que supostamente fundamentam práticas cognitivas ou sociais são, portanto, “engrenagens que não desempenham nenhuma função no mecanismo” (uma metáfora emprestada de Wittgenstein): “O filósofo platônico ou kantiano apenas pega o produto acabado de primeiro nível, o eleva alguns níveis de abstração, inventa um vocabulário metafísico ou epistemológico ou semântico para o qual o traduz e anuncia que o *fundamentou*”. Pouco importa, afirma Rorty, se existem divergências insuperáveis, formulações incompatíveis naquele nível de abstração: ninguém, exceto o filósofo profissional, acha que os problemas reais, concretos e urgentes sejam afetados de alguma forma por contradições filosóficas, ou que sua solução pressuponha a superação de tais contradições: “Se alguém realmente acreditasse que a qualidade de uma teoria depende da qualidade de sua fundamentação filosófica, então de fato teriam dúvidas quanto a teorias físicas, ou quanto à democracia, até que o relativismo em relação a teorias filosóficas fosse superado. Felizmente, quase ninguém acredita em algo do tipo”. Rorty elevava à teoria, e anunciava oficialmente para seus colegas, um temor que parecia ser de todos: ninguém, a não ser a própria comunidade filosófica profissional, está prestando atenção a o que os filósofos dizem e, se prestassem, não faria muita diferença:

Desde os tempos de Kant, tem ficado cada vez mais claro para não-filósofos que um filósofo profissional de verdade pode elaborar fundamentações filosóficas para praticamente qualquer coisa. Essa é uma das razões pelas quais os filósofos, ao longo de nosso século, têm se isolado cada vez mais do resto da cultura. Nossas

propostas de garantir isso e esclarecer aquilo tem parecido aos nossos colegas intelectuais como meramente cômicas.

No entanto, a ideia de que a filosofia é fundamentação não seria ela própria a razão que justifica a existência de filósofos profissionais? Como justificar a existência da filosofia como disciplina, e como profissão, se ela passar a ser vista como uma atividade intelectual “livre” e “edificante” e não “argumentativa” e “profissional”? A questão é antiga e remete aos primeiros anos da própria APA – James (James 1903) já se preocupava com o impacto da profissionalização sobre o papel mais amplo, “edificante”, da disciplina no contexto geral do sistema de educação superior norte-americano em formação e, no outro lado do espectro, Arthur O. Lovejoy (Lovejoy 1917) clamava pela necessidade de transformar os encontros da APA em controvérsias bem estruturadas em torno de problemas bem definidos, de maneira que ao final de cada encontro fosse possível declarar vencedores: a opção seria entre “visão e edificação” e “verdades objetivas, verificáveis e claramente comunicáveis” – jamais ambas. Também para James, ambas as alternativas eram incompatíveis, mas a profissionalização era antes uma “fraqueza de caráter” do que o “triunfo da racionalidade”.

No entanto, na avaliação de Rorty, e considerando os rumos da APA e da filosofia profissional americana desde então, “Lovejoy, claro, venceu essa batalha”. A filosofia passou a ver-se a si mesma como uma ciência, e a lacuna entre filósofos e o resto da “alta cultura” como resultado não da artificialidade dos problemas discutidos pelos primeiros, mas do “desenvolvimento de formas técnicas e precisas de lidar com problemas verdadeiros”. Voltar ao anti-essencialismo de James, por outro lado, significaria passar a ver os problemas para os quais os “filósofos estão oferecendo soluções ‘objetivas, verificáveis, e claramente comunicáveis’ como relíquias

históricas, uma herança da busca mal direcionada do Esclarecimento pelas essências ocultas do conhecimento e da moralidade”. Seria essa a postura, insinua Rorty, “de muitos de nossos colegas intelectuais, que nos vê a nós filósofos presos em uma armadilha temporal, tentando reviver o Esclarecimento”.

Mas como preservar uma noção mínima de racionalidade após o abandono do papel fundamentador da filosofia? “Razão’, da forma como o termo é usado na tradição platônica e kantiana”, afirma Rorty, “está intimamente associada às noções de verdade como correspondência, do conhecimento como descoberta de essências, da moralidade como obediência a princípios”, noções que o “pragmatista quer desconstruir”. Para esse, as “virtudes socráticas” – a disposição para “falar e ouvir, para pesar as consequências de nossas ações sobre outras pessoas” – são apenas virtudes *morais*, e “não podem ser inculcadas ou fortalecidas pela investigação de essências”. O projeto intelectual, moral e social de uma comunidade não pode ser metafísico ou epistemologicamente fundamentado – sua continuidade, a persistência da “conversa” e deliberação que o sustenta é seu próprio fim – ao contrário do filósofo profissional platônico-kantiano, para quem “a possibilidade de *fundamentar* a forma europeia de vida – de mostrar que ela é mais do que europeia, mais do que um projeto humano contingente – parece ser a tarefa central da filosofia”. Ao fim, assim, o próprio vocabulário de fundamentação – e da verdade como correspondência, ou da filosofia como uma atividade quase científica – é *apenas* um dos elementos, mais prejudiciais do que benéficos, do vocabulário com o qual as sociedades modernas descrevem-se a si mesmas. Enquanto disciplina e atividade intelectual profissional, a filosofia pode dispensá-la sem correr risco de perder sua função cultural e seu lugar na universidade.

A história da revolta pluralista e o discurso presidencial de Rorty no encontro de 1979 da APA remetem a alguns pontos mais gerais a respeito de processos de mudança intelectual. A coincidência entre, por um lado, a tensão institucional que opôs analíticos ao “resto” – fruto ela própria, como veremos, da culminação do processo de expansão e diversificação do sistema de ensino superior norte-americano que modificou substancial e irreversivelmente suas dimensões e estrutura embora tenha deixado, até aquele momento, inalterada, desde pelo menos os anos 1930 (se não desde o final do século XIX), a estrutura de prestígio intelectual tradicional¹⁹ dos departamentos de filosofia – e as inovações intelectuais introduzidas por Richard Rorty no mesmo ano em *Philosophy and the mirror of nature* – a crítica sistemática aos supostos fundamentos da concepção “cientificista” da filosofia por meio de desconstrução interna e incorporação de um cânone estranho, até aquele momento, ao *mainstream* filosófico norte-americano – e resumidas em seu discurso presidencial, é mais do que casual. Mudanças intelectuais são fruto da combinação de alguns ingredientes: contexto institucional, criatividade via recombinação de capital intelectual e ação coletiva.

Momentos de crise das bases organizacionais do trabalho intelectual (Collins 1989 e 1998) – escolas, academias, universidades ou as associações profissionais modernas que oferecem as condições materiais para o desempenho da vida intelectual e estruturam o espaço em que se desenrola, segundo seus padrões próprios, essa vida – abrem oportunidades estruturais relacionadas à disputa pelo espaço de atenção intelectual. Para emprestar uma fórmula de Collins, a micro-ação

¹⁹ Esse é um padrão recorrente na história da filosofia, e, por extensão, da vida intelectual em geral. O crescimento quantitativo da “população” do mundo intelectual ou a expansão do número de intelectuais devidamente habilitados ou credenciados a fazer parte oficialmente da vida intelectual profissional não desbanca necessariamente “os grupos concentrados que dominam a atenção no núcleo inovador” da comunidade intelectual (Collins 1998: 5).

– a elaboração de argumentos filosóficos, a organização de grupos que solidarizam em torno de uma causa em contextos de micromobilização – é afetada pela macroestrutura, no caso as condições das bases organizacionais que dão forma e dinâmica às redes intelectuais e ao espaço de atenção intelectual.

Intelectuais se alimentam basicamente de atenção. As *ideias* são os objetos sagrados durkheimianos da comunidade intelectual, em torno das quais – de sua elaboração, sua defesa e crítica – se move essa comunidade (Collins 1989 e 1998). Introduzir uma ideia que ocupe lugar de destaque na comunidade – que seja objeto de sua atenção momentânea ou duradoura – é o objetivo da vida intelectual. Esse espaço, no entanto, é sempre limitado e está, portanto, sob constante disputa e, por consequência, sujeito à dinâmica de concentração (no sentido de haver uma desigualdade de acesso a esse espaço) e de estratificação: em todo momento podemos identificar um centro e uma periferia do mundo intelectual, com diversos níveis intermediários. “A estrutura do mundo intelectual”, escreve Collins, “permite que apenas um número limitado de posições receba atenção num dado momento. Existem poucas vagas a serem preenchidas, e uma vez preenchidas, existem pressões insuportáveis contra qualquer um que queira subir aos escalões superiores” (Collins 1998: 75). A atenção é desigualmente distribuída na vida intelectual, com três resultados possíveis: equilíbrio, concentração e fragmentação. A disputa na APA é indício do que poderíamos chamar de estreitamento estrutural: a concentração de visibilidade, prestígio e espaço entra em descompasso com o aumento e diversificação da população que compõe a comunidade filosófica profissional. Esmiuçaremos essas transformações no próximo capítulo, em que trataremos do processo de centralização da comunidade filosófica em torno da rede que tem seu centro no departamento de filosofia de Harvard, pioneiro no processo de

profissionalização e modelo para os demais departamentos consolidados até o final dos anos 1940. As transformações da política federal norte-americana para o ensino superior no pós-guerra induzirão a expansão e diversificação desse sistema (Jenks 1968; Graham e Diamond 1997) – expansão e diversificação que estão na raiz das tensões que culminam na revolta pluralista de 1979. A oposição entre analíticos e não-analíticos reflete aquela entre a velha guarda intelectual herdeira do centralizado e elitista “modelo Harvard” – uma longa cadeia intergeracional que vai de Pierce e William James a W. v. O. Quine, passando por Santayana, Lewis e Whitehead – e uma nova geração de oficiais de baixa patente gerada no bojo do “novo” sistema de ensino superior norte-americano.

O caráter limitado do espaço de atenção intelectual resulta em uma dinâmica de rivalidade que é integral à vida intelectual. A história intelectual, e a da filosofia, portanto, é um processo de conflito (Collins 1974) entre linhagens que coexistem em um determinado momento, e em torno de determinada organização da vida intelectual (Collins 1998 e 2002; Abbott 2001). As armas empregadas nesse conflito são o capital intelectual herdado, sobre o qual novas posições são elaboradas – tanto mais eficientes se elaboradas em *oposição* às ideias hegemônicas do dia; o centro da ação intelectual é o butim, um lugar de honra no espaço de atenção sempre escasso e concentrado. A criatividade intelectual procede, portanto, por meio da criação por recombinação a partir do estoque de capital cultural herdado via *oposição*.

O desgaste do controle analítico da APA e seus braços (diretorias, encontros, publicações), dos programas de pós-graduação e das formas de atribuição de prestígio aos departamentos de filosofia sinaliza a oportunidade de uma investida contra seus bastiões; Rorty – bem posicionado para conduzir essa investida por ocupar justamente um lugar de confluência das duas grandes linhagens da filosofia

americana no século XX (provisoriamente, chamemos de oposição entre Chicago e Harvard, entre as facções, por assim dizer, Whitehead-Weiss e Lewis-Quine) – é o *portador* da inovação ou da recombinação intelectual ideal, conciliadora e ao mesmo tempo reformista, ajustada ao período de crise e transição. Afinal, alguns indivíduos têm mais acesso do que outros ao capital cultural cuja recombinação resulta em inovação ou mudança intelectual: “o capital cultural é distribuído em torno do espaço de atenção; o capital cultural mais valioso é aquele que pode ser usado de forma mais bem-sucedida na próxima rodada de competição por atenção” (Collins 1998: 38).

Mas se a história da filosofia é uma história do conflito intelectual, não é do conflito entre indivíduos, mas entre facções, grupos, linhagens ou escolas, formados por contemporâneos ou que atravessam gerações em cadeias de mestre e pupilo (Collins 1998). O conflito pelo espaço de atenção é um conflito coletivo, e momentos de mudança intelectual são introduzidos pela ação de movimentos intelectuais que assumem características de movimentos sociais – são, para usar a formulação de Fricke e Gross (2005), “esforços coletivos [conscientes] para encampar programas de pesquisa ou projetos intelectuais em face da resistência de outros da comunidade científica ou intelectual”. Movimentos intelectuais se caracterizam por defenderem uma agenda explícita de mudança intelectual, ou serem portadores de um programa de mudança; por se orientarem e se organizarem coletivamente de forma consciente e concreta em torno dessa agenda; são contenciosos (Tilly 1978) e desafiam também explicitamente as formas dominantes de realizar o trabalho intelectual no interior de uma comunidade ou disciplina; são inerentemente políticos, no sentido de que dirigem sua ação não apenas a mudanças intelectuais como também à implementação de transformações na distribuição do poder institucional e recursos materiais da vida intelectual como empregos em departamentos de prestígio, cargos em associações e

espaço em publicações de alta visibilidade; são episódicos e tendem a se institucionalizar pela criação de novas disciplinas ou especialidades (Ben-David e Collins 1966; Clark 1973; Kusch 1995) ou a se desmobilizar em caso de fracasso (McLaughlin 1998). O “Grupo de Sábado” que resulta no movimento que dispara a revolta pluralista nos fornece um exemplo de um movimento intelectual que agrega essas características.

Rorty, por sua vez, desempenha – ainda que de forma indireta, por não se associar aos Pluralistas, e apesar de a liderança do movimento estar a cargo de outras figuras como Smith e Wilshire – o papel de formulador ou de *framer* intelectual do movimento. Movimentos intelectuais tendem a ser bem-sucedidos quando atores de alto status e visibilidade “abrigam reclamações contra o que para eles são as tendências intelectuais do momento” (Frickel e Gross 2005), dando forma intelectual a uma insatisfação disciplinar (Hargens e Kelly-Wilson 1994) e apontando na direção de um distanciamento e diferenciação em relação às práticas intelectuais dominantes. Nas palavras de Frickel e Gross,

Embora queixas intelectuais sejam comuns, é quando pensadores e pesquisadores de alto status se mostram insatisfeitos com as abordagens dominantes de seu campo que movimentos intelectuais ou científicos tendem a surgir. Intelectuais em posições de status inferior desempenham, sim, papéis importantes nesses movimentos. No entanto, os movimentos dependem da contribuição de suas lideranças intelectuais, que articulam seu programa e realizam o trabalho intelectual ou científico que é visto como a marca do movimento (Frickel e Gross 2002: 212).

Afinal, movimentos sociais em geral se aglutinam não apenas em torno de causas mas também de ideias, ou de formulações específicas da natureza e solução

para suas insatisfações e demandas, assim como de seus valores e suas propostas de transformação. Movimentos sociais, portanto, são também sustentados por ideias (Laraña, Johnston e Gusfield 1994); tanto mais cruciais são essas ideias quanto mais especificamente intelectuais são esses movimentos, e seu sucesso ou fracasso dependerá em boa medida da capacidade de elaborar “retoricamente a identidade coletiva do movimento, suas origens [e missão] históricas e sua relação com movimentos rivais” (Frickel e Gross 2005).

Processos de mudança intelectual estão associados a tensões na estrutura do espaço de atenção intelectual. Uma oportunidade estrutural se abre para que alguém desempenhasse o papel de líder intelectual de um movimento reformador, e foi esse o papel que Rorty desempenhou. Excluídos do centro da atenção intelectual por décadas, os não-analíticos eram numerosos, mas sem prestígio intelectual suficiente para que de dentro de suas hostes saísse uma liderança reformadora reconhecida pelos dois lados; acudados, os analíticos foram forçados a assumir postura defensiva. A posição de Rorty na confluência de ambas as linhagens e redes intelectuais – e sua trajetória institucional mista – o colocou, por assim dizer, no lugar certo, na hora certa. Num processo de transformação que é estrutural, como veremos, é natural que os atores centralmente envolvidos e com papel de destaque sejam recrutados entre aqueles que estão também estruturalmente em posição privilegiada. Idade, esfera de atuação e conexões múltiplas com os lados da contenda pesarão a favor de Rorty. Rorty estava habilitado, assim, desempenhar o papel de conciliador, pacificador, entre as facções ideologicamente polarizadas; e, naturalmente, um conciliador, como nos ensina a história política e militar, precisa ter as conexões corretas que lhe confirmam legitimidade e confiabilidade de ambas as partes, e também

saber manter a distância que impeça que seja cooptado ou deslegitimado por uma delas.

A crítica de Rorty ao “fundacionismo” dos filósofos “platônicos e kantianos” é uma reflexão introspectiva (no sentido mais literal do termo) sobre a própria natureza do trabalho intelectual da disciplina. Na formulação de Collins, “a disputa pelo foco de atenção entre filósofos é realizada com recursos especificamente intelectuais, que são os recursos sociais específicos às redes intelectuais” (Collins 1998: 15). O esgarçamento do espaço de atenção intelectual, a perda paulatina de legitimidade de um “centro” implica uma reformulação da concepção do que deve ser esse trabalho. A ideia de que existem problemas e métodos de solução claros e compartilhados pelos praticantes de uma disciplina é um tipo de ideologia profissional que não é exclusivo dessa tradição intelectual particular conhecida como “filosofia analítica”; antes, é a forma de auto-compreensão, “positivista”, de organizações em geral altamente centralizadas, com práticas rotinizadas, grande dependência mútua entre os praticantes e alta certeza de tarefa (Fuchs 1993). A própria concepção “ortodoxa” da racionalidade como “seguir regras” só é possível em áreas em que o trabalho intelectual seja ele próprio rotineiro e previsível.

Por outro lado, organizações – e, portanto, disciplinas acadêmicas incrustadas em estruturas organizacionais burocráticas de pesquisa chamadas “universidades” (Ben-David 1984; Whitley 2000) – descentralizadas, ou mesmo fragmentadas, tendem a desenvolver uma auto-imagem “hermenêutica”: caracterizadas pela coexistência de diversas linhagens ou escolas autônomas, cada uma dotada de uma “perspectiva” que se pretende legítima, tendem a ver o trabalho intelectual mais como uma questão de “interpretação” e “conversação” do que de descoberta e prova.

Nesse sentido, “positivismo” e “hermenêutica” são epistemologias específicas próprias a diferentes formas de organização do trabalho intelectual. Mais do que um ataque direto às teses analíticas, a crítica de Rorty ao “positivismo” dessa tradição e sua defesa de uma filosofia “conversacional”, “hermenêutica” ou “edificante” (trataremos disso adiante) é uma reflexão de segunda ordem sobre a própria disciplina – uma discussão metateórica, impulsionada por transformações no espaço de atenção intelectual que, de altamente centralizado em torno dos analíticos – ou, como veremos nos capítulos seguintes, em torno do “modelo Harvard” – passa a altamente descentralizado, uma das consequências mais significativas das mudanças profundas na política para o ensino superior no pós-guerra e a consequente expansão e diversificação do meio filosófico profissional norte-americano.

2. O que foi a filosofia analítica? Cambridge e Oxford, 1900-1950

Perguntar pelas origens de uma tradição intelectual envolve tanto a identificação das ideias que a caracterizam quanto das redes de intelectuais dentro das quais são gestadas e que a sustentam. Por sua vez, essas redes são mais do que a coleção aleatória de autores com inclinações intelectuais semelhantes; conformam verdadeiras genealogias determinadas por relações intergeracionais de mestre e discípulo, por um lado, e de rivalidade contemporâneas, por outro. A historiografia mais recente sobre as origens da filosofia analítica (Dummett 1993; Hacker 1998; Stroll 2000; Soames 2003) concorda em identificar, não necessariamente pelas mesmas razões, G. Frege, B. Russell e G. E. Moore como seus pais fundadores, no final do século XIX, sucedidos nas primeiras décadas do século XX por L. Wittgenstein, pelos integrantes do Círculo de Viena como M. Schlick e R. Carnap, pela “filosofia da linguagem ordinária” de Oxford (J. L. Austin e A. J. Ayer e, algo paralelamente, Gilbert Ryle) e seus primos intelectuais americanos como C. I. Lewis e, na segunda metade do século XX, seu discípulo W. v. O. Quine. A coleção parece algo errática se não aleatória e disparatada; a impressão, como veremos, não é completamente injustificada. No entanto, o que nos interessará aqui é que o que se convencionou chamar de filosofia analítica, no que pese a pluralidade de autores e doutrinas, sua natural diferenciação em subespecialidades e desenvolvimentos em múltiplas direções nem sempre compatíveis, é que ela se originou nas redes sobrepostas de matemáticos e filósofos ingleses e germânicos (alemães e austríacos) de finais do século XIX e, no caso específico inglês, está ligada à conclusão do processo (tardio, se comparado com o caso alemão) de secularização da universidade – intelectuais assumindo o controle das bases de produção do trabalho

intelectual, encerrando o controle religioso – no mesmo período. A geração da filosofia analítica na Inglaterra leva a cabo o processo de autonomização e profissionalização iniciado pelo idealismo de Bradley, Green e McTaggart – um padrão que curiosamente, mas não por acaso, repete o da Alemanha na passagem do século XVIII ao XIX e se repetirá nos EUA na passagem do XIX ao XX: o Idealismo como ideologia de autonomia da filosofia na transição da universidade religiosa para a universidade de pesquisa moderna (Kuklick 1979, Collins 1989). O que se convencionou chamar de “filosofia analítica”, *pace* Dummett, como veremos, surgiu do desenvolvimento e expansão de duas linhagens intelectuais gestadas nas décadas após a reforma do sistema universitário inglês: o logicismo de Russell em Cambridge na virada do século XX e a filosofia da linguagem ordinária de Ryle e Austin em Oxford na segunda metade do século XX.

O caso de Russell e sua posição central na vida intelectual inglesa, em especial nos círculos matemáticos e filosóficos, serve como evidência para a afirmação de que na raiz da filosofia analítica estão uma configuração peculiar do espaço intelectual filosófico e um processo, em vias de conclusão, de transformação das bases materiais da vida intelectual, retrospectivamente chamada de “revolução universitária”. O logicismo de Russell é uma derivação de suas preocupações anteriores com os fundamentos da matemática e um instrumento de ataque contra o idealismo da geração precedente.

Até meados do século XIX, o sistema universitário inglês administrava uma decadência que se arrastava desde o final da Idade Média, com a perda de função de suas escolas principais, Direito e Medicina, para outras instituições (os Inns of Court e os hospitais-escola, respectivamente, responsáveis pela formação de juristas e médicos) e o quase desaparecimento de seu corpo docente, mal remunerado e

pouco demandado (Collins 1998: 663-671). Os padrões acadêmicos eram baixos, inclusive na última das remanescentes das grandes escolas, de Teologia, reservada exclusivamente para membros da igreja Anglicana. Desde alguns séculos a ação intelectual e científica relevante se desenrolava nas Academias e em circuitos privados, no mercado editorial e no jornalismo, e boa parte da criatividade intelectual filosófica das universidades, até a emergência nos anos 1870 do idealismo inglês, era devida aos embates internos entre as facções anglicanas em torno da superioridade intelectual – e de seus direitos exclusivos sobre a universidade – do anglicanismo. Resistentes às pressões por reforma da universidade – um dos elementos em uma disputa mais ampla em torno dos privilégios da aristocracia e da igreja – souberam responder, no entanto, de forma conservadora, mas intelectualmente sofisticada, às demandas por secularização. Suas tensões internas garantiam energia e material para um mínimo de criatividade intelectual.

As reformas de 1854-1856 aboliram exames religiosos de admissão para estudantes e docentes, minando uma das principais formas de controle religioso da universidade. Outras transformações introduziram inovações institucionais que iam na direção do modelo alemão de universidade de pesquisa: a construção de bibliotecas e laboratórios, estabilidade profissional para professores, que desempenhariam também a função de pesquisadores, e incentivos para a competição entre as universidades do sistema, expandido com a integração de instituições novas ou relativamente recentes (University College, King's College, Universidade de Londres, entre outras) ao eixo "Oxbridge". Os efeitos dessas mudanças, em termos de criatividade e produtividade, em especial nas áreas nas quais as universidades tinham preservado alguma tradição, ainda que intelectualmente estagnada, nos últimos séculos – filosofia, história, clássicos – se fizeram sentir quase imediatamente.

Em particular, a Universidade de Londres se tornou um posto avançado do utilitarismo inglês, com sua ênfase no papel prático das universidades, sua militância reformista e admiração pelo modelo de universidade alemã secular (embora sua base principal tivesse permanecido, até os anos 1860, no mercado editorial e, mais especificamente, no meio jornalístico) (Green 1969).

No entanto, o Idealismo dominaria a paisagem filosófica da universitária nesse período transicional de reforma institucional, ainda que esta tenha sido levada a cabo em nome de ideais utilitaristas e científicos (Collins 1998: 666). O epicentro do movimento idealista inglês seria o Balliol College, onde T. H. Green (aluno do classicista Jowett, tradutor de Platão e ferrenho defensor da reforma universitária, e social em geral, e da liberalização da teologia) e seus discípulos e aliados (entre os quais vale destacar Wallace, tradutor de Hegel, e Bradley, associado ao Merton College, futuro alvo dos ataques de Russell) passariam a promover, a partir de 1870, uma versão local do idealismo alemão.

A versão de idealismo promovida por essa geração de filósofos ingleses fazia convergir reforma educacional, anti-clericalismo e a filosofia como substituto não-radical para a religião (Collins 1998: 666). Os idealistas defenderiam a autonomia da filosofia em relação à religião e à política e, simultaneamente, demandariam para ela o prestígio moral e intelectual antes reservado à teologia²⁰. Acima de tudo, o idealismo exerceu, na Inglaterra como antes na Alemanha, a função de ideologia transicional de secularização da universidade, com conexões intelectuais, ainda que em chave de conflito, tanto para o lado reformista (utilitarista, científico) quanto conservador (religioso): “tirando proveito da situação intelectual depois das reformas universitárias,

²⁰ Em 1820 Hegel teria afirmado que “a religião, daqui para a frente, só seria capaz de sobreviver entre os extremos do secularismo e do dogmatismo se procurasse refúgio na filosofia” (Dickey 1993).

[os idealistas] produziram não uma anti-religião à maneira dos utilitaristas, mas uma versão semi-secularizada da religião” (Collins 1998: 667).

Os utilitaristas haviam ocupado o centro da atenção intelectual no contexto das reformas liberais, com sua base principalmente no circuito extra-acadêmico do mercado editorial e do jornalismo; do interior da universidade reformada, os idealistas dirigiram contra eles seus ataques. Green daria a Hume seu reconhecimento póstumo ao invoca-lo em suas formulações anti-materialistas dirigidas contra os utilitaristas, defendendo a precedência da consciência em relação aos dados sensíveis. Bradley também miraria os utilitaristas, defendendo a superioridade de ideais e deveres em relação ao cálculo de vantagens e desvantagens para a consciência moral, e em sua *Lógica*, de 1883, criticaria o indutivismo de John Stuart Mill com base em uma teoria dos universais, que precederiam as sensações: o objeto de toda lógica é, afirmaria, a realidade como um todo – ou Realidade, também referida, à maneira idealista, como Absoluto –, compreendida na forma de uma abstração sempre incompleta, e não proposições isoladas. Uma geração adiante, Russell – cuja família mantinha laços estreitos com Mill – atacaria o holismo de Bradley em nome de seu atomismo, como veremos adiante, em uma recapitulação de uma disputa intergeracional, agora transferida para o interior da universidade. O que Mill fora para os idealistas da geração de meados do século XIX que carregaram a bandeira da academicização da filosofia na Inglaterra, Bradley seria para os logicistas do final do século capitaneados por Russell na rodada seguinte de disputa intelectual: o alvo estratégico, o general de um exército encastelado que deve ser atacado para que se abra espaço no território intelectual para acomodar uma nova geração. O novo logicismo e o idealismo inglês conviveriam ainda na geração de Russell-McTaggart (colegas no círculo intelectual, e sociedade secreta, dos

“Apóstolos de Cambridge” ou a “Cambridge Conversazione Society” no Trinity College) – as críticas dos primeiros serviriam como um último impulso de criatividade para os idealistas. Mas o espaço de atenção intelectual criado pelos idealistas definharia com a passagem da geração que assumira a universidade após o fim do controle religioso. As condições institucionais que dão sustentação a uma posição intelectual, tanto ou mais do que a elaboração de argumentos favoráveis ou contrários a ela, são o elemento crucial que determinam sua persistência ou desaparecimento.

Mas mais do que uma recapitulação de um conflito antigo entre empiristas e idealistas, a geração de Russell criará uma espécie de meta-território intelectual na convergência dos debates em torno dos fundamentos lógicos da matemática que sobreporão questões filosóficas a questões matemáticas. O movimento não é apenas intelectual; Russell será o ponto privilegiado no qual cruzarão as três principais redes intelectuais da universidade inglesa pós-reforma, os matemáticos-lógicos, os utilitaristas e os idealistas (Collins 1998, em especial fig. 13.2, p. 710-11; Monk 1996a, 1996b e 1999). Russell foi aluno dos idealistas Ward e Stout e, nos seus primeiros anos de desenvolvimento intelectual, próximo de McTaggart e Moore, enquanto ao mesmo tempo mantinha relações com os utilitaristas (Collins 1998: 709) – Stuart Mill era seu padrinho – e se embrenhou nas redes internacionais contemporâneas de matemáticos, mantendo contato intenso com as redes de Cantor e Hilbert. Russell estaria também no centro de debates e de um circuito de comunicação científica que disparou a segunda rodada da “crise dos fundamentos da matemática” na virada do século XX e que envolveu figuras como Hilbert, Brouwer e Poincaré (Coffa 1991). Sua elaboração do paradoxo da teoria dos conjuntos de Frege também lhe daria proeminência no debate (Monk 1999) e um trunfo contra seu principal rival, que lentamente desapareceria da cena intelectual até sua reabilitação póstuma (Dummett

1993). Estava, portanto, no centro de uma geração que realizaria diversas transformações intelectuais simultâneas: o anti-idealismo informado pelo logicismo de inspiração matemática, mais especificamente pelos problemas relacionados aos fundamentos (lógicos) da matemática, uma das importantes questões que agitavam o meio; e a filosofia da linguagem ordinária, lapidada em atrito com teses utilitaristas, com epicentro em Oxford. As duas novas correntes convergiram para formar o que se convencionou chamar, de maneira generalizante, de “filosofia analítica”.

Em 1903 Russell publicou seu *Principles of mathematics*, no qual levava adiante o projeto de Whitehead e seu discípulo Cayley de aplicar o instrumental algebraico desenvolvido pelos matemáticos ingleses à lógica, segundo o programa de reconstruir os fundamentos da matemática em termos de conceitos lógicos (Collins 1998: 709; Monk 1999) conhecido como “axiomatização”. “Russell importava um movimento matemático alemão para a Inglaterra” – de unificação da geometria e de axiomatização da matemática – afirma Collins, e não é mera coincidência que tenha chegado simultaneamente a Frege a uma lógica baseada em teoria dos conjuntos: ambos estavam alistados nas hostes de Cantor, e perseguiam os mesmos problemas com os mesmos instrumentos, em uma curiosa recapitulação das disputas político-intelectuais anglo-germânicas entre Newton e Leibniz dois séculos antes (Hall 2002). No entanto, o debate sobre os fundamentos da matemática teria uma sobrevida maior na Inglaterra – considere-se o destino de progressiva marginalização em vida de figuras como Frege, ou Peirce no circuito norte-americano – com sua transposição para a filosofia, fazendo da lógica instrumento e programa de investigação centrais nesta disciplina. Com *Principia mathematica* (1910) Russell, em colaboração com seu ex-professor Whitehead, Russell transportaria definitivamente o problema dos fundamentos da matemática para a lógica: o projeto consistia em “reconstruir a

matemática do ponto de partida mais simples possível, reduzindo seus pressupostos às premissas mais simples e indevassáveis” (Collins 1998: 713). Os *Principia* dariam à nova especialidade da lógica filosófica o seu texto fundador.

Um dos braços da filosofia analítica, assim, é a transposição, ou, para usar um termo da sociologia econômica da inovação tecnológica, um *spill-over* de discussões e técnicas avançadas da matemática para a filosofia (Bell 1999). Russell opera como uma ponte entre ambas as redes, conforme vimos. “Embora tenha nascido das disputas em torno das técnicas de construção e prova matemáticas”, afirma Collins, “os programas axiomáticos se tornaram desnecessários para o trabalho rotineiro de descobrir e provar algoritmos; se tornou um deslocamento de objetivos do tipo familiar à sociologia das organizações, um fim em si mesmo perseguido por sua própria comunidade especializada” (Collins 1998: 712). As discussões “meta-matemáticas” convergem para as discussões abstratas da filosofia a respeito dos fundamentos do conhecimento; afinal, a filosofia é “exatamente o espaço de atenção dos assuntos mais gerais”; além disso, esse *spill-over* intelectual, com suas características de intensificação de abstração e reflexividade – um debate que se descola do trabalho intelectual rotineiro e dá origem a um espaço de atenção novo e próprio – parecem repetir o padrão ancestral de desenvolvimento de novos territórios filosóficos a partir de debates específicos em áreas especializadas – religião, ciência, direito, etc.

Curiosamente, o transplante do debate a respeito dos fundamentos da matemática para território filosófico na forma de uma investigação mais geral (e não-, ou anti-, psicológica) dos fundamentos do conhecimento resultará, no caso de Russell, em uma concepção inicial da própria história da filosofia como uma história de equívocos conceituais (uma posição que se repete na obra do “primeiro” Wittgenstein). O instrumental forjado na investigação dos fundamentos da matemática e pela nova

lógica seriam as ferramentas com as quais as confusões dos velhos sistemas de metafísica seriam expostas e dissolvidas. A militância “anti-filosófica” de Russell teria dupla origem em suas batalhas na matemática em torno da teoria dos conjuntos e na filosofia contra o Idealismo. Embora formado pela geração idealista e ele próprio simpático à posição até a última década do século XIX (Hylton 1990; Griffin 1991), Russell se debateria com os Idealistas de sua geração que também haviam encarado a tarefa de construção de sistemas lógicos.

O neo-hegelianismo de Bradley e McTaggart era o alvo principal. Bradley já havia definido sua posição usando o indutivismo de Stuart Mill como *sparring*, afirmando que *relações* são abstrações de um Absoluto que é sempre pura síntese. Contra essa posição, Russell adotaria uma perspectiva analítica inspirada no seu projeto de redução da matemática a elementos lógicos simples; da mesma maneira, a realidade pode ser reconduzida pela análise a seus elementos fundamentais com os quais temos relações diretas (Monk 1999) e suas respectivas classes. A conversão de Russell da síntese de inspiração neo-hegeliana à análise emprestada da matemática de Cantor e Dedekind (Monk 1999) pode ser lida como um recurso de distinção e abertura de um novo espaço de atenção intelectual para uma abordagem filosófica construída em oposição à linhagem hegemônica dos pioneiros da profissionalização da filosofia na universidade inglesa reformada. A complexidade monstruosa dos *Principia* (1910), em contraste com a simplicidade e clareza da teoria dos conjuntos que seria supostamente a essência da matemática dos *Principles* (1903), são prova da dificuldade de Russell em levar adiante seu projeto de fundamentação com o grau de consistência por ele próprio exigido para toda filosofia; no entanto, seu projeto lógico-atomista se refletiria nas gerações posteriores do que se convencionou chamar de tradição analítica, a começar pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de um

de seus discípulos diletos em Cambridge, o austríaco Ludwig Wittgenstein, e na militância anti-metafísica de Rudolf Carnap, que a usaria como arma contra seu co-discípulo (ambos foram alunos de Rickert) Martin Heidegger nas disputas político-intelectuais no mundo alemão convulsionado pela passagem da geração dos neokantianos e pela ascensão do nazismo (Bourdieu 1977; Kohnke 1991; Friedman 2000).

Uma primeira resposta à pergunta que dá título a este capítulo, portanto, é: a “filosofia analítica” foi o programa de pesquisa e estilo filosófico da segunda geração de filósofos após a reforma universitária inglesa no final do século XIX e início do século XX, que se caracterizou, por um lado, pelo transplante de questões e métodos da matemática forjados no período de “crise” de seus fundamentos para o debate a respeito dos fundamentos do conhecimento em geral e, por outro, pela posição anti-metafísica derivada das disputas contra o Idealismo da geração anterior, dominante no território intelectual da filosofia. (“A origem dessa filosofia”, escreveu Russell, “está nas conquistas de matemáticos que se dispuseram a purificar sua disciplina de falácias e raciocínios desleixados”). No centro desse processo de inovação por transplante e oposição estava Bertrand Russell, figura central no meio intelectual inglês do período e ponto de convergência entre as redes de matemáticos e de filósofos ingleses, com amplas conexões em outros pontos intelectualmente estratégicos da Europa continental.

O ANTI-IDEALISMO DA GERAÇÃO HERDEIRA DOS ESFORÇOS DE REFORMA E SECULARIZAÇÃO da universidade inglesa se desdobraria também em outra frente, impulsionada tanto pelo conflito intelectual no contexto da sucessão geracional quanto pelas disputas

contemporâneas no interior do espaço filosófico acadêmico então em processo de realinhamento. O Idealismo ainda preservaria seu prestígio intelectual até pelo menos o final dos anos 1920: os idealistas, em especial Bradley e McTaggart, seguiriam em vida como os principais filósofos ingleses, enquanto o logicismo de Russell precisaria de algumas décadas para sair de uma relativa periferia onde se desenvolvia como especialidade técnica para o centro do espaço de atenção. Mas a tendência geral era de redefinição das fronteiras intelectuais.

Em Cambridge, onde se concentrava a rede intelectual do período, G. E. Moore desempenharia papel importante nesse processo (Stroll 2000) desde a publicação de *Principia Ethica* em 1903, dirigindo um ataque simultâneo contra a filosofia moral de utilitaristas e evolucionistas (Mill, Spencer, Bentham) e idealistas (Bradley) com o argumento da “falácia naturalista” (Moore 1922) ou a identificação do “ser” com o “dever”. Moore pega a deixa atomista de Russell e trata o “bem” como noção primitiva, absolutamente simples e não identificável nem com o útil (ou o prazeroso) nem com o imperativo moral. Seu argumento recusava, assim, a identificação do bem com um conjunto de objetos ou com um conjunto de valores morais. Embora simples, o movimento argumentativo de Moore seria crucial para o realinhamento de posições: sua abordagem deflacionária de conceitos filosóficos – o Bem, por ser conceito primitivo, não pode ser definido – o conduziria a uma defesa do senso comum de inspiração utilitarista (fora discípulo de Sidgwick) mas sem a ênfase no cálculo de consequências como guia para a ação e complementada por uma ética pessoal com ênfase na “amizade e contemplação da beleza”. Ainda, Moore introduziria, contra os sistemas especulativos dos idealistas e o a construção de uma linguagem logicamente perfeita dos logicistas, o recurso da “análise” da linguagem comum como

ferramenta que conduz à percepção da natureza irreduzível dos conceitos filosóficos centrais, como Bem, Beleza e Justiça (Stroll 2000: 108).

Essa seria a contribuição principal de Moore, que abriria um novo espaço de desenvolvimento técnico na filosofia para uma geração posterior centrada no outro polo tradicional do sistema universitário, em Oxford. Ali seria gestado o segundo tronco que comporia a tradição da filosofia analítica, a chamada “filosofia da linguagem ordinária”. Como seus contemporâneos e rivais formalistas sediados em Cambridge, seriam um grupo coeso com território e quartel-general bem estabelecidos e que exerceria influência direta ao enviar emissários e abrir sucursais por boa parte do mundo universitário de língua inglesa no começo da segunda metade do século XX (Forguson 2001).

A SEGUNDA GUERRA SUSPENDEU EM GRANDE MEDIDA A ATIVIDADE E DESARTICULOU AS REDES INTELECTUAIS por toda a Europa, com um amplo fluxo migratório no caso de intelectuais que antes da guerra haviam se identificado com posições políticas socialistas (como boa parte do círculo de Viena, Stadler 2001) e de origem judaica. O começo dos anos 1950 trariam o declínio do círculo de Cambridge – Russell, Moore e Wittgenstein (apesar de falecido em 1951, suas *Investigações filosóficas* seriam publicadas postumamente, que exerceria ainda influência) – e o surgimento de um novo circuito em Oxford em torno de Gilbert Ryle e J. L. Austin. Ao final dos anos 1950, o movimento se espalharia para o mundo filosófico de língua inglesa – Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia, Canadá e outros – e seu estilo de pensamento e escrita, temas e autores teriam aí lugar central até os anos 1970. A história de desenvolvimento, ascensão e queda da filosofia da linguagem ordinária é relevante

para entendermos as origens da filosofia analítica, dos “anos de ouro” em Oxford ao declínio global do movimento nos anos 1960 e 1970.

Ryle descreve o ambiente intelectual em Oxford durante seus anos de formação (1919-1924) como “morno” (Ryle 1970). Os bradleanos ainda não estavam extintos, mas já não exerciam domínio sobre a vida filosófica: “Não lembro”, escreve, “de ter ouvido sequer uma referência ao Absoluto”. A lógica ensinada era, apesar dos imensos avanços de Russell, basicamente aristotélica, e os *Principia matemática* eram no máximo “objeto de chacotas”. O último lógico de importância ligado à instituição havia sido Lewis Carroll (1832-1898), e os únicos dois ramos da filosofia onde havia um mínimo de criatividade eram a ética e a “teoria da percepção sensorial”. Foi devido a seu interesse no assunto que Henry Price “migrou para um período de pós-graduação” para a universidade de “Moore e Russell”. Price seria o primeiro vínculo pessoal e intelectual com o que Ryle chama, revelando a rivalidade ancestral entre as duas instituições, de “o outro lugar”, vínculo que renovaria os ares intelectuais em Oxford. Ainda, o fato de Ryle e seus contemporâneos começarem a frequentar espaços intelectuais coletivos como a Mind Association e a Sociedade Aristotélica abriu a universidade para influxos vindos tanto de Cambridge quanto de outras partes da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos. Ryle teria contato direto, intenso e prolongado com G. E. Moore e, em 1929, com Wittgenstein – uma amizade que influenciou definitivamente o desenvolvimento de seu pensamento (Stroll 2000: 147). Ryle, depois de Price, seria cabeça de ponte do eixo Cambridge-Oxford no qual foi gestada a tradição – e a rede intelectual – da filosofia analítica. Intelectual e

organizacionalmente²¹, Ryle seria figura central na ascensão da filosofia de Oxford após o declínio de Cambridge.

A trajetória de ascensão, expansão e queda da filosofia da linguagem ordinária enquanto movimento intelectual (Frickel e Gross 2005) nos ajuda a entender o processo de exportação intelectual que está na origem da hegemonia do estilo analítico nos EUA no pós-guerra. Ali tanto o logicismo de Cambridge, via exportação direta ou por intermediários vienenses (Reichenbach, Carnap), quanto a análise da linguagem ordinária de Oxford encontrariam uma demanda por uma forma de trabalho intelectual compatível com o amplo processo de reforma do sistema universitário, uma expansão sem precedentes de um sistema que já se profissionalizara algumas gerações antes mas que naquele momento passava por um aumento demográfico vertiginoso. Os departamentos de filosofia prestigiosos da universidade de pesquisa norte-americana do pós-guerra seriam solo fértil para um estilo intelectual batizado por (Schorske 1997) de “novo rigorismo”.

A “epidemia” da filosofia da linguagem ordinária (Forguson 2001) a partir do final dos anos 1940 é um caso emblemático do processo de disseminação de estilos e modas intelectuais em diferentes contextos institucionais e nacionais (Crane 1969, Lamont 1987, Sperber 1990, Ross 2008 e Cusset 2008). Como vimos, Oxford teve um papel secundário nas primeiras décadas do século XX, dominadas pela geração de Cambridge em torno de Russell e Moore. No entanto, por ter um papel maior no currículo de graduação na universidade, Oxford tinha um departamento de filosofia

²¹ A história da filosofia é repleta de figuras eminentes que desempenharam de forma extraordinária ambos os papéis de pensador original e líder organizacional. Platão e Leibniz são exemplos óbvios, e estão longe de serem exceção. O mesmo vale para outras tradições filosóficas (China e Japão, por exemplo) e disciplinas. Estudos sociológicos de vencedores do prêmio Nobel revelam a persistência contemporânea da coincidência desse papel duplo como condição da eminência científico-intelectual (Zuckerman 1967).

significativamente maior do que Cambridge – a sua Honor School of Literary Humanities era uma das maiores faculdades de Oxford, e seu currículo, baseado na leitura de clássicos gregos, latinos e modernos – de onde o apelido “Greats” –, era organizado em função da preparação para o serviço público britânico ou imperial (Forguson 2001). O fim da Segunda Guerra faria a população total de estudantes de graduação crescer 60% entre 1946 e 1948. “Para acomodar esse influxo”, escreve Forguson, “a universidade aumentou drasticamente seu contingente de filósofos, de um total de 11 em 1939 para 43 em 1950”. Parte significativa desse contingente – cerca de quinze – se identificava com o estilo da filosofia da linguagem ordinária, entre eles Ryle e Austin²², veteranos em Oxford. Os demais, todos ex-alunos de Oxford, integrariam o corpo docente após a guerra. Essa reprodução endogâmica seria crucial para o desenvolvimento e estabelecimento de um “estilo Oxford” de fazer filosofia e para sua impressionante capacidade de disseminação. Embora individualmente negassem as profundas semelhanças entre si, e jamais tenham se organizado em função de um programa de pesquisa explícito como o Círculo de Viena (“A concepção científica do mundo”) ou como a Teoria Crítica (“Teoria Tradicional e teoria crítica”, Horkheimer), havia uma semelhança de família – para usar o idioma do “segundo” Wittgenstein, amplamente influente para os filósofos de Oxford, que tinha no seu corpo docente pelo menos três de seus seguidores, Waismanm, Paul e Anscombe – entre sua produção.

Em primeiro lugar, compartilhavam a ideia de que a linguagem ordinária ou natural – a linguagem do “homem comum”, e não a do cientista ou filósofo – tinha grande interesse filosófico, seja pela análise dos equívocos no uso desatento de

²² Essa lista inclui ainda: G. J. Warnock, J. O. Urmson, H. P. Grice, P. F. Strawson, Stuart Hampshire, D. F. Pears, R. M. Hare, P. H. Nowell-Smith, T. D. Weldon, Isaiah Berlin, Friedrich Waismann, G. A. Paul e G. E. M. Anscombe.

palavras e conceitos, seja pelo interesse que o fala ordinária tinha para o esclarecimento daqueles mesmos conceitos via a análise de seus contextos de aplicação, o que podia, indiretamente, jogar luz sobre problemas filosóficos tradicionais. Nas palavras de Austin (1961),

Nosso estoque de palavras comuns incorpora todas as distinções que a humanidade achou por bem traçar, e as conexões que acharam valer a pena estabelecer, ao longo da vida de muitas gerações (...) Certamente, a linguagem ordinária não é a última palavra [em questões filosóficas]: em princípio pode ser sempre e em todos os casos complementada, aprimorada e superada. Mas lembre-se, é a primeira palavra.

A análise da linguagem natural ou “ordinária” seria metodologicamente crucial para o estilo filosófico gestado em Oxford, e no final da década de 1940 definiria o perfil do trabalho intelectual da rede de filósofos baseados naquela universidade. Austin e Ryle e os demais filósofos de Oxford de sua geração desenvolveram a perspectiva de que problemas filosóficos são resultado de um uso desatento da linguagem, e que seria possível resolver ou dissolver esses problemas pela análise e mapeamento do uso correto desses conceitos que podem gerar confusões filosóficas: mente, substância, verdade, etc. O foco no uso da linguagem natural tem um de seus pontos altos na teoria dos atos de fala e do uso performático da linguagem de Austin desenvolvido em *How to do things with words* (publicado postumamente em 1962), e é o recurso por trás do principal trabalho de Ryle, *The concept of mind* (1949), que fez de Ryle o filósofo com mais visibilidade nos anos do pós-guerra. Austin seria menos prolífico, mas sua influência direta, pessoal, seria crucial para dar forma ao estilo de filosofia analítica de Oxford (Warnock 1973). Austin encarna um tipo comum de intelectual influente – embora tenha publicado pouco em vida, estava no centro de um processo

de transformação de estilo e preocupações na filosofia nos anos 1950 em Oxford. Warnock (1983) caracterizou esse estilo peculiar da seguinte maneira:

Prevalecia a ideia de que a maior parte da dificuldade, do caráter insatisfatório e da desordem da filosofia podia ser atribuída a obscuridade, falta de clareza e (consequentemente) confusão. (Havia quem atribuísse esses defeitos à própria existência da disciplina. Assim, acima de tudo a obscuridade deveria ser evitada; e daí se seguiam outras coisas mais específicas que deveriam ser evitadas. Em primeiro lugar, a pretensão literária, retórica, o “estilo elevado” dos idealistas, ou o gosto por mistérios profundos como (por exemplo) o de Heidegger; o primeiro dever de um filósofo, antes mesmo do dever de estar certo e incalculavelmente anterior ao de ser eloquente, era o de ser entendido clara, simples e prontamente. Em segundo lugar, o excesso de ambição e pressa, ter o olho intelectual maior do que a barriga, propor-se a resolver questões demais rápido demais - em vez disso, pontos simples claramente anunciados, objetivos limitados claramente definidos. Relacionado a isso uma certa desconfiança de “teorias”, que tendiam a ser vistas – em especial por Austin – como tanto excessivamente ambiciosas (porque, na condição rudimentar da disciplina, prematuras) e potencialmente distorcidas, inibindo a percepção clara e precisa dos fenômenos sob investigação. E por praticamente a mesma razão – e, novamente, principalmente em Austin – havia grandes suspeitas contra terminologias técnicas, contra a “formalização”.

Durante os anos do pós-guerra em Oxford se consolidou, portanto, um grupo filosófico com forte identidade intelectual e proximidade pessoal, gravitando em torno de Ryle e Austin (Berlin 1973). Forguson (2001) chama a atenção para o quanto as

transformações no estilo de trabalho intelectual no departamento de filosofia da universidade se refletem no processo seletivo de futuros alunos de seu programa de pós-graduação. A partir de 1947 e com maior frequência nos anos seguintes, questões que refletiam o interesse filosófico específico da filosofia da linguagem ordinária passam a aparecer com destaque nas provas de seleção – questões como “é importante que o filósofo preste atenção ao uso cotidiano da linguagem?” e “é essencial começar por entender o sentido da palavra ‘bem’ antes de estabelecer quais coisas são boas?” – enquanto até 1946 o exame era praticamente idêntico ao que fora antes da guerra, mais centrado em temas e abordagens tradicionais. Esse tipo de questão dominaria os exames, embora não ao ponto de excluir por completo candidatos de outras orientações filosóficas, até meados dos anos 1960, quando seriam substituídas justamente por questões críticas à abordagem da linguagem ordinária que dominara as preocupações filosóficas da instituição – um sinal inequívoco, se indireto, da ascensão e queda do estilo em Oxford entre 1947 e 1965. No período Oxford também criou um programa de graduação em filosofia não apenas direcionado à pesquisa avançada (já contemplada pelo programa que oferecia o título de Doctor of Philosophy, ou D. Phil.) mas também ao ensino, como fora o caso até a Segunda Guerra. Ryle percebeu que haveria demanda por professores, com a expansão tanto do sistema de ensino secundário quanto superior na Inglaterra no pós-guerra. A seleção para o novo programa também daria ênfase na abordagem da filosofia da linguagem ordinária, desde o primeiro processo seletivo em 1948. Como Cambridge, Oxford manteria a venerável tradição aristocrática da endogamia, escolhendo entre os seus alunos de graduação os seus pós-graduandos, e entre estes os seus futuros professores. Não à toa toda uma geração de jovens filósofos da

linguagem ordinária sucederia as gerações fundadoras da linhagem em casa, como sairia em missão civilizatória filosófica pelo Reino e por todo o mundo anglófono.

A propagação da filosofia da linguagem ordinária de Oxford se daria não apenas enquanto produto intelectual distribuído indiretamente pelos canais de comunicação científica, mas também como um conteúdo cujos portadores reais eram filósofos formados pela instituição movimentando-se no mercado de trabalho de departamentos de filosofia de universidades de língua inglesa. Embora fosse um período de expansão geral dos cursos universitários e a demanda fosse maior em comparação com o período anterior à guerra, havia menos vagas em Oxford, ou em Inglaterra, do que o número de pós-graduados formados a cada ano. Oxford firmara-se como a principal fornecedora de professores de filosofia para o então pequeno sistema de ensino superior britânico antes da guerra, e a trajetória mais comum dos portadores de títulos de pós-graduação em filosofia era extra-acadêmica: serviço público, ensino básico, ou a vida religiosa (Forguson 2001: 335). O pós-guerra traria uma expansão do sistema de ensino superior, com uma ampliação do número de matriculados nos cursos superiores. Para se ter uma ideia, em 1939 eram 25 universidades que compunham o sistema; Oxford empregava ao total 11 filósofos; as demais universidades, somadas, empregavam 78 (um total de 89 filósofos empregados pelo conjunto das universidades), dos quais 28, ou 36%, eram formados em Oxford. Em 1965 Oxford empregava 52 filósofos, as demais universidades 288 (total de 340), dos quais 133 (46%) portavam diplomas de Oxford. A expansão continuaria até meados dos anos 1970, com o pico da participação de diplomados em Oxford no total filósofos empregados pelas universidades britânicas (59%) em 1955. O auge da proeminência intelectual do estilo filosófico coincide, e não por acaso, com o auge da influência concreta da instituição no sistema de ensino superior. Da mesma

forma, a decadência do estilo anda *pari passu* com a perda de participação da universidade no sistema, embora em 1975 ainda 42% dos filósofos empregados tivessem Oxford como alma mater.

Fora do Reino Unido, mas ainda no circuito de países de língua inglesa, a influência também seria notável: na Austrália, dos 20 filósofos com posições nas universidades em 1939, três vinham de Oxford (15%), números que em 1965 eram, respectivamente, 65 e 17, ou quase 25% do total. “A história do crescimento da filosofia profissional na Grã Bretanha nas duas décadas após 1945 é”, escreve Forguson, “em grande medida a história do sucesso no mercado de trabalho dos filósofos formados em Oxford”. Nos anos 1960, perto de 20% dos filósofos ativos profissionalmente na Inglaterra eram, de alguma maneira, ligados diretamente, por contato pessoal a ou influenciados (pela leitura dos trabalhos de Ryle, Austin e outros) pelo estilo filosófico desenvolvido em Oxford no pós-guerra – uma proporção grande o suficiente para considerar esse estilo, se não dominante, proeminente no espaço intelectual filosófico inglês no período. Forguson estima que nos anos 1960 cerca de 2/3 das universidades inglesas empregavam pelo menos um representante do movimento. Além disso, como dissemos, Oxford tanto exportava quanto atraía estudantes de países como Austrália e Estados Unidos. Veremos no próximo capítulo como o eixo Harvard-Oxbridge – o fluxo de filósofos entre as universidades dos dois lados do Atlântico – foi crucial para a formação da filosofia analítica nos EUA.

O declínio do movimento viria a partir da segunda metade dos anos 1960, em Oxford e nas outras universidades inglesas. O período coincidiria com a morte precoce de Austin e o retorno de A. J. Ayer a Oxford (Forguson 2001: 339). Ayer, também formado no círculo informal de Austin nos anos 1930 (Berlin 1973), havia derivado para o positivismo lógico e rompido com o grupo de Oxford. Ayer passara

boa parte dos anos entre o fim da guerra e o final dos anos 1950, quando retornaria a Oxford, na Universidade de Londres, com a missão assumida de se contrapor à influência de Austin na instituição que estava no centro da vida filosófica profissional inglesa: “Eu queria fazer oposição local à forma de filosofia da linguagem que Austin havia colocado em voga, e que me parecia excessivamente concentrada nas curiosidades do uso ordinário do idioma inglês” (Ayer 1992). Austin havia assegurado sua influência sobre o ambiente filosófico de Oxford pelo controle de uma disciplina obrigatória para jovens professores assistentes. Ayer organizou uma disciplina explicitamente voltada a se contrapor a Austin; no entanto, Austin morreria no ano seguinte e, com ele, a filosofia da linguagem ordinária. Austin ainda permaneceria influente nos anos 1960, quando seus escritos inéditos foram editados e publicados. Mas o clima mudaria significativa e definitivamente, e Ayer lideraria o movimento de oposição à filosofia da linguagem ordinária que já se insinuava nos corredores de Oxford desde alguns anos. Entre os insatisfeitos com a proeminência de Austin, estaria Michael Dummett, autor de uma história revisionista da filosofia analítica (Dummett 1993) que, como veremos em breve, subtrai todo crédito aos ingleses na formação da tradição, cujas origens atribui quase exclusivamente à obra de Frege, e que já publicava sua versão mais sistemática e formalista da filosofia analítica desde o começo dos anos 1960. A geração pós-Austin de Oxford ainda incluiria filósofos como P. F. Strawson, cuja obra de juventude seria marcada também por um tipo de filosofia da linguagem que se afastava das preocupações de Austin na direção de maior formalização na abordagem de temas epistemológicos. Além disso, o “brain drain” que levaria parte significativa dos filósofos formados na tradição da filosofia da linguagem ordinária para universidades fora da Inglaterra teria papel importante na decadência do estilo em Oxford, e o centro irradiador da filosofia analítica se

deslocaria para o outro lado do Atlântico, como a presença em Oxford de um jovem filósofo americano de Harvard chamado Willard von Quine no começo dos anos 1950 indicaria. Em meados dos anos 1970, o estilo se juntaria a tantos outros na prateleira dos livros de história da filosofia e minguaria enquanto tradição viva.

HÁ UMA RICA BIBLIOGRAFIA EM TORNO DOS DESENVOLVIMENTOS TEÓRICOS, INTERNOS por assim dizer, da filosofia analítica. Dummett (1993) oferece uma reconstrução de seus pressupostos teóricos fundamentais a partir da obra de Frege – o “avô” da filosofia analítica, em suas palavras – que é definitivamente influente, se contaminada pelas disputas internas da geração pós-Austin em Oxford e preocupada demais em subtrair aos ingleses os méritos pelo desenvolvimento de conceitos, métodos e abordagens que caracterizam aquela tradição: “As fontes da filosofia analítica estão os escritos de filósofos que escreviam, principal ou exclusivamente, em língua alemã; e isso seria óbvio para todo mundo não fosse a praga do nazismo que levou muitos filósofos de língua alemã a cruzar o Atlântico”²³. Para Dummett, Russell e Moore certamente ajudaram a “preparar o terreno” para a filosofia analítica, mas foram as visões peculiares de Frege a respeito de temas como verdade e sentido e a relação entre pensamento e linguagem que deram início à “revolução analítica” (para Dummett, aliás, diretamente ligada à “virada linguística”, uma afirmação apenas parcialmente verdadeira, conforme discutido abaixo). Como vimos, em que pese a sofisticação de sua obra, Frege desaparece precocemente do cenário intelectual sob o impacto do que se convencionou chamar de “paradoxo de Russell” e que paralisou as

²³ Dummett atribui a Ryle e suas discussões de Bolzano, Brentano, Meinong e Husserl essa visão a respeito das
é

investigações de Frege sobre teoria dos conjuntos e seu papel na fundamentação da matemática.

No entanto, na perspectiva deste trabalho, mais importante é retratar as origens sócio-institucionais daquela linhagem filosófica, e segundo essa abordagem a vida e morte de ideias e teorias está indissociavelmente ligada à vida e morte dos circuitos intelectuais que as geram, sustentam e propagam. A morte intelectual precoce de Frege não lhe retira os méritos, mas indica que perdeu a disputa no nicho intelectual específico onde Russell, *player* dotado de amplos contatos nas redes de matemáticos e filósofos europeus (notadamente alemães, austríacos e, claro, ingleses) e anteparo institucional robusta na recém-reformada (e energizada por suas próprias disputas intelectuais internas) Cambridge, exerceu seu império intelectual no começo do século XX.

Hacker (1998; cf. também 1996) oferece uma reconstrução igualmente original, instrutiva e influente, na qual chama a atenção para o fato de que a expressão “filosofia analítica” é tardia (aparentemente o primeiro uso sistemático da expressão data dos anos 1930) e também para a falta de consenso, ainda hoje, a respeito da caracterização dessa tradição. Sua abordagem é, por assim dizer, uma interpretação analítica da filosofia analítica: qualquer descrição do que seja a filosofia analítica, afirma Hacker, precisa incluir as noções de análise, tanto lógica quanto linguística; no entanto, dificilmente uma descrição nesses termos será capaz de incluir todos os indivíduos tradicionalmente associados à tradição, o que significa que “nenhum conjunto de qualidades” constitui a “marca característica” da filosofia analítica, que deve ser, por isso, entendido mais como um conceito que indica uma “semelhança de família”. O próprio conceito de análise varia conforme o objeto e método dessa análise: se é análise da estrutura do mundo e as formas mais gerais dos fatos que o

compõem (Russell); se da composição de conceitos e proposições que constituem a realidade objetiva (Moore); se do pensamento e linguagem humanos, resultando na revelação de como as formas do pensamento e da linguagem revelam a estrutura da realidade (o Wittgenstein do *Tractatus*); se da sintaxe lógica da linguagem da ciência (Carnap) ou dos usos da linguagem natural (Austin).

O mesmo acontece com outras características supostamente compartilhadas pelas diferentes linhagens da tradição analítica: o anti-psicologismo na lógica²⁴ (rejeitado, ou assim parece, por Wittgenstein), a centralidade da lógica em detrimento da epistemologia tradicional (a natureza dessa lógica era profundamente controversa), a redução do pensamento à linguagem (incompatível com a maior parte da obra de Moore e do jovem Russell), a “virada linguística” (que é *posterior* às origens da filosofia analítica), a primazia conferida à filosofia da linguagem (rejeitada também pela primeira geração de filósofos da tradição analítica), a rejeição da metafísica (que, embora compartilhada amplamente, não era exclusiva à filosofia analítica). Assim, dos pressupostos teóricos normalmente atribuídos à filosofia analítica, nenhum é necessário ou suficiente – o que justifica, como veremos, a perplexidade de Preston (2005), que coloca em questão justamente a ideia de que tenha existido algo que poderíamos coerentemente chamar de “filosofia analítica”, mas não nos força a aceitar suas conclusões. É preciso justamente mudar o entendimento a respeito do que é uma tradição ou linhagem filosófica, reduzindo a ênfase internalista no conteúdo das ideias e dirigindo nossa atenção para a sua lógica social de reprodução.

²⁴ É curioso como o anti-psicologismo é compartilhado pelas linhas inimigas da filosofia analítica (Frege, por exemplo) e da fenomenologia (como em Husserl) no mesmo período. O pano de fundo institucional comum são as disputas no interior das universidades entre as tradicionais faculdades e departamentos de filosofia e a nascente disciplina da psicologia. A respeito, conferir Ben-David e Collins 1966 e Kusch 2005.

Isso significa que é mais compatível com nossa abordagem, e mais produtivo do ponto de vista da explicação histórico-sociológica da filosofia analítica como movimento intelectual (Frickel e Gross), tratar a filosofia analítica, do ponto de vista de seus aspectos internos, como um *estilo* filosófico (Ross 1998). O que confere unidade interna – ou seja, em complementação à unidade oferecida pelos vínculos institucionais e pessoais – à filosofia analítica é o estilo de abordagem de problemas filosóficos, mais do que as soluções específicas oferecidas pelos seus diferentes representantes. Pertencer à tradição analítica, ou trabalhar dentro de seus parâmetros, significa, conforme aliás lembra Dummett (1993), escrever em um certo estilo e com referência a um conjunto de autores canônicos – mesmo que rejeiAs tem determinadas ideias aparentemente centrais (como a centralidade da linguagem, ou sua precedência, pelo menos metodológica, em relação ao pensamento). Na introdução da coletânea *British analytic philosophy*, de 1966, os editores Bernard Williams e Alan Montefiore escreveram que “a unidade do pensamento analítico”, assim como, por exemplo, o existencialista (a coletânea tinha como público-alvo leitores europeus pouco familiarizados com o cenário filosófico inglês), está “em certo estilo e método de pensamento, a abordagem de certos tipos de questões e certo conjunto de expressões e ideias” (Williams e Montefiores 1966). Embora não ofereçam uma caracterização explícita e detalhada do estilo, reconhecem que de certa forma corresponde à caricatura de um estilo “empírico, mundano e sóbrio” e confessadamente acadêmico e anti-retórico.

Mas o estilo característico da tradição analítica é menos uma questão de opção pela formalização ou outras estratégias expositivas, abrangendo a aridez e tecnicidade de um Frege ou um Russell até o estilo direto e quase coloquial de um

Ryle ou Austin. Ross atribui a essa multiplicidade de estilos de escrita a impossibilidade de caracterizar a filosofia analítica a partir de uma unidade de estilo.

No entanto, a filosofia analítica parece abraçar o que poderíamos chamar, com Stephen Fuchs (1993), de um *estilo cognitivo* – mais do que um estilo de escrita – específico, e estreitamente ligado às transformações institucionais próprias do meio filosófico das gerações de intelectuais que lhe deram forma e lhe colocaram no centro do espaço de atenção intelectual inglês a partir do final do século XIX. O ímpeto de profissionalização do ambiente filosófico tanto em Cambridge como em Oxford altera as características organizacionais do trabalho intelectual; essas mudanças, por sua vez, são acompanhadas por transformações na própria concepção da natureza do daquele trabalho. Trataremos dessa relação em maiores detalhes no próximo capítulo a partir do caso específico do “novo rigorismo” na universidade norte-americana no pós-guerra, mas vale adiantar em grandes pinceladas qual tipo de alteração teria ocorrido no período na Inglaterra e as implicações dessas alterações para o estilo cognitivo específico adotado pela filosofia analítica.

As disciplinas modernas operam no contexto de profunda institucionalização, ou burocratização, do trabalho intelectual (Ben-David 1971, Abbott 2010). Embora não seja possível provar a afirmação no presente trabalho, os indícios parecem sugerir que esse processo não deixa de atingir também o trabalho na filosofia (cf., por exemplo, Kusch 2005, Kohnke 1991, Ringer 1990) em toda a Europa, em ritmos diferentes mas com resultados semelhantes, com a progressiva transferência do *locus* de produção filosófica para o interior de departamentos universitários de filosofia especializados e profissionalizados. Nesse sentido, poderíamos falar em uma “cientifização da filosofia” não fosse o fato de que muitas das correntes fundamentais da filosofia contemporânea, como a fenomenologia, fazem questão de guardar

distância do “pensamento científico” ou das ciências empíricas (incluindo aí a sociologia; cf. Bourdieu 1977 e Clark 1973). Fuchs oferece uma teoria da organização social da ciência que procura relacionar a natureza organizacional do trabalho intelectual nas diferentes disciplinas ao estilo cognitivo adotado e compartilhado por seus membros.

Ryle apontou para essa transformação e seu impacto sobre o estilo dos filósofos ingleses de sua geração na introdução à coletânea *The revolution in philosophy*, de 1967. Para Ryle, a partir do final do século XIX a filosofia na Inglaterra havia se tornado secular e acadêmica, e sua atenção e interesse dirigido às novas formas de comunicação científica representadas pelo periódico especializado:

Essa nova prática profissional de submeter problemas e argumentos ao exame crítico especializado de colegas de profissão levou à preocupação crescente pelo rigor dos raciocínios. A eloquência não é capaz de silenciar especialistas rivais e pregação não convence colegas. Tampouco a extensão de artigos e textos para discussão é ampla o suficiente para permitir uma cruzada contra ou a favor de algum “Ismo”. Os filósofos precisavam ser, a partir de agora, filósofos que falam para outros filósofos.

Ryle resume transformações importantes na estrutura organizacional do trabalho intelectual. A filosofia teria passado de uma disciplina fragmentada, sem canais próprios de comunicação, de baixa dependência entre pares para a avaliação de sua produção e cuja tarefa intelectual seria altamente incerta (“análise” teria sido, segundo Ryle, uma forma de explicar para praticantes de outras disciplinas o que afinal fazem filósofos) para uma disciplina com um circuito de comunicação organizado, com maior dependência entre pares (as transformações a que aludimos nos processos seletivos para ingresso em programas de pós-graduação podem por

ora servir como *proxy* de indícios mais convincentes) e com tarefas intelectuais certas e compartilhadas.

Fuchs (1993) sugere que há pelo menos três principais ideologias profissionais adotadas por grupos que realizam algum tipo de trabalho científico. Embora seja bastante controverso tratar a filosofia como ciência, podemos afirmar sem muito risco que, nas condições de produção contemporâneas, é uma disciplina acadêmica estruturada de forma mais ou menos idêntica a todas as demais, independentemente de seu objeto. Afinal, as “ideologias profissionais”, ou metaconcepções do trabalho intelectual construídas na forma de epistemologias explícitas ou implícitas, variam menos conforme os objetos de que tratam as diferentes disciplinas e mais conforme a estrutura organizacional do trabalho no interior de cada uma delas. É um problema sociológico mais do que ontológico: uma epistemologia, ou uma metateoria sobre a natureza do trabalho intelectual, não é uma teoria descontextualizada do “conhecimento correto”, mas uma “representação socialmente construída das condições de trabalho e experiências que prevalecem em determinadas áreas da ciência” (Fuchs 1993: 25). Essas ideologias são, para tomar emprestadas as palavras de Fuchs, “moldadas pelas condições materiais e pelas estruturas sociais do trabalho científico em diferentes áreas das ciências”. Na tipologia de Fuchs, são três as principais “epistemologias sociológicas”: o *pragmatismo* das áreas na fronteira de pesquisa que produzem mudança e inovação constantes; o *positivismo* típico da ciência normal, com suas práticas rotinizadas e alta certeza de tarefa; e a *hermenêutica*, a epistemologia adotada em áreas pouco integradas, bastante descentralizadas e predominantemente textuais.

A filosofia analítica, cujas origens coincidem, conforme vimos, com a consolidação do processo de reforma da universidade inglesa no final do século XIX

e com a expansão e adensamento do sistema após a Segunda Guerra, introduz na disciplina uma concepção do trabalho intelectual, no sentido de Fuchs, positivista²⁵. O estilo cognitivo se caracteriza justamente pelo projeto de estabelecer um programa de pesquisa unificado – o atomismo de Russell, a investigação da linguagem ordinária de Austin – e compartilhado, mais ou menos nos moldes do trabalho intelectual já bastante institucionalizado da matemática. Para além da inspiração na própria matemática, em sua linguagem e ferramentas, os filósofos fundadores da filosofia analítica pretendem emular sua organização profissional e sua dinâmica de trabalho intelectual: sai a construção de amplos sistemas idiossincráticos e entra a dinâmica do que Kuhn chamou de “ciência normal”: problemas compartilhados, trabalho rotineiro, resultados previsíveis. Sai o filósofo-mandarim generalista, entra o filósofo profissional treinado no interior de uma especialidade – como, aqui também, sugerem as mudanças na organização da pós-graduação em Oxford após a Segunda Guerra. A filosofia analítica, com seus programas de pesquisa explícitos, suas regras formais e delimitações de fronteira entre o que é e o que não é trabalho filosófico legítimo (a psicologia, a metafísica), seu circuito auto referenciado de comunicação científica e sua linguagem crescentemente exotérica é, portanto, a ideologia profissional dos filósofos ingleses da primeira metade do século XX.

AARON PRESTON (2005, 2007) OFERECE UMA INTERPRETAÇÃO DAS ORIGENS, desenvolvimento, predominância e decadência da filosofia analítica no cenário anglo-americano na primeira metade do século XX que guarda semelhanças com a perspectiva adotada neste trabalho, mas suas conclusões são bastante

²⁵ Não confundir com o positivismo lógico do Círculo de Viena, que é apenas um dos ramos da grande família da filosofia analítica.

problemáticas. Para Preston, muitas das características aparentemente definidoras daquela tradição – como a anti-metafísica militante de muitos de seus representantes – são antes uma questão de “moda” intelectual do que resultados de “argumentos e visões suficientemente bem formulados”, o que indicaria que não é possível explicar a centralidade da filosofia analítica na primeira metade do século XX apenas por seus méritos teóricos internos, e que questões da dinâmica social do universo intelectual precisariam ser levadas em conta. Seria um “equivoco” ver a filosofia analítica como uma “escola, movimento ou tradição filosóficas”; ela seria uma “entidade puramente social”, unificada por algo que Preston chama de “memes interacionais”, preservados por um processo de transmissão cultural conformista. Se o argumento procede, “haveria algo de errado na maneira como a filosofia analítica não apenas surgiu, mas também dominou o mundo social da filosofia acadêmica em algumas regiões geográficas (Estados Unidos, Reino Unido) no século XX” (Preston 2005: 292-3).

A unidade de uma escola filosófica, afirma Preston, é uma questão de concordância em torno de concepções teóricas: “as diversas formas de organização coletiva que normalmente encontramos na disciplina (escolas, movimentos ou tradições) são propriamente designadas de ‘filosóficas’ se e apenas se a unidade de seus membros é fundada no acordo em torno de questões teóricas”. Desse ponto de vista, a filosofia analítica “não é nem jamais foi uma entidade filosoficamente unificada, e portanto não é uma entidade *filosófica* genuína de nenhum tipo (escola, movimento, tradição, etc.)”. Reproduzindo-se por meio da transmissão conformista de memes culturais, a filosofia analítica estaria em crise devido à realização de que não tem bases racionais.

Um meme é um “uma unidade de informação cultural, como uma ideia ou uma prática, transmitida verbalmente ou pela ação repetida” de uma geração a outra. Essa

transmissão é no geral “cega, mais ou menos mecânica, disparada mais por instinto do que por compreensão”, e é um dos principais mecanismos do modelo conformista de aprendizado social, segundo o qual “seres humanos tendem a adotar preferencialmente os traços culturais que são mais difundidos na população” (Heinrich e Boyd 1998). Para Preston, os pressupostos centrais da filosofia analítica seriam um caso *sui generis* de meme interacional, uma espécie de “moda gestual, isso é, algo que as pessoas fariam a fim de se encaixar e serem aceitas como membros da ‘filosofia analítica’” (Preston 2005: 296). Esse “gesto” teria tido um imenso sucesso em propagar-se via transmissão conformista em certos círculos filosóficos durante a primeira metade do século XX, onde assim chamados filósofos analíticos pretendiam possuir uma visão bem fundada”. A crítica de Preston à filosofia analítica tem a intenção de fazer dela mais um caso da roupa invisível do imperador: fruto de reprodução mecânica, mimética, conformista – e não de um processo de entendimento racional – a filosofia analítica seria não tanto uma escola filosófica quanto uma sociedade cujo pertencimento é mais iniciático e ritualístico do que esclarecido e racional, e seu sucesso no espaço de atenção intelectual filosófico anglo-americano no século XX mais uma questão de estratégia institucional do que de consistência racional. Uma “coletividade humana” só é “filosoficamente unificada”, ou possui “unidade filosófica” quando o critério de pertencimento é “a aceitação racional de um conjunto de filosofemas” que é a “doutrina definidora” daquela escola.

A conclusão de Preston é que a filosofia analítica não era unificada por filosofemas mas por memes interacionais, justamente porque “nenhum dos filosofemas normalmente atribuídos à filosofia analítica enquanto doutrinas definidoras eram de fato compartilhadas por todos e apenas os filósofos analíticos canônicos” (Preston 2005: 300). Conforme vimos, esses “filosofemas” incluem o anti-

psicologismo na lógica, uma posição anti-metafísica (que vê suas questões como fruto de equívocos conceituais), a centralidade da análise como método filosófico, e a virada linguística. Para cada uma dessas doutrinas, afirma Preston – como vimos, com razão – há pelo menos um filósofo tradicionalmente considerado canônico que a recusa. A filosofia analítica seria um fenômeno social, mas não filosófico: “parece que o sucesso social formidável da filosofia analítica no século XX foi largamente devida à impressão de que era um movimento filosófico revolucionário”, e essa impressão teria sido construída a partir das estratégias retóricas de seus membros de estabelecer uma fronteira intelectual entre uma determinada forma legítima de fazer filosofia e todas as demais. A conclusão é que, uma vez que o sucesso social “foi em grande medida devido à impressão (que, do ponto de vista da atual literatura especializada, deve ser vista como uma *impressão equivocada*) de que era uma força unificada e revolucionária armada com um método filosófico poderoso (a análise linguística)”, ficamos sem “qualquer explicação razoável para, primeiro, a ascensão meteórica da filosofia analítica ao poder no século XX e, segundo, o fato de que, mesmo se jamais tenha havido unidade filosófica na filosofia analítica, pensou-se por muito tempo que havia, e que consistia em uma visão metafilosófica segundo a qual a natureza da atividade filosófica era linguística” (Preston 2005: 304).

O problema da interpretação de Preston – além de uma teoria da reprodução simbólica vaga e pouco convincente – é a derivação de conclusões irracionalistas de uma abordagem sociológica da vida intelectual, inclusive no que diz respeito às causas sociais do sucesso de uma linhagem filosófica no espaço de atenção intelectual. Voltaremos a essa discussão na conclusão deste trabalho, mas por ora gostaria de adiantar o que considero serem alguns de seus pressupostos fundamentais: a sociologia da filosofia pode ser entendida como um caso da

sociologia de grupos, mas tem como horizonte uma sociologia do pensamento a partir de uma perspectiva *realista*. O processo de formação de grupos, como insistimos repetidas vezes até aqui, é crucial na história intelectual, que é menos a história de indivíduos e de ideias do que a história da elaboração, transmissão e recombinação do capital intelectual gerado no interior de redes intergeracionais de mestres e pupilos e relações contemporâneas de alianças e rivalidades. O espaço intelectual é um espaço social, portanto coletivo. No entanto, uma escola jamais é delimitada apenas pelo compartilhamento de uma doutrina; esse é, aliás, o sentido mais limitado da expressão. Uma outra forma, um pouco mais rigorosa, de usar o conceito, é como forma de indicar a existência de influência intelectual entre seus membros, mas não necessariamente consenso; mas ainda assim a influência intelectual sozinha não é suficiente para explicar as dinâmicas de criatividade e eminência intelectuais – a cadeia das influências é potencialmente infinita. O meio de transmissão mais relevante de capital cultural, e o motor da criatividade, são os contatos pessoais em encontros “face a face”, para falar com Randall Collins (1998: 65). Escolas, no sentido sociologicamente relevante, são cadeias de relações pessoais (tanto na forma da relação entre professores e pupilos quanto nos laços horizontais e verticais entre contemporâneos, aliados ou rivais) como aquelas consolidadas em Cambridge e Oxford na primeira metade do século XX e no contexto das quais se desenvolveu a filosofia analítica em suas diferentes direções. Nesse sentido, a coexistência de posições diferentes no interior de uma escola é não um defeito que mina sua unidade, mas sinal de vitalidade e indício de sua posição privilegiada no espaço de atenção intelectual.

Ainda, o capital cultural não circula na forma de uma reprodução mecânica ou ritualística – com exceção talvez de momentos de baixa criatividade intelectual, que

tendem a coincidir com crises de desarticulação do espaço de atenção. O período que vê surgir a filosofia analítica, pelo contrário, é um período de inovação institucional que favorece em todos os sentidos a intensificação da vida intelectual e, portanto, da criatividade via recombinação do capital cultural disponível e da inovação por oposição e hibridização: reforma da universidade, aprofundamento da autonomia das disciplinas – o contexto das universidades modernas de pesquisa é, aliás, justamente o momento em que os intelectuais assumem, pela primeira vez, o controle quase total das bases institucionais da vida intelectual –, expansão do sistema universitário, com aumento quantitativo sem precedentes da população universitária e da emissão de títulos de qualificação superior. A hibridez das redes, fazendo convergir filósofos, matemáticos e linguistas, também é indício de um intenso processo de “fertilização intelectual cruzada” que, desde a Grécia antiga, é uma das chaves para a criatividade intelectual.

Em que pese sua transformação em linhagem dominante e conservadora nos anos 1960, que se tornaria refratária à modificação do espaço intelectual filosófico enquanto ela própria definhava intelectualmente, a filosofia analítica é uma das grandes correntes do pensamento filosófico contemporâneo e muitos de seus representantes – Russell, Wittgenstein, Austin, Carnap – estão entre os intelectuais mais influentes do período. A criatividade intelectual sempre procede pela recombinação do capital intelectual herdado, e filósofos, como já afirmamos, precisam valer-se das regras do jogo específica do meio intelectual para conquistar a atenção de seus pares. Embora uma perspectiva sociológica seja obrigada a ver a “busca da verdade” como uma ideologia profissional típica dos intelectuais, também é verdade que os participantes do jogo, para parafrasear Wittgenstein, sabem distinguir

movimentos válidos de movimentos não válidos, e no centro da vida intelectual sempre estará, portanto, a exigência normativa de justificação pública e racional.

3. Cambridge, Massachussets, 1890-1970: a longa hegemonia de Harvard

EM MARÇO DE 1903, O PROFESSOR WILLIAM JAMES, do departamento de filosofia da universidade Harvard, em Cambridge, Massachussets, no nordeste dos Estados Unidos, publicou na revista *Harvard Monthly* um artigo em que lamentava os rumos da vida intelectual no país. “The Ph. D. Octopus” (James [1903] 1987) abria com a anedota de um aluno brilhante do programa de pós-graduação em filosofia daquela instituição que havia tido sua contratação pelo departamento de Inglês de outra universidade de prestígio recentemente suspensa. O motivo, o fato de o aluno ter ficado satisfeito de, nas palavras de James, “dedicar-se ao trabalho filosófico como um fim em si mesmo” e desdenhado da ideia de que “uma bugiganga acadêmica” seria a recompensa de sua vocação, e não se preocupara em obter o grau de Ph. D., a credencial que começava a ser exigida pelas universidades para a contratação de professores para o ensino superior. A contratação seria revogada caso o aluno não retornasse a Harvard, completasse sua tese e apresentasse em poucos meses seu título de doutor.

Apesar do reconhecido talento do aluno, a tese apresentada à banca de avaliação não foi aprovada. “Brilhantismo e originalidade”, relata James, “por si só não salvam uma tese de doutorado; ela deve também exibir um pesado aparato técnico”, e isso o candidato não fora capaz de apresentar. A própria banca tomou a iniciativa de comunicar ao presidente da instituição que havia condicionado sua contratação definitiva à obtenção do título que, não obstante, o aluno era de “qualidade ultra-Ph. D.”, “um dos homens mais capazes com quem jamais lidamos” e

que a rejeição da tese “não dizia nada contra seus méritos”. A resposta frustrou, mas não surpreendeu, os professores de Harvard: a qualidade do aluno *per se* não significava nada para questões de contratação, e “as três letras mágicas” eram tudo que importava. A troca prosseguiu, com os filósofos de Harvard insistindo que um título de doutor em filosofia não era, de qualquer maneira, uma prova da capacidade de alguém ensinar literatura, e, em cartas individuais, despejaram elogios às capacidades intelectuais do aluno que, diz James, “eram de fato enormes”. No fim a insistência dos influentes professores de Cambridge prevaleceu, com a condição de que dentro de um ano, no máximo, seu “nome miseravelmente nu” fosse prolongado “pelo apêndice sagrado” cuja ausência causara a todos tanta dor de cabeça. No tempo acordado o aluno apresentou uma nova tese dentro dos padrões exigidos (de novo nas palavras de James, “uma das mais brilhantes contribuições à metafísica” em tempos recentes), aprovada com todos os louvores. Embora todos ficassem satisfeitos com a solução, James não ocultou sua inquietação com a querela, em especial naquele caso, em que o título de doutor em filosofia obtido pelo aluno dificilmente teria algum impacto sobre sua capacidade de ensinar literatura de língua inglesa.

Cursos de pós-graduação e a emissão de títulos de Ph. D. eram novidade recente nos Estados Unidos no começo do século XX, assim como a exigência do título de doutor para lecionar no ensino superior – James tampouco tinha o título. Portadores de título de Ph. D. eram tão raras – a própria Harvard que, seguindo de perto a universidade Johns Hopkins, em Baltimore, Maryland, que já formava doutores desde o início dos anos 1870, fora pioneira na criação de uma Escola de Pós-Graduação em 1890, havia outorgado apenas sete títulos de doutor na disciplina entre 1893 e 1902 –, quanto vagas para professores nas universidades mais prestigiosas,

e a disputa nas duas mãos, de universidades por professores doutores, e de doutores por vagas nas universidades luminares do sistema (Yale, Chicago, Berkeley, Stanford, etc) havia transformado o título em um objeto de desejo central no momento em que o sistema de ensino superior norte-americano passava por sua primeira grande revolução.

Para James, no entanto, que acompanhava de perto o processo de transformação da vida intelectual norte-americana e representava uma geração transicional de intelectuais, tendo se iniciado nos círculos intelectuais informais de Cambridge antes de ingressar na vida universitária, primeiro como estudante de pós-graduação e depois como professor, o Ph. D. se tornara apenas um recurso de propaganda para instituições nas duas pontas do sistema: do lado da demanda, as instituições menores, secundárias, queriam o prestígio mágico conferido pelo título e anunciavam em seus prospectos que “todos seus professores eram doutores”; do lado da oferta, as instituições maiores, centrais, que tinham recursos para criar custosas escolas de pós-graduação, procuravam ao mesmo tempo expandir a quantidade de doutores formados a cada ano e aumentar os padrões de exigência para obtenção do título, que carregaria assim ainda mais prestígio. A produção da escassez, como sempre, era a alma do negócio: com a formação de um espaço intelectual profissional nas universidades, emergia também o mercado de credenciais acadêmicas e a concorrência pelo seu controle (Collins 1979). As instituições da vida intelectual norte-americana ingressavam em uma nova fase, na qual, para James, “nenhum homem dedicado às ciências ou às letras” seria respeitado se não “portar algum distintivo ou diploma” – assim como outros países, denunciava James, os Estados Unidos se viam vítimas da “tendência grotesca” da “doença do mandarinato”.

Certamente, as escolas de pós-graduação e o novo sistema de credenciamento eram responsáveis pelo aumento vertiginoso da quantidade e qualidade da pesquisa em todas as áreas. Mas James via na nova organização da produção acadêmica uma possível ameaça, ligada à institucionalização em larga escala da vida intelectual, resultando em “technicalidades” e no desenvolvimento de uma “Máquina tirânica” com poderes inéditos de exclusão e corrupção. O objetivo, louvável, dos programas de pós-graduação era a expansão da “classe de homens altamente educados”; no entanto, os efeitos imprevistos, e negativos, do poder de emitir diplomas e credenciar intelectuais para a vida universitária incluíam, entre outros, “interferir no desenvolvimento livre dos talentos, obstruir a relação natural de oferta e demanda na docência” e “estimular o esnobismo acadêmico por meio do *prestígio* de determinadas instituições privilegiadas”. Nada garantia que o portador de um título de doutor seria um bom professor – como era, notoriamente, o caso de Hugo Münsterberg, colega de James em Harvard, cujo talento intelectual era bastante superior aos seus dotes docentes (Kuklick 1979) –, embora o título fosse indício de sua capacidade de pesquisador. “A verdade é que o monopólio do doutor no ensino que tem se enraizado nos costumes americanos”, sentenciou James, “não tem justificativas racionais. Da forma como tem se desenvolvido entre nós, seus motivos são puramente infantis”.

O título de doutor ou não significava nada para os homens de verdadeiro talento, ou produzia acadêmicos medíocres, ou, no pior dos casos, devastava pretensões de pessoas sem nenhuma aptidão para a vida do espírito que se viam enredadas e irremediavelmente frustradas pela incapacidade de passar pelas etapas de titulação e credenciamento. A universidade e seu novo sistema eram responsáveis pela criação dessa “nova classe de fracassados”, seduzidos pelas novas ilusões das

propagandas algo enganosas das instituições de ensino superior, capazes de conferir títulos, mas incapazes de produzir “mérito intelectual”. James terminava com uma admoestação: era hora de olhar para o futuro com cautela; as universidades não deveriam deixar de verem-se a si mesmas como guardiãs da espontaneidade pessoal e espiritual e evitar o risco de contribuir com o aumento do “oficialismo”, “esnobismo” e “falta de sinceridade”, preservando a “verdade e o trabalho livre em primeiro plano” e jamais esquecer que “vivem para auxiliar a alma dos homens, e não para decorar seus corpos com diplomas”. As universidades deveriam modificar suas regras e padrões de exigência na conferência de títulos e de contratação de professores, e o estudante de talento que por acaso não desejasse se submeter às regras de créditos e exames porque crê que elas interferem nos seus objetivos intelectuais “merece ser bem tratado pela comunidade e não deveria ter de sofrer por sua independência” num mercado cada vez mais acirrado. “É estranho ver esse amor pela titulação”, lamenta James, “crescer em um país cuja alma é justamente o reconhecimento da individualidade e da humanidade em estado puro”.

JAMES VIRA OUTROS TEMPOS, EM QUE A VIDA INTELECTUAL CORRIA À MARGEM DAS INSTITUIÇÕES de ensino superior. Figura central da filosofia institucionalizada na virada do século XX, membro eminente do prestigioso departamento de filosofia de Harvard e de seu programa de pós-graduação, James fora também protagonista do último círculo filosófico informal de uma longa tradição local do estado de Massachussets e, mais especificamente, da cidade de Cambridge, de intelectuais autônomos, sem vínculo institucional, vivendo do mercado editorial e de um circuito particular de palestras – ou de ocupações não diretamente relacionadas à vida intelectual ou ainda, nos melhores casos, da riqueza familiar. O chamado “Clube Metafísico” reunira em

janeiro de 1872 Charles S. Pierce, o advogado e jurista Oliver Wendell Holmes e William James em torno de Chauncey Wright, o mentor intelectual dos jovens filósofos de Cambridge (Pierce se referiu a ele como seu “instrutor de boxe” intelectual), que esteve no centro de diversos clubes de discussão da cidade por mais de vinte anos. Formado em Harvard, polemista antiteológico, positivista e promotor das ideias (e eventual colaborador) de Charles Darwin, entre 1860 e 1870 Wright era “a grande mente da aldeia de Cambridge”, um “filósofo genuíno”, como escreveu James, uma espécie de Sócrates local – procurado e ouvido por todos, força centrípeta em torno da qual se reuniram figuras que mais tarde seriam influentes na vida intelectual da região e, mais especificamente, em Harvard. Wright jamais assumiu formalmente uma posição na universidade e sua vida profissional se reduziu à atualização dos cálculos das tábuas de navegação do *American ephemeris and nautical almanac* (Richardson 2006)²⁶ e palestras eventuais em Harvard. James notaria que, tímido e às vezes indolente, Wright elaborara a melhor parte de suas ideias (entre elas uma concepção da natureza em constante e imprevisível transformação, e uma concepção do conhecimento regida pelo princípio da incerteza) em conversas – Wright escreveu e publicou pouco, principalmente resenhas para as revistas *The Nation* e *North American Review*.

O Clube Metafísico não era um grupo formal. A iniciativa de formar a sociedade filosófica e manter reuniões regulares partira de James. Em 1868 James escreveu, de Berlim, para seu amigo de infância Oliver Wendell Holmes, sugerindo que formassem um grupo de discussão em torno “das questões mais complexas e amplas”, que lhes desse oportunidade de apresentar suas opiniões e testar as

²⁶ Wright desenvolveu um método de cálculo que lhe permitia trabalhar nisso por três meses ao ano, deixando os outros nove meses para conversar sobre matemática, filosofia e ciência com seus colegas de círculos intelectuais (Menand 2001).

reações de seus colegas, e que pudesse se tornar “algo bastante importante depois de alguns anos”. Todos os principais membros do grupo tinham, ou teriam futuramente, algum vínculo com Harvard: Wright se graduara na instituição e tentaria, em vão, assumir um cargo definitivo como professor de psicologia; James seria professor lá, inicialmente de fisiologia e posteriormente de psicologia; Holmes ministraria palestras sobre direito e jurisprudência; Peirce tinha uma conexão com a universidade enquanto assistente de seu observatório; na periferia do grupo, John Fiske e Francis Abbott também fariam carreira na instituição. Nenhum deles tinha origem modesta – eram filhos das classes médias abastadas e escolarizadas de Cambridge, com conexões familiares prévias (os pais de James e Holmes eram membros de um mesmo grupo de discussão, o “Clube de Sábado”, onde se reuniam com figuras como o ensaísta Ralph W. Emerson, o romancista Nathaniel Hawthorne e o naturalista Louis Agassiz, e Wright fora aluno de Benjamin Pierce, pai de Charles S. Pierce, em Harvard), e os hábitos letrados e intelectualizados da elite local remontavam aos *colleges* do período colonial (Hoeveler 2007) e às instituições da vida religiosa do protestantismo cristão.

Harvard ocupava uma posição importante, mas secundária àquela altura. Wright, o mais velho do grupo, estabeleceria suas conexões e exerceria influência intelectual crucial não apenas no circuito local como no circuito transatlântico, mantendo correspondência e contato pessoal com Darwin, apesar de não ter vínculo formal com a instituição. Sociedades literárias e filosóficas eram o meio onde se realizava todo tipo de trabalho intelectual nos anos que antecederam a emergência do sistema universitário moderno nos Estados Unidos, um local para “trocas intelectuais em um mundo no qual as disciplinas, no sentido acadêmico moderno, ainda não existiam”, escreve Menand (2001). A filosofia não fugia ao padrão, e era

uma atividade de amadores até a criação do departamento de filosofia e do programa de pós-graduação de Harvard, em 1890. O Clube Metafísico era uma das muitas dessas sociedades – com a relevante especificidade de que foi a última edição de uma prática social que, se não desapareceria, perderia sua centralidade na vida intelectual do país com a profissionalização nas universidades. A geração em torno do Clube seria também a última portadora desse antigo hábito, e, retrospectivamente, seria também a geração transicional, com um pé em cada fase da vida intelectual norte-americana, que tomaria definitiva e inevitavelmente o rumo da profissionalização temida por James. A reforma de Harvard sob a direção de seu novo presidente, Charles Williams Eliot, que assumira a posição em 1869 – o mesmo ano em que James formara-se em medicina pela universidade – seria, indiretamente, uma das principais causas do fim do Clube.

AS QUEIXAS DE JAMES SÃO UM RETRATO DAS TRANSFORMAÇÕES DA VIDA INTELECTUAL NORTE-AMERICANA no contexto da reforma universitária do final do século XIX. A universidade Johns Hopkins assumira a dianteira no processo de criação de cursos de pós-graduação inspirados no modelo do sistema de ensino superior alemão em meados da década de 1870, transformando Hopkins no primeiro centro de pesquisas avançadas dos Estados Unidos. Mas Harvard, sob a direção de Eliot, em pouco tempo a alcançaria e tomaria a dianteira, fazendo da Escola de Pós-graduação (“Graduate School”) de sua instituição, a partir da virada do século, a mais prestigiosa do país²⁷,

²⁷ Uma das principais condições para essa mudança seria, evidentemente, o aumento expressivo do financiamento de Harvard nos anos pós-guerra civil. Vitoriosa, a elite do norte dos Estados Unidos ampliaria sua fortuna e influência num cenário não mais apenas regional, mas nacional. Isso permitiu que Harvard contratasse pesquisadores eminentes em condições inéditas (amplo tempo para dedicação à pesquisa) e com salários mais altos do que as universidades concorrentes. O *endowment* de Harvard passou de US\$2,4 milhões a US\$22,7 milhões nos anos Eliot (1869-1909).

operando inclusive como celeiro exportador de mão de obra acadêmica altamente qualificada para todo o território norte-americano, em uma época em que a rápida expansão do ensino superior gerara uma crescente demanda por professores qualificados.

Eliot se dera conta da ameaça que Johns Hopkins representava para a posição de Harvard. Nos primeiros vinte anos de sua gestão (1869-1889), Eliot havia investido na renovação dos currículos de graduação, introduzindo, com o sistema de disciplinas eletivas, uma diversidade e liberdade curricular inéditas na instituição. Nos vinte anos seguintes, de 1890 a 1910, Eliot implementaria o programa de pós-graduação que, para o caso específico da filosofia, mas com efeitos semelhantes em outras disciplinas, colocaria Harvard no centro da vida acadêmica profissional norte-americana, como veremos adiante. A criação de uma comunidade de pesquisa à altura das grandes universidades alemãs se tornara condição para que Cambridge, e Harvard, continuassem a ser o centro intelectual que foram durante todo o século XIX (Kuklick 1977, Gura 2008).

As inovações introduzidas por Eliot com vistas à criação da Escola de Pós-Graduação apontavam para a ampliação dos campos de estudos, facilitando e estimulando a maior especialização. O regimento interno passou a exigir dos alunos de pós-graduação a elaboração de programas de estudos e pesquisa detalhados e a supervisão do trabalho individual por um orientador ou banca. A exigência para a obtenção do título de Ph. D. incluiria um período de “estudos livres” seguidos de dois anos de pesquisa de “alto nível” (parte deles em alguma universidade alemã, se possível), que seriam avaliados em exame que determinaria o valor e originalidade da tese do candidato. O novo sistema exigiria maior ênfase na pesquisa acadêmica do que no ensino, e, com as finanças estimuladas pelo fim da Guerra Civil (e a vitória

do Norte), Eliot foi capaz de aumentar salários e contratar pesquisadores eminentes. Nos quase vinte anos entre a criação do departamento de pós-graduação, em 1872, e o estabelecimento da Escola de Pós-graduação, em 1890, com estrutura administrativa própria, Harvard retomaria seu protagonismo na vida intelectual do país. George Santayana, um dos integrantes do departamento de filosofia de Harvard à época (Kuklick 1977), resumiu esse novo arranjo da seguinte forma:

Esses pós-graduados formariam uma espécie de escola normal para futuros professores do ensino superior, carimbados, como na Alemanha, com o título de Ph. D.; e os professores de cada assunto se tornaram um comitê encarregado de encontrar empregos para suas crias. A universidade poderia assim assumir uma função nacional, e até mesmo internacional, atraindo talentos excepcionais e jovens ambiciosos de toda parte, e encaminhando em várias direções seus apóstolos da ilustração e do conhecimento (citado em Kuklick 1977: 235).

Essas transformações espelham uma mudança mais geral na organização das universidades que marcou o final do século XIX, em especial para o caso das nascentes ciências humanas: a formação de disciplinas e departamentos acadêmicos (Ben-David e Collins 1966; Clark 1973; Abbot 2001), “ramos do conhecimento com determinado conteúdo informacional que exigem habilidades especiais, treinamento em determinados métodos, a incorporação de regras de conduta apropriadas e a compreensão de uma linguagem específica” e, enquanto base institucional, os departamentos, “um grupo de acadêmicos reunidos em função do estudo comum de uma disciplina” (Kuklick 1977: 243). Eliot criou, em 1891 em Harvard, “divisões”

disciplinares responsáveis por atribuir diplomas superiores em suas áreas específicas, e dentro dessas divisões criou departamentos. A princípio “Filosofia” era uma divisão com um único departamento recobrando, no entanto, tanto filosofia quanto psicologia (a cadeira de James, por exemplo, era de “professor de psicologia”), além de educação e “ética social”. Entre os resultados da inovação organizacional, um dos mais importantes seria a autonomia dos departamentos para contratar e promover professores e selecionar e conferir títulos a estudantes de pós-graduação.

Um dos efeitos dessas transformações foi a mudança na postura diante da institucionalização da vida intelectual. Para as gerações de intelectuais independentes da primeira metade do século XIX, em especial para o círculo dos Transcendentalistas – Ralph Waldo Emerson, Henry Thoreau – a vida do espírito era uma vida ligada à natureza e a Deus, mas separada das instituições oficiais de reprodução da vida intelectual, à época majoritariamente confessionais – esse é o principal recado do polêmico discurso de Emerson lido na Divinity School de Harvard em 1838. Para os intelectuais ortodoxos com filiação religiosa institucional, como Francis Bowen, figura central da rede dos Unitaristas cristãos e da Divinity School, pelo contrário, o ensino era uma questão de repetição e inculcação de doutrinas chanceladas. Transcendentalistas e Unitaristas cristãos protagonizaram a grande disputa filosófica da época, cujo pano de fundo era, em parte, uma tensão entre escolas de teologia – a Divinity School de Harvard acima de todas as outras, naturalmente – e pensadores independentes ligados às elites locais mas orbitando em torno de um pequeno mercado editorial e de um circuito de palestras privadas (Richardson 1996; Gura 2008). Revertendo a gestalt mais costumeira, as disputas entre intelectuais individuais – Emerson vs. Bowen no caso, mas num padrão que se repete em inúmeros outros casos, como nas disputas entre Newton e Leibniz, para

ficar apenas com um exemplo bem conhecido – são os sinais visíveis de disputas subjacentes entre diferentes estruturas e formas de organização da vida intelectual.

Os Transcendentalistas haviam elaborado uma versão radical, romântica, da ideia protestante de contato não mediado com Deus, em intenso contraste com a lenta mas segura racionalização da divindade elaborada nos meios Unitaristas, em especial na obra de Bowen. Não surpreendentemente, os primeiros abraçavam a versão do Idealismo elaborada nos círculos literários do romantismo alemão (traduzido e transmitido por meio da obra dos poetas ingleses do período como Colingwood) e ideais de reforma social, enquanto os segundos, conservadores, procuraram defender uma versão do empirismo inglês que fosse capaz de simultaneamente conciliar ciência e religião e proteger a segunda das teorias mais inovadoras então em gestação nos círculos científicos (o darwinismo seria o grande, e insuperável, inimigo). Emerson e Bowen, epítomes das guerras filosóficas da primeira metade do século XIX nos Estados Unidos, no entanto, tinham em comum o fato de terem como *alma mater* a mesma instituição – Harvard²⁸. Em contraste tanto com a posição anti-institucional de Emerson e dos Transcendentalistas quanto da posição ortodoxa de Bowen e dos Unitaristas cristãos da Divinity School, figuras como George Herbert Palmer ajudariam a formular, na fase de consolidação do departamento de filosofia de Harvard no final do século, uma concepção da vida intelectual antenada com as inovações institucionais de Harvard a partir da década de 1870 e que culminaria,

²⁸ O discurso de Emerson (Emerson [1838] 2000) para uma turma de último ano da Divinity School em 1838 foi o disparador da controvérsia entre Transcendentalistas e Unitaristas – ou, para sermos mais exatos, entre Emerson e Bowen. A reputação de Bowen não sobreviveria ao trunfo das ideias de Darwin. É curioso notar como, derrotado nas disputas intelectuais, Bowen também escolheria o lado errado – ou o derrotado – nas batalhas institucionais: opôs-se às inovações de Eliot, ao sistema de disciplinas eletivas e ao uso de textos originais em lugar dos manuais ortodoxos tradicionalmente indicados para os alunos de Harvard.

como dissemos, em 1890, na criação da Escola de Pós-graduação daquela universidade.

Palmer foi figura central nos anos de reformulação do departamento de filosofia de Harvard. Instituições, julgava, eram parte central da vida social, o único contexto possível no qual as potencialidades humanas podiam ser estimuladas e desenvolvidas, e sua carreira foi marcada por uma combinação então incomum de vocação teórica, educacional e administrativa. Palmer elevava a vocação acadêmica e docente a um patamar antes ocupado pela vida religiosa (Hofstader 1955), num sinal da mudança das escalas de prestígio na vida social norte-americana: o ensino, responsável por “treinar e expandir mentes sedentas”, ocupava um lugar especial no panteão das profissões, e as instituições responsáveis pela instrução moral e científica dos indivíduos – em especial as leigas – “prefiguravam a sociedade do futuro” (Kuklick 1977: 236). A nova organização das universidades, e em especial as inovações introduzidas na gestão de Eliot, conferiam aos estudantes “controle sobre suas próprias mentes”, a capacidade de julgar por si mesmos o valor de sua herança cultural e estimulava a autonomia intelectual sem descuidar da supervisão, pela instituição, de seu desenvolvimento. Ainda, a própria instituição, refletindo seus princípios educacionais, era uma obra em progresso, em constante mutação e melhoramento. A atuação de Palmer no departamento de filosofia seguiria os mesmos princípios: defesa do sistema de eletivas, modernização dos métodos de ensino com a abolição do uso de manuais e da inculcação de doutrinas filosóficas como método de ensino e a adoção de uma perspectiva estritamente secular na abordagem dos problemas filosóficos. A aposentadoria de Bowen marcaria a passagem definitiva das antigas gerações de filósofos de Harvard, e Palmer ocuparia seu lugar como figura central do departamento. O curso de graduação que ministrou por anos se tornaria o

principal modelo de instrução filosófica moderna em todos os Estados Unidos (Kuklick 1977: 239). Sua opinião, além disso, se tornou lei nos processos de contratação de professores em todo o território, e suas recomendações eram capazes de fazer e destruir carreiras – mais um indício, aliás, da posição central de Harvard no mercado acadêmico. Entre suas vítimas estava Charles S. Peirce, que foi condenado a uma vida à margem da academia depois de Palmer influenciar a decisão de Johns Hopkins de não renovar seu contrato, recusar sua candidatura a uma vaga em Harvard e advertir Chicago, que pediu sua opinião após James recomendar a contratação de Peirce, dos riscos que sua personalidade “alquebrada e dissoluta” representaria para aquela instituição.

A CRIAÇÃO DE UMA ESCOLA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HARVARD (e o aumento significativo de seus recursos no período) viabilizaria a ampliação do corpo docente de filósofos. Além de Palmer e William James, Eliot contrataria Josiah Royce, Hugo Münsterberg e George Santayana. Em poucos anos o corpo docente duplicaria e seria considerado, de longe, o melhor do país e, na opinião de Bertrand Russell, “o melhor do mundo” (Kuklick 1977: 242). Harvard assumiria proeminência na formação de doutores em filosofia nos Estados Unidos. Nos vinte anos entre 1890 e 1910, a universidade formou a primeira geração de filósofos profissionais do país, quase todos posteriormente bem posicionados em universidades importantes do país (Yale, Carleton, Washington, Stanford, Berkeley e Brown, entre outras), sugerindo como naquele momento Harvard era peça central do nascente sistema profissional de filosofia do país. O aumento na produção anual de Ph.D. seria constante até que a Primeira Guerra desestabilizasse o mundo acadêmico, voltando a crescer depois de 1923 e, acompanhando o clima geral, despencando nos anos da Grande Depressão.

A transformação da filosofia em disciplina acadêmica teria dois efeitos principais: por um lado, o crescimento demográfico do número de filósofos credenciados para ocupar posições em departamentos nas universidades; por outro, ao lado de sua autonomização, uma crescente especialização e “tecnicização” do trabalho filosófico. No caso específico de Harvard, que estabeleceria um padrão importante do que seriam consideradas as tarefas intelectuais próprias à disciplina, a filosofia passaria a se concentrar em abordagens abstratas, puras e técnicas de questões epistemológicas, lógicas e metafísicas, enquanto a investigação de problemas éticos concretos permaneciam tarefa dos professores da Divinity School – o pressuposto aparente no departamento de filosofia, sua “ideologia profissional”, por assim dizer, era que esses temas eram secundários, do ponto de vista lógico, em relação aos problemas abstratos que os filósofos investigavam. Uma divisão do trabalho intelectual se estabelecia, com os filósofos dedicando-se aos fundamentos racionais da ética, da ciência e da religião, e os membros da Divinity School assumindo a tarefa de tirar as consequências desses fundamentos para a vida social concreta e os problemas práticos específicos enfrentados pela sociedade norte-americana (Francis G. Peabody, professor na Divinity School e antigo membro periférico do Clube Metafísico, chamava um de seus cursos de “Estudos de problemas práticos: temperança, caridade, trabalho, prisão, disciplina, divórcio, etc.”, Kuklick 1977: 245). O mesmo valia para disciplinas como pedagogia, desconfortavelmente agrupada na divisão de filosofia e sem espaço real a não ser subsidiário.

“O crescimento do sistema profissional”, escreve Kuklick (1977: 256), “foi acompanhado por mudanças nos padrões de especulação”. Nesse novo ambiente intelectual seriam gestadas versões mais originais e técnicas do Idealismo e, em especial, a primeira corrente filosófica autóctone, o Pragmatismo. A especialização

profissional seria justificada pela crescente complexidade do debate, e vice-versa; como sugerimos, as mudanças institucionais que transformaram a filosofia em disciplina acadêmica oferecem as condições para uma crescente especialização e tecnicização, na direção de maior abstração e reflexividade da teorização em filosofia. O Pragmatismo de Harvard, ele próprio um desenvolvimento de um racionalismo naturalista que fundira, ao longo das gerações intelectuais anteriores, as inovações da ciência moderna (em especial o darwinismo) com a ênfase na natureza construtiva da consciência herdada do Idealismo alemão, estabeleceu os parâmetros da produção filosófica norte-americana, combinando uma perspectiva epistemológica construtivista e voluntarista, voltada para o exame da natureza mutável dos esquemas perceptivos, desconfiada dos pressupostos do empirismo tradicional (em especial britânico) e da dicotomia entre o conceitual e o empírico e uma ênfase na importância da lógica para a análise filosófica. Os membros do departamento de filosofia de Harvard ajudaram a cunhar o vocabulário técnico que estabeleceu o campo da discussão filosófica nos Estados Unidos.

ESSES COMENTÁRIOS SOBRE PRINCÍPIOS EDUCACIONAIS E TECNICIZAÇÃO DO TRABALHO FILOSÓFICO no contexto da reforma universitária norte-americana do final do XIX são relevantes porque há uma tensão constante na vida intelectual institucionalizada entre o que podemos chamar de “visão” – uma concepção geral da função social das instituições de ensino – e “técnica” – uma concepção mais restrita e aut centrada da natureza da atividade intelectual a ser realizada no interior desses centros de autonomia e excelência científica. Essa tensão ora pende para um lado, ora para o outro, mas jamais se resolve; na crise de final dos anos 1970 na filosofia profissional norte-americana, com a qual iniciamos esse trabalho e à qual retornaremos no

próximo capítulo, vemos ela se manifestar mais uma vez: de um lado a demanda por pluralismo no trabalho filosófico, de outro a insistência na necessidade de que a filosofia seguisse no caminho de especialização e rigor em que fora colocada quando deixara os espaços intelectuais informais e amadores e se transformara em atividade profissional.

O aprofundamento da especialização e tecnicização da filosofia e a hegemonia de Harvard no espaço de atenção filosófico norte-americano na virada do século XX ficam evidentes na “Batalha do Absoluto”, protagonizada por dois luminares de seu departamento de filosofia, Josiah Royce e William James, entre 1899 e 1910, ano da morte de James (Kuklick 1972, 1977; Collins 1998; Richardson 2006).

The world and the individual, conjunto de conferências que Royce ministrou na Escócia entre 1899 e 1900, marca o auge do Idealismo nos Estados Unidos. Nelas Royce sistematizou as ideias com as quais vinha trabalhando na década anterior. Partindo da impossibilidade de verificação definitiva da experiência, Royce ressaltava o papel da vontade (intenção), do hábito e da ação no conhecimento. A percepção de um objeto era, mais do que uma representação direta, o “fragmento de um estado possível de consciência envolvendo todo um sistema de sensações e de conduta na presença de tal objeto”. Ideias, por sua vez, eram “planos de ação, ou de respostas, que executaríamos na presença do objeto a respeito do qual temos ideias”. Cunhando uma formulação que se tornaria um marco do pragmatismo, Royce caracterizava as ideias como uma “disposição a agir”. O “outro” das ideias – seu objeto, sua referência – permanece para além do nosso alcance; mas conhecer um objeto é mais do que representá-lo na consciência: é agir, de forma apropriada, em relação a ele (cf. Kuklick 1972).

James vinha trabalhando em uma concepção semelhante do conhecimento como vontade, intenção e ação. Ideias eram planos de ação, mas também uma reconstrução, pela imitação, dos objetos: temos ideias precisas apenas na medida em que sabemos como reconstruir, pela ação, esses objetos, isso é, como usá-los para nossos propósitos. Ambas as perspectivas eram de inspiração kantiana – participamos ativamente na “construção do mundo”, e a consciência era o resultado do esforço de “criar ordem a partir do fluxo” da experiência – e pragmática, com a ênfase na relação entre conhecimento e ação. Royce e James se separavam, no entanto, na caracterização da noção de “experiência possível”. Para Royce a experiência potencial – uma experiência real que, no entanto, não é experimentada por ninguém – era uma possibilidade lógica e o fundamento da noção, necessária, do Absoluto. James rejeitava essas experiências possíveis que não podem ser verificadas, ou sobre as quais não podemos agir, porque “o possível não pode transcender a experiência real de seres finitos”; a própria transcendência só poderia ser conhecida se experimentada. O debate reflete duas concepções distintas de verdade: para Royce, pretensões de verdade pressupõem o Absoluto na forma da totalidade das experiências possíveis; para James, a verdade é uma noção inseparável da estrutura da experiência presente à qual nossas ações nos remetem (James [1909] 1992).

Royce não rejeitava o caráter prático das pretensões de verdade: “toda busca pela verdade é uma atividade prática, com uma intenção ética... uma ideia puramente teórica, que não é guia de nenhum processo ativo relevante, é um absurdo estéril”. No entanto, persistia, na visão de Royce, uma tensão entre verdade e utilidade – a utilidade é uma condição necessária da verdade, mas não suficiente. A verdade era um ideal universal, enquanto “totalidade da experiência humana”, não um possível

“capricho individual”. O fato de jamais podermos ter experiência dessa totalidade não é um “defeito do conceito de verdade”, mas do nosso estado atual de conhecimento, “uma limitação derivada do nosso tipo presente de individualidade”. O “mundo objetivo” e a “verdade” eram conceitos para além de nosso alcance presente, mas exigidos pela nossa vontade e necessidade de nos adequarmos a um “padrão absoluto”.

Para James, no entanto, o idealista cometia o equívoco de pressupor que “mentes finitas eram, de alguma maneira inexplicável, idênticas ao transfinito sabe-tudo que ele se vê obrigado a postular para oferecer um *fundamentum* para a relação de conhecimento, como ele a entende”. O pragmatista, por sua vez, se via obrigado a interromper sua argumentação teórica a respeito da noção de verdade e repassar o ônus da prova à experiência prática: “Ele assume a presença da realidade, e o conhecimento da verdade do sujeito, ali, *daquela* realidade. Mas se o que ele afirma a respeito daquele universo é objetivamente verdadeiro, isto é, se a teoria pragmática da verdade é *realmente* verdadeira, isso ele não pode garantir – ele só pode acreditar em sua verdade. Aos que o escutam ele só pode sugerir essa verdade, da mesma forma como eu a sugiro aos meus leitores”. James via a noção de Absoluto de como uma sutileza metafísica dispensável; seu pragmatismo era o resultado de um corte da navalha de Ockham no idealismo de Royce. A controvérsia amigável seria crucial para o desenvolvimento mútuo das ideias de ambos: Royce incorporaria parcialmente o pragmatismo de James, parando ali onde surgia a ameaça à verdade objetiva garantida pelo Absoluto; e James elaboraria sua doutrina filosófica (em 1907, com sua epistemologia de lavra própria em mãos, James trocava sua cadeira em Psicologia por uma de Filosofia) por meio de sua crítica à filosofia “totalizante” de Royce, para ele incompatível com o espírito das ciências modernas.

O debate entre Royce e James na primeira década do século XX condensa o conflito no centro do espaço de atenção intelectual entre duas trajetórias individuais distintas, mas mais especificamente entre duas linhagens intelectuais em disputa pelo futuro da disciplina. O Idealismo dominou o período de reforma universitária do final do século XIX, e suas versões mais originais foram elaboradas nas universidades que lideraram essa reforma – Johns Hopkins e Harvard. No entanto, e seguindo um padrão que vimos para o caso inglês por volta do mesmo período e também em contexto de reforma do sistema de ensino superior, o Idealismo seria uma fase intermediária entre o declínio das redes teológicas e do currículo tradicional das antigas instituições de ensino superior religiosas e a emergência de movimentos intelectuais ligados às novas ciências empíricas baseadas em pesquisa (e não apenas especulação). Essa combinação de Idealismo e ciência moderna seria o ingrediente da criatividade das gerações intelectuais seguintes, incluindo aí o pragmatismo gestado no interior das redes formadas no meio intelectual de Cambridge e suas conexões com a ciência de ponta da época (Wright, Peirce, James).

O Idealismo de Royce influenciou profundamente sua geração e, em especial, seus colegas no departamento de filosofia de Harvard (James era assumidamente um “panteísta royceano” até início dos anos 1890), e suas preocupações teóricas ainda orbitavam em torno da necessidade de construir fundamentos racionais para a religião e conciliar ambas as esferas. Exemplo desse esforço é *Religious aspects of philosophy*, de 1885, onde Royce elaborou uma forma de fenomenalismo baseada na noção de momentos de apreensão pré-cognitiva e de transcendência, por sua vez indícios da necessidade da existência de um Ser que é idêntico à totalidade dos momentos particulares e subjetivos de apreensão do mundo. Seu Idealismo

combinava o hegelianismo de G. S. Morris (hegeliano de Johns Hopkins que seria também mentor de John Dewey), que promovia nos Estados Unidos, por sua vez, o hegelianismo do inglês T. H. Green, e o logicismo de inspiração kantiana de C. S. Peirce. Embora no prefácio ao livro de 1885 tenha tomado a cautela de ressaltar que “os fundamentos do pensamento religioso têm bases não-religiosas” – para Royce, a especulação filosófica é “logicamente anterior” à especulação religiosa – o objetivo final é a análise dos problemas religiosos, que o haviam “levado ao estudo da filosofia” e que mereciam “nossos melhores esforços e nossa total lealdade”.

O Pragmatismo de James, no entanto, era o produto da interação entre esse Idealismo de recorte religioso e as ciências empíricas promovidas pela reforma universitária e, paralelamente, pelos círculos intelectuais de Cambridge ligados ao darwinismo. Em 1885 James se rendeu aos argumentos de Royce em *The religious aspects of philosophy* e decidiu dedicar-se à psicologia. À época da chegada de Royce em Cambridge, no final da década de 1870, James ficou “deslumbrado com o imenso intelecto de Royce” e se sentiu “compelido a compartilhar de seu Idealismo”. James pusera de lado a elaboração de uma posição filosófica própria, e decidiu permanecer na sombra do melhor produto do Idealismo norte-americano e, àquele momento, o auge da criatividade filosófica local. No início da década de 1890, no entanto, James decidiria que era hora de entrar em território filosófico: para ele, as respostas de Royce para problemas que o ocuparam nos anos anteriores, como o livre arbítrio, eram insatisfatórias. Em 1898, em “Philosophical conceptions and practical results” (James [1898] 1992), discurso lido em Berkeley, Califórnia, James explicaria os princípios do que chamava de “practicalismo” ou “pragmatismo”, atribuindo a origem daquelas ideias a Peirce. As ideias elaboradas coletivamente no período de alta efervescência intelectual do Clube Metafísico (Menand 2002;

Richardson 2006) seriam reavivadas como capital cultural na disputa em Harvard pela formulação dos princípios gerais de uma nova concepção filosófica do conhecimento.

Os princípios do pragmatismo seriam antes de tudo, na visão de James, um método, uma forma de “esclarecer problemas filosóficos”: enunciados filosóficos que não faziam diferença para a experiência eram vazios, e as controvérsias em torno deles inúteis (com esse princípio James desqualificou um debate entre Royce e o hegeliano Howinson, então em Berkeley). A manobra dava a James uma posição superior, de julgar o mérito de uma disputa filosófica antes de se ver forçado a assumir posição nela. James se dedicaria, subseqüentemente, a estabelecer relações entre filosofia e psicologia. Metafísica e epistemologia teriam de ser tratadas no âmbito das descobertas da psicologia empírica – uma vez que descrever a maneira como os seres humanos procuram e usam a verdade era ao mesmo tempo oferecer uma *definição* do conceito. Não havia distinção, mas complementariedade, se não identidade, entre a ciência da psicologia e os conceitos abstratos da filosofia.

HARVARD E SEUS FILÓSOFOS DOMINARIAM O DEBATE ENTRE O FINAL DO SÉCULO XIX e a primeira década do século XX. Ali convergiram as principais redes intelectuais norte-americanas pós-reforma universitária, resultando numa combinação de sofisticação filosófica e um ambiente de pesquisa científica sintonizado com o que de melhor se produzia em outros centros intelectuais de expressão, como as principais universidades inglesas e alemãs. Força institucional e atualização intelectual seriam as principais armas com que Harvard preservaria sua hegemonia. Para um contraexemplo, vale considerar os rumos intelectuais que outra instituição de ensino superior norte-americana antiga e prestigiosa, também remontando ao período

colonial, a universidade Yale, em New Haven, Connecticut, tomou no mesmo período. A inflexibilidade institucional de Yale faria com se demorasse a incorporar o processo de secularização das ideias a respeito do lugar do homem no universo e perdesse o bonde da história intelectual nos anos pós-Darwin (Kuklick 2004).

Yale fora o principal centro de formação superior religiosa calvinista entre 1720 e 1850. Nos anos anteriores à Guerra Civil, no entanto, a excessiva especialização dos debates teológicos e a perda de contato com o público geral a condenaria a um longo período de dormência intelectual e à perda de influência no debate religioso no país. Quando a guerra terminou, os escritos de Darwin já haviam abalado o meio filosófico e científico norte-americano (assim como o resto do mundo), e os dez anos seguintes seriam, como vimos, de transformações no sistema universitário que resultariam na perda de centralidade das escolas religiosas, revolucionando os hábitos mentais nos círculos intelectuais da época. “Escolas de teologia”, escreve Kuklick, “deram espaço para novos programas de formação superior nas universidades, e o teólogo perdeu seu lugar para o professor de filosofia” (Kuklick 2004: 214).

Yale também teria sua versão caseira de Idealismo como refúgio de uma visão do universo que procurava preservar alguma forma de transcendência em meio à crescente hegemonia cultural da ciência, colocando Hegel como anteparo a Darwin. No entanto, a filosofia em Yale preservou, mais do que outras instituições como Princeton e Harvard, seus vínculos com a escola de teologia da instituição: sua reforma pós-Guerra Civil manteria intacta a mistura de educação secular e religiosa que a caracterizava desde sua fundação. Em 1892, George Santayana, de Harvard, escreveu sobre Yale que a principal preocupação daquela instituição era ainda a “incorporação do intelecto à piedade religiosa”. Yale só teria um sistema de disciplinas

eletivas no começo do século XX, trinta anos depois de a novidade ter sido introduzida em Harvard. A criação de um departamento de filosofia à mesma época não evitaria que Yale fosse condenada ao papel de retardatária na disciplina.

Discussões sobre organização curricular e a natureza da disciplina, em especial em torno do papel das ciências experimentais na discussão filosófica, seriam as principais raízes da longa crise da disciplina em Yale. Figuras centrais da universidade temiam que o sistema de disciplinas eletivas fragmentasse o currículo e roubasse à filosofia seu papel central de formação e síntese, e que a emergência da psicologia experimental (uma das grandes inovações disciplinar do final do século XIX cf. Bem-David e Collins 1966) ameaçasse o território intelectual da filosofia. As crescentes disputas internas do departamento de filosofia – composto por apenas quatro professores – forçariam a administração a tomar a medida drástica de demitir parte do corpo docente. Questões acadêmicas (incluindo de autonomia e liberdade de pesquisa) acabariam por se subordinar às pressões por estabilidade administrativa.

Yale assumiria a retaguarda na defesa de visões tradicionalistas contra as principais inovações científicas e filosóficas do começo do século XX. A ênfase pragmatista na eficácia prática das crenças, sua alegada sintonia com a sociedade industrial e científica emergente seria vista com desconfiança e considerada intelectualmente “pouco respeitável” e conduziria ao relativismo e à implosão de toda verdade religiosa. Além disso, o protagonismo público de filósofos pragmatistas como James, de Harvard, e John Dewey, de Chicago e Columbia, ameaçavam a posição de liderança espiritual dos religiosos. O pragmatismo era uma estrada para um mundo, e uma sociedade, sem Deus.

Em 1902, James escreveu que Chicago, graças ao círculo de Dewey, tinha uma “escola de pensamento”, Harvard “pensamento, mas não escola” e Yale “escola, mas não pensamento”. O prestígio de Yale continuaria a atrair estudantes e professores de alto nível, mas perderia o protagonismo na filosofia que tivera nos anos pré-guerra civil, e acima de tudo, pré-Darwin. “O protestantismo que impulsionara a reputação mundial de Yale nos 150 anos antes de Darwin”, escreve Kuklick, “limitaria essa mesma reputação nos 150 anos após Darwin”. Além disso, os professores de Yale abraçariam uma representação do papel do filósofo acadêmico como conservador da tradição cultural ocidental, colocando em segundo plano criatividade e originalidade. Yale tentaria recuperar o tempo perdido apenas ao longo das primeiras décadas do século XX, contratando alunos de Harvard não alinhados ao pragmatismo, como Charles Bakewell, doutor por Harvard mas anti-pragmatista royceano, que assumiu em 1905 a vaga que a início seria oferecida a Dewey. De certa forma, o exemplo de Yale mostra um caso em que a disputa no espaço de atenção intelectual não é entre pensadores individuais, mas entre instituições. Yale atrairia para sua órbita alunos de Royce, que fora derrotado, considerando o rumo que a filosofia tomaria, na Batalha do Absoluto, e se tornaria o último bastião do idealismo em um meio intelectual dominado pelo pragmatismo de Harvard.

Na segunda metade do século XX, no entanto, a preocupação com a filosofia enquanto formação e não enquanto técnica ou ciência, enraizada na visão da missão da filosofia em Yale, reapareceria nos debates no país sobre a natureza e o papel da disciplina, que àquela altura, parecia ter ido longe demais em seu processo de profissionalização – a partir dos anos 1920 o pragmatismo espiritualista e reformista social de James e Dewey daria origem a formas de pensamento mais rígidas e voltadas para si mesmos, como o empirismo e a chamada “análise”, focadas em

discussões lógicas e epistemológicas, e avessos tanto à religião e ao idealismo quanto à imagem do filósofo enquanto figura pública e liderança cultural –, perdera sua vocação social, cultural e educacional e se alienara de seu público. Mesmo aos olhos dos filósofos de Yale (em especial B. Blanshard), comparada às tendências contemporâneas da filosofia, a obra de James e Dewey parecia infinitamente mais aceitável. Richard Rorty, um dos protagonistas desse debate que marcaria os anos 1970, culminando na “crise da filosofia” do final da década, fez seu doutorado justamente em Yale.

O período de expansão do sistema de ensino superior norte-americano entre 1870 e 1910 – que coincide com os “anos dourados” da filosofia em Harvard (Kuklick 1977) – transformou o cenário da produção filosófica no país, introduzindo a possibilidade de carreiras na disciplina em condições de maior liberdade e autonomia do que antes. Os efeitos, em termos de produção e criatividade intelectual, foram notáveis, como vimos com o exemplo de Royce e James, com a emergência de uma geração de filósofos que exerceriam longa influência nas gerações posteriores e estabeleceriam os termos do debate filosófico no país pelas décadas seguintes. As inovações institucionais em universidade como Johns Hopkins e Harvard – em especial, a criação de escolas de pós-graduação seguindo o modelo da universidade alemã – combinaram-se às revoluções no campo das ciências que marcaram o período e redefiniram o perfil da reflexão filosófica nos circuitos profissionais. Mais especificamente, a emergência do darwinismo deu ocasião a uma nova rodada de criatividade filosófica e marcou a passagem do consenso em torno do Idealismo no meio filosófico norte-americano para a emergência do pragmatismo como perspectiva filosófica dominante. O pragmatismo oferecia um discurso que conciliava e

preservava a autonomia e legitimidade de religião, ciência e moral, delineando uma concepção filosófica do universo cheia de desdobramentos possíveis – estabelecendo um amplo programa de pesquisa para a disciplina – e que preservava o lugar da filosofia, e do filósofo acadêmico, na orientação espiritual dos indivíduos e da sociedade: substituto laico do ministro religioso, o filósofo devia abordar problemas considerados relevantes para o mundo extra-acadêmico.

O período entre 1920 até o fim da Segunda Guerra é marcado por um aprofundamento dessas tendências profissionalizantes, com o grau esperado de rotinização do trabalho intelectual, crescente especialização, auto-referencialidade e isolamento da filosofia tanto em relação às demais disciplinas no interior da universidade quanto do mundo de fora da universidade. O processo é relativamente natural, próprio da dinâmica das ciências – Thomas Kuhn chamou de “ciência normal” o conjunto de tarefas intelectuais rotineiras que seguem os ciclos de criatividade que redefinem a natureza do trabalho intelectual em um campo. Estabelecida a nova rede intelectual responsável por assimilar tanto as inovações intelectuais do fim do século XIX quanto o novo contexto do trabalho intelectual, às gerações posteriores caberia realizar o trabalho intelectual no interior dessa rede. Royce, James, Santayana e sua geração procuraram estabelecer as pontes entre a reflexão filosófica técnica (lógica, epistemologia) e as áreas mais “práticas”, ou de relevância mais geral (as “grandes questões” que herdara tanto da teologia quanto dos pensadores autônomos reformistas sociais); as gerações posteriores especializar-se-iam naquelas áreas mais técnicas e abandonariam as pretensões de relevância maior da disciplina que caracterizou tanto as gerações de filósofos religiosos quanto a de amadores, assim como os pais fundadores de Harvard. A geração seguinte à “geração de ouro” da

filosofia nos Estados Unidos desenvolveria a mentalidade profissional que marcaria a disciplina até os anos 1960.

“À altura da Segunda Guerra” escreve Kuklick (1977), “a especialização no interior da profissão havia transformado a substância da especulação e reorientado radicalmente o sentido tradicional da filosofia. Ela perdeu seu lugar de integradora sinóptica das múltiplas preocupações intelectuais da existência humana”. E se a geração formada pelos pragmatistas de Harvard já se movimentara significativamente na direção da profissionalização e tecnicização do trabalho filosófico, a geração seguinte, formada por filósofos formados nesse *ethos* profissional, abandonaria por completo as preocupações religiosas ou públicas da filosofia e transformaria o que por muito tempo fora considerado uma “vocação” em um “emprego” – suas preocupações voltadas para os problemas de suas disciplinas e a progressão de suas carreiras no interior das estruturas da vida acadêmica²⁹.

A segunda geração do departamento de filosofia de Harvard, ativa principalmente no período entre-guerras – Alfred N. Whitehead, Ralph Perry, Ernest Hocking e C. I. Lewis – era endógena, quase inteiramente formada no seu programa de pós-graduação (a exceção notável era Alfred Whitehead, que estivera no centro do período criativo inglês que, resultando da convergência de redes matemáticas e filosóficas inglesas e europeias em Cambridge, Inglaterra, no começo do século XX, dera origem a o que ficaria conhecido como “filosofia analítica”, contratado em 1924).

²⁹ Esse tipo de consideração não deve ser entendido como uma jeremiada que lamenta a perda do papel da filosofia e o desvirtuamento da figura social do filósofo em um contexto de profissionalização. A intenção é que essas diferenças de concepção da natureza e do papel da disciplina nos ajudem a entender os efeitos das transformações dos espaços de produção intelectual sobre seu conteúdo e sobre a auto-representação que seus praticantes compartilham. O perfil da produção intelectual, seus métodos e preocupações, está ligado ao meio de reprodução da vida intelectual – instituições religiosas, mercado editorial e as universidades modernas dão ensejo a diferentes estilos intelectuais. Cf., por exemplo, Clark 1973, Lamont 1984, Bourdieu 1990 e Kauppi 1996. Para a relação entre espaço de produção e estilo no caso das artes visuais, White e White 1993, e da música erudita, De Nora 1977.

Encarnava, por outro lado, menos as virtudes da posição social dos seus membros – a geração de James era em boa parte filha da elite social e cultural de Massachussets – do que as novas virtudes da vida acadêmica: viam-se a si mesmos como profissionais especializados em uma disciplina específica, não necessariamente profetas de uma nova mentalidade ou visão de mundo, e defendiam critérios objetivos, impessoais, de mérito acadêmico, e, embora especializados, eram altamente competentes e garantiriam que Harvard continuasse no comando do debate filosófico e preservasse sua posição de principal centro de produção e formação na disciplina. Whitehead, representando uma geração anterior e trazendo consigo o prestígio de ter sido professor e colaborador de Bertrand Russell, daria continuidade à linha de investigação dos cruzamentos entre matemática e metafísica inaugurada em solo norte-americano por Royce; Perry, o principal vínculo com o primeiro departamento de Harvard, levaria adiante a tradição de Harvard de filosofia moral; Hocking carregava a reputação de principal Idealista de sua geração; e C. I. Lewis, o mais novo da segunda geração do departamento seria o principal elaborador da concepção do trabalho filosófico que predominaria no período seguinte, em especial nos anos 1950, centrado na investigação técnica de questões lógicas e epistemológicas.

Mind and the world-order, de Lewis (doutorado em Harvard, 1910, e contratado pela instituição em 1920), publicado em 1929, seria o ponto de convergência das principais inovações produzidas no contexto do departamento de filosofia de Harvard nos quarenta anos anteriores: realismo e voluntarismo epistemológico (enfatizando intenção e atividade), o uso da lógica simbólica como instrumento de análise e argumentação, uma forma *sui generis* de neo-kantismo. Mais importante, o livro era uma espécie de *Summa* harvardiana que compilava, avaliava e julgava os trabalhos

de James, Royce, Perry e Santayana, culminando numa sistematização do pensamento pragmatista³⁰, a grande marca intelectual da produção filosófica da instituição.

Lewis abre *Mind and the world-order* (Lewis [1929] 1991) com uma exposição das “convicções subjacentes” à obra, ou seu “programa e método”. A filosofia lida com fins, não com meios; responde a questões como “o que é o bem?”, “o que é certo?”, “o que é válido?”, mas procede por meio de uma investigação daquilo que já nos é familiar: não nos oferece fatos novos como a ciência, mas uma compreensão clara daquilo que implicitamente sempre soubemos; é interpretativa, e não construtiva. “A ação precede a reflexão, e até a precisão do comportamento no geral supera a precisão do pensamento”, afirma. A tarefa própria à filosofia é “tornar claro para a consciência e expressar de maneira coerente os princípios implicitamente pressupostos em nossa relação com aquilo que nos é familiar”. Se não soubéssemos, pré-reflexivamente, o que é certo, ou o que é um argumento válido, a filosofia seria incapaz de nos ensinar.

O argumento confere de saída legitimidade aos esforços analíticos no campo da ética e da lógica. No entanto, o mesmo não vale para o caso da metafísica, ou do “estudo da realidade em geral”: a realidade, independente de nós e necessariamente transcendente à experiência que dela podemos ter, é inacessível pela via da auto-investigação. A investigação a respeito da natureza da realidade depende da determinação de questões fenomenais ainda sem resposta, e o filósofo não tem *insight* algum que o habilite a “posar de profeta”, antecipando especulativamente

³⁰ De Aristóteles a Tomás de Aquino, e com equivalentes em outras tradições, como Confúcio para os *literati* chineses, a figura do sistematizador de amplas tradições intelectuais é recorrente e central. Em escala menor, Lewis desempenha esse papel para a filosofia de Harvard na primeira metade do século XX.

coisas que apenas o “progresso das ciências especiais” pode nos ensinar. Ou se é o caso de especular, a especulação a respeito dessas questões não é tarefa do filósofo, mas dos cientistas em suas respectivas especialidades. A exceção é quando as disputas entre interpretações de fatos refletem disparidades de definições e de critérios metodológicos, como na interpretação do “mental” por behavioristas e “teóricos do inconsciente” – nesse caso, a tarefa é “verdadeiramente filosófica”, porque problemas de definição conceitual “precedem a investigação” científica.

Para Lewis é necessário, assim, distinguir entre as “especulações cosmológicas” que não são filosóficas porque “são apenas tentativas de adivinhar o que futuras observações e experiências podem revelar” das questões filosóficas “legítimas e necessárias” relacionadas a um conjunto de categorias fundamentais “tais como ‘vida’, ‘mente’ e ‘matéria” em termos das quais “a experiência pode ser interpretada de forma consistente e útil”. A distinção entre o primeiro tipo de especulação e o segundo tipo de análise reflexiva coincide com uma diferença entre os métodos adotados para a resolução dos problemas: apenas as questões que podem ser abordadas com o segundo tipo de método – crítico e reflexivo – podem ser colocadas ao lado dos problemas da ética e da lógica na distribuição das tarefas da filosofia. Existem problemas dessa ordem (“reflexivos”) em todas as ciências, o conjunto dos quais podemos chamar de “filosofia” daquela ciência, cuja solução é tarefa tanto dos especialistas quanto do filósofo; já os problemas comuns a todas as ciências, em torno de princípios e critérios, são os que cabem propriamente ao filósofo resolver.

É apenas no contexto e por meio do “curso geral da experiência” que “obtemos um conteúdo para o nosso pensamento filosófico, e o sentido da verdade filosófica repousa em sua aplicação à experiência”. Mas essa experiência deve ser

compreendida em sentido específico: “a ética não é capaz de nos dizer quem ou o que é bom (...); nem a metafísica pode descrever a ordem do universo ou determinar as características gerais ou particulares do real. É a essência lógica da bondade, os cânones da validade, os critérios do belo, e, da mesma forma, os princípios da distinção entre o verdadeiro e o não verdadeiro, que a filosofia pode formular”. Esses critérios são aplicados “pela mente” na “interpretação, discriminação e avaliação” da experiência. Assim, a filosofia é o estudo da mente em ação pela própria mente; e o método é simplesmente reflexivo (e crítico, isto é: também encarregado da tarefa de “afiar e corrigir” nossas interpretações ingênuas): “procura formular explicitamente o que desde o começo é nossa própria criação e nos pertence”.

A possibilidade de uma reconstrução definitiva dessas categorias não é dada pela pressuposição de um padrão universal da razão humana ou pelo acesso a um reino transcendental. A semelhança entre as categorias da experiência humana, para além das diferenças contingentes de tempo e lugar, é resultado da combinação entre as características próprias a todo “animal humano” e seus interesses primordiais, e a semelhança das experiências com as quais eles têm de lidar – em especial, a necessidade de cooperação na luta pela sobrevivência. Nossas categorias guiam nossa ação no mundo natural e social e, assim, até mesmo o “*a priori*” não é necessariamente produto apenas da “razão”, mas do jogo dialético entre razão e experiência: as categorias e atitudes em comum e o fato de compartilharmos um “mesmo mundo” é fruto antes da cooperação e dos hábitos sociais humanos do que da natureza transcendental e *a priori* universal do nosso entendimento: “a ‘mente humana’ é uma coincidência de mentes individuais que é em parte inata, mas em parte criada pelo processo social. Mesmo as semelhanças inatas parecem consistir em capacidades e tendências à ação, não no conteúdo mental ou formas de

pensamento explícitas”. A noção de categorias imutáveis é um “pressuposto racionalista” sem fundamento.

Na formulação de Lewis, intenções e propósitos têm precedência lógica e genética sobre o *a priori*. O método reflexivo que advoga em *Mind and the world-order* é tanto pragmático quanto empírico e analítico: as categorias e princípios que investiga devem estar desde sempre implícitos na experiência e ação humanas; o significado desses conceitos fundamentais deve sempre ser prático porque “pensamento e ação são contínuos”, e sua origem deve refletir sua relação com a experiência; o resultado desse exame crítico, por sua vez, deve ser a eliminação de inconsistências e a maior utilidade daqueles conceitos. Acima de tudo, conduz ao “repúdio de toda realidade supostamente transcendente à experiência”: uma interpretação filosófica verdadeira deve ser sempre “seguir as pistas das razões práticas” de nossas concepções. “A verdade filosófica”, conclui Lewis, “assim como o conhecimento em geral, trata da experiência, e não de algo estranhamente para além do conhecimento humano, acessível apenas ao vidente ou ao profeta. Todos conhecemos a natureza da vida e da realidade, embora apenas com muito cuidado possamos falar alguma verdade a seu respeito”.

O “conceitualismo pragmático” de Lewis e seu trabalho no campo da lógica simbólica (em chave royceana, como uma “investigação dos princípios do raciocínio humano”) fizeram dele o filósofo mais influente de sua geração e a ponte entre os pais fundadores da filosofia moderna norte-americana (uma anedota relata que Royce achava que Perry o havia influenciado, e Perry achava que Royce era seu grande mentor – um indício da originalidade de seu trabalho) e a geração da segunda metade do século XX (Lewis se aposentaria em 1953). Sua trajetória é um elo fundamental do processo de desenvolvimento da filosofia profissional nos Estados Unidos, tanto

em termos de programa de pesquisa quanto do *ethos* profissional que se tornaria norma nas décadas seguintes: em suas palestras e artigos, exclusivamente em publicações especializadas, Lewis dirigia-se a um pequeno grupo de especialistas, e construiu sua reputação no interior do sistema de prestígio exclusivamente acadêmico. Ao conceder-lhe a Medalha Butler de ouro, os jurados da universidade Columbia o saudaram como “alguém que contribuiu excepcionalmente para o campo da lógica formal, sistematizador criativo da filosofia pragmática do conhecimento e professor de filosofia reconhecido e distinto (...) Seus ensinamentos vigorosos e impetuosos modificaram profundamente o temperamento da filosofia contemporânea”. Em 1941, quando recebeu o título de Doutor em Humanidades da universidade de Chicago, o texto de homenagem o descrevia como “um lógico afiado cujas investigações em lógica simbólica e em teoria do conhecimento imbuíram a filosofia norte-americana com rigor científico, distanciamento acadêmico e clareza filosófica” (Kuklick 1977).

Durante a Segunda Guerra, seus colegas Perry e Hocking, ambos quase dez anos mais velhos e já aposentados, passariam a desempenhar o papel de intelectuais públicos na tradição de James e Royce, defendendo a causa dos Aliados contra a esquerda e a direita políticas do país. Lewis torcia o nariz para reputações e visibilidade que não exclusivamente acadêmicas, e repetia que um especialista fora de seu campo “pode ser tão tolo quanto qualquer outra pessoa”. Enquanto Perry atacava os nazistas e Hocking promovia uma concepção cristã de internacionalismo, Lewis perseguia seus interesses esotéricos no campo da epistemologia e da lógica formal: em 1946, publicou *An analysis of knowledge and valuation*. Quando, no final da vida, trocou esses campos mais técnicos pelo da filosofia social e moral, recebeu

pouca atenção. “Com Lewis”, escreve o historiador Bruce Kuklick (1977: 562), “a especialização profissional na filosofia norte-americana estava completa”.

“QUANDO FUI PARA PRINCETON EM 1953”, ESCREVEU HILARY PUTNAM EM 1997 (Putnam 1997), “o departamento tinha três professores efetivos (...) A primeira medida [do chefe de departamento Ledger Wood] para transformar o departamento, à época uma periferia sonolenta, foi contratar quatro jovens, eu e outros três recém-doutores pela universidade Harvard”. Putnam passara um dos seus cinco anos de doutoramento em Harvard (seu Ph. D. é pela UCLA), mas seus três colegas provinham, em suas palavras, “de um meio que me era desconhecido”. Em poucos anos, um grupo de alunos do programa de pós-graduação em filosofia de Harvard havia desenvolvido “uma espécie de orientação filosófica comum”. “A mudança”, afirma Putnam,

parece estar ligada à influência de Morton White que, além de incluir Austin e Strawson na bibliografia de seus cursos, havia convencido diversos estudantes de pós-graduação a passar um ano em Oxford. O efeito foi a chegada da filosofia de Oxford a Harvard, e esses jovens professores haviam abraçado a algo que chamavam de “filosofia da linguagem ordinária”. A ideia central daquela filosofia, conforme a haviam compreendido em especial a partir de suas leituras de Austin, era que desastres ocorrem quando filósofos – inclusive filósofos que se consideram “filósofos científicos” – usam a linguagem ordinária de forma equivocada e em especial introduzem “termos técnicos” mal explicados em argumentos filosóficos. Questões de método filosófico haviam tomado o primeiro plano e se tornaram tópico da maioria de nossas discussões.

O perfil que essa produção teria nos é familiar (cf. cap. 2). Anti-metafísica e descrente do papel da filosofia como guia para a conduta, se voltava à análise do sentido e uso de conceitos, suas implicações e critérios de aplicação. Desenvolvida primeiro em Cambridge (com Moore atacando pelo flanco da linguagem ordinária, Russell pela tentativa de reconstrução dos fundamentos dos princípios da linguagem inspirada nos avanços contemporâneos da matemática e Wittgenstein com sua abordagem “terapêutica” de dissolução dos problemas da filosofia) e depois em Oxford (com Ryle e suas análises de conceitos abstratos em termos de comportamento e uso da linguagem, e os trabalhos de Paul Grice, Austin, Strawson e Ayer no campo da linguagem ordinária), a “análise conceitual” (em Oxford uma expressão usada ocasionalmente no lugar de “filosofia”) era mais um estilo do que um programa de pesquisa, uma concepção geral do que deveria ser tarefa da filosofia mais do que um conjunto de pressupostos, hipóteses e métodos³¹.

Em Cambridge, Massachussets, duas figuras da quarta geração do departamento de filosofia de Harvard fariam a conexão do pragmatismo de Harvard com o estilo desenvolvido em Cambridge e Oxford na Inglaterra: W. V. Quine,

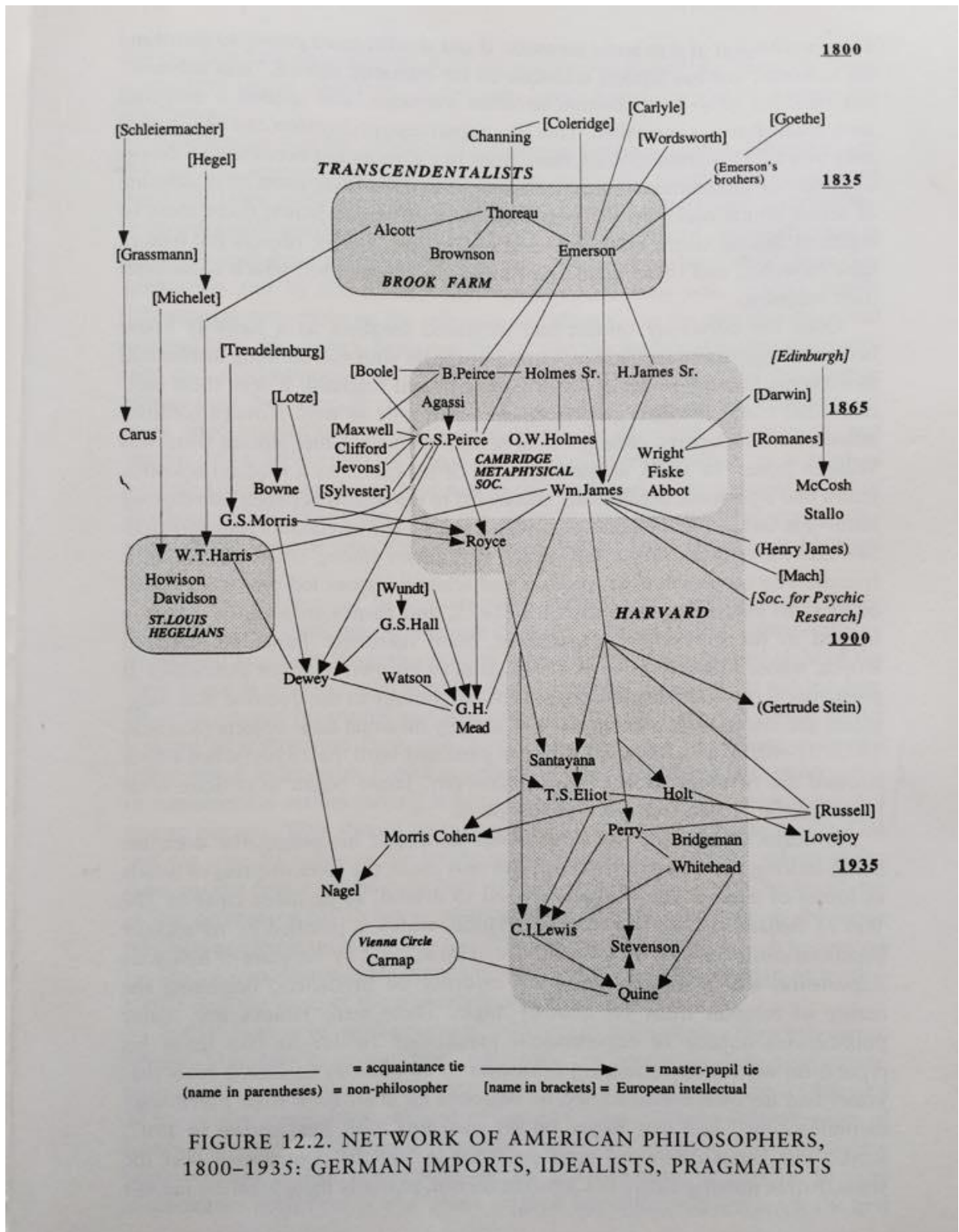
³¹ O nexa institucional entre Harvard e Oxford daria novo impulso à hegemonia de Harvard no meio filosófico profissional norte-americano nos trinta anos entre o final da Segunda Guerra e meados dos anos 1970. O oxfordiano Isaiah Berlin seria a ponte entre os dois lados do Atlântico: em 1935 apresentou *Mind and the world-order*, de C. I. Lewis, a seus colegas A. J. Ayer e J. L. Austin em seminários bastante concorridos; alguns anos depois, durante a guerra, durante período de serviço oficial em Washington, estabeleceu contato direto com o pragmatismo de Harvard (Kuklick 2000) durante viagem a Cambridge. O contato não seria o primeiro entre a filosofia inglesa e a americana no século XX: Bertrand Russell visitara Cambridge nos anos 1910 e Harvard já havia contratado em 1924 Alfred N. Whitehead, professor e colaborador de Russell nos três volumes dos *Principia mathematica* (1910-13); no entanto, Berlin estabeleceria um contato formal e duradouro entre ambas as instituições e seus filósofos. Morton White, como relata Putnam, seria a ponte do lado dos americanos: em 1951 White passou um período em Oxford, onde os colegas de Berlin desenvolviam os princípios de algo que chamavam de “análise conceitual” (Kuklick 2000), uma concepção do trabalho filosófico desenvolvida em Cambridge, Inglaterra, no começo do século XX (especialmente por Russell e Wittgenstein), que a caracterizava como uma atividade dedicada a esclarecer “a linguagem ordinária e a estrutura da ciência”. A colaboração entre ingleses e americanos durante a guerra e nos anos seguintes daria forma, como em outros campos, à produção filosófica do período nos dois países.

orientando de Whitehead (que estabelecera contato pessoal com Rudolf Carnap, figura central do Círculo de Viena, na década de 1930), e Nelson Goodman, orientando de C. I. Lewis. A “análise pragmática”, como passou a ser conhecido o estilo filosófico que praticavam e promoviam, daria continuidade ao estilo estabelecido por Lewis: artigos técnicos rigorosamente argumentados, o uso de lógica simbólica, o temperamento apolítico, o desinteresse sobre a relação entre filosofia e conduta humana ou os problemas “da vida e da morte” (preocupações que lentamente desapareceram ao longo do processo de autonomização da filosofia em relação às instituições religiosas). Quine e Goodman também limpavam vestígios das tendências psicologizantes e ontologizantes (isto é, a preocupação com a “existência” de conceitos abstratos e ferramentas intelectuais como “sentido” ou “experiências possíveis”), dando mais uma volta no parafuso das tendências anti-metafísicas da filosofia profissional norte-americana. A bem-vista diminuição do papel público do filósofo³² (não mais encarregado de “transformar o mundo”, como defendiam os pragmatistas clássicos da Era Reformista) implicou a retração do próprio campo da disciplina: áreas mais tradicionais da filosofia perderam seu prestígio e foram relegadas a segundo plano. Essa filosofia “analítica” estreitou as fronteiras do que era considerado trabalho filosófico legítimo – política, metafísica e questões existenciais saíram de cena para o triunfo de lógica, epistemologia e o estudo da linguagem.

³² “O tipo de filosofia pública que Dewey havia promovido quase desaparecera. Nos anos 1920 e 1930 Dewey havia mantido debates com não-filósofos como Reinhold Niebhur, Walter Lippman e Harold Lasswell (um estudioso de políticas públicas) sobre assuntos considerados pelos profissionais essenciais à filosofia. Nos anos 1950 pensadores profissionais raramente pensavam que tais debates fizessem parte da filosofia.” (Kuklick 2001: 247). O clima politicamente conservador e cientificista do pós-guerra é apenas parte da explicação para essa mudança, da mesma forma que a emergência de movimentos de contracultura nos anos 1960 explica apenas parcialmente as tensões dos anos 1970 no meio filosófico que opôs analíticos a pluralistas. As dinâmicas específicas do espaço de atenção filosófico e a reprodução de diferentes redes intelectuais nesse meio desempenham um papel mais fundamental na compreensão dessas transformações do que o cenário macropolítico. Voltaremos a isso no capítulo 4.

O intercâmbio entre Harvard e Oxford perdurou ao longo dos anos 1950 e 1960 e contribuiu para que ambas as instituições se mantivessem no centro de seus respectivos meios profissionais e aprofundassem mutuamente sua reputação internacional. Foi no contexto dessa influência mútua que alguns dos trabalhos principais daqueles filósofos foram produzidos: Goodman apresentou em Londres a primeira versão de *Fact, fiction and forecast* (1955); Quine trabalhou em *Word and object* (1960) durante uma estadia em Oxford, discutindo as ideias centrais de seu livro seminal em seminários com Grice e Strawson; em 1961 Austin foi para Harvard para apresentar o conjunto de palestras depois reunidas em *How to do things with words*; no final da década foi a vez de Grice apresentar suas ideias nas prestigiosas William James Lectures.

ENTRE MEADOS DO SÉCULO XIX E OS ANOS 1950, HARVARD ESTEVE NO CENTRO DA VIDA FILOSÓFICA NORTE-AMERICANA. O diagrama abaixo (Collins 1998: 673) ilustra a ampla influência da instituição nas gerações de filósofos entre 1800 e a década de 1950:



Quando em 1979 os pluralistas denunciaram o controle das instituições da vida filosófica profissional pelo *establishment* analítico, protestavam menos contra um conjunto de ideias ou doutrinas filosóficas do que contra uma rede intergeracional de

intelectuais que dominara o meio profissional desde o final do século XIX a partir da cidadela de Harvard, às margens do rio Charles, em Cambridge, Massachussets. O contexto principal para a emergência dessa queixa, como veremos no próximo capítulo, são as mudanças nas políticas federais norte-americanas para o ensino superior no pós-guerra, que ampliou, diversificou e descentralizou o sistema. Uma geração nova (e, comparativamente, numerosa) de filósofos seria formada à margem das antigas instituições, o que abalaria e colocaria em questão a estrutura de prestígio tradicional do sistema acadêmico norte-americano.

4. A emergência da “filosofia pós-analítica”: transformações institucionais e crise disciplinar, 1970-1980

EM 1981, EM SIMPÓSIO SOBRE “A NATUREZA E O FUTURO DA FILOSOFIA” que integrou a programação do encontro anual da divisão leste da Associação Americana de Filosofia, o professor Richard Rorty, da Universidade Princeton, apresentou seu diagnóstico sobre o estado da filosofia nos Estados Unidos na virada dos anos 1970 para os anos 1980 (Rorty 1982). Para Rorty, a narrativa então dominante nos meios filosóficos norte-americanos privilegiava uma versão heroica – e revisionista – da emergência da filosofia analítica no país que sugeria uma linha evolutiva que, do idealismo à análise, passando pelo pragmatismo, havia “procedido da especulação à ciência”. Mesmo os pós-positivistas entre os analíticos – que haviam recebido de bom grado as críticas que figuras como Wittgenstein, Quine, Wilfrid Sellars e Thomas Kuhn (Wittgenstein 1969; Quine 1951; Sellars [1956] 1997; Kuhn [1962] 2012) haviam dirigido, a partir dos anos 1950, aos dogmas centrais do empirismo lógico – pareciam concordar com a ideia de que a filosofia naquele meio tempo se transformara (para o bem da filosofia, e em detrimento de linhagens especulativas equivocadas como o Idealismo do século XIX condenada à lata de lixo da história) em um “conjunto de problemas específicos, persistentes, que haviam sido abordados de forma desajeitada e pouco sofisticada em períodos anteriores, mas que agora são tratados com precisão e rigor até então desconhecidos” (Rorty 1982: 212). Havia um aparente consenso geral, pelo menos entre filósofos analíticos, de que a filosofia havia se tornado, nas últimas décadas, uma disciplina “científica e rigorosa” ou, ainda, de que os analíticos haviam realizado uma tarefa admirável ao estabelecer uma distinção clara entre, por um lado, a filosofia como “uma explicação, ou expansão, do conhecimento científico” como queria C. I. Lewis, por exemplo (cf. capítulo 3), e, de

outro, a filosofia como “outra coisa” (Idealismo, fenomenologia, existencialismo e outras formas de especulação metafísica). Em outras palavras, essa narrativa oficial a respeito das transformações da filosofia nos Estados Unidos entre sua profissionalização no final do século XIX e o triunfo da filosofia analítica a partir dos anos 1950 havia dividido o meio filosófico norte-americano entre “filosofia analítica” e “o resto”.

Ainda segundo da leitura de Rorty, a filosofia analítica passou a dominar os departamentos de filosofia nos Estados Unidos no início dos anos 1950, e consolidou sua hegemonia com o estabelecimento de uma nova orientação curricular nos cursos de pós-graduação a partir dos anos 1960 que dispensava a leitura de “heróis das gerações anteriores” como Dewey e Whitehead e o contato com a história da filosofia, e “atribuía ao estudo de lógica a mesma importância outrora atribuída ao estudo de línguas”. O resultado seria a disseminação da concepção de filosofia promovida pelos analíticos: “Graças ao *baby boom* do pós-guerra, os anos 1960 e o início dos anos 1970 foram também o período no qual a maioria dos doutores em filosofia atualmente vivos nos Estados Unidos foram formados. O resultado é que a maioria dos professores de filosofia das instituições de ensino superior do país assimilaram alguma versão da imagem da história da filosofia” derivada da narrativa heroica do triunfo da filosofia analítica: “Eles foram criados para verem-se a si mesmos como participantes privilegiados do começo de uma nova era filosofia – a Era da Análise, na qual as coisas finalmente seriam feitas de forma adequada. Foram, no geral, levados a desprezar o tipo de pessoa interessada na história da filosofia, ou mais genericamente na história das ideias, em vez de interessada na solução de problemas filosóficos”.

No entanto, para além das questões a respeito da “natureza e futuro da filosofia” que para Rorty são centrais – a filosofia teria alguma função cultural a desempenhar para além do tratamento técnico e esotérico de problemas intra-disciplinares? e o que se perde ao condenar o “resto” (“a tradição Continental, escritores como Heidegger, Foucault e seus precursores do século XIX, etc.) ao exílio para fora das fronteiras da filosofia? – o fato de que a filosofia analítica, naquele momento, parecia não ser capaz de cumprir suas próprias promessas era sintomático. Se nos anos 1950 um aluno de pós-graduação havia sido instruído a reconhecer os “verdadeiros problemas da filosofia” (como, por exemplo, o problema do “condicional contrafactual”, ou de se uma análise psicológica, “emotiva” de termos éticos era satisfatória, ou o problema da natureza dos enunciados analíticos, etc.) e a aplicar métodos rigorosos em sua solução (segundo os exemplos do tratamento que Russell dera às descrições definitivas, que Frege dera aos conceitos de sentido e referência e que Tarski dera à noção de verdade), nos anos 1980, em vez de um horizonte teórico claro e distinto, prevalecia uma cacofonia de paradigmas no interior da própria filosofia analítica. “O que é considerado um problema para um doutor da universidade da Califórnia não é necessariamente um problema para um doutor de Chicago ou de Cornell, e vice-versa. Um problema que esteja em voga simultaneamente em dez das centenas de departamentos de filosofia ‘analítica’ nos Estados Unidos pode ser considerado um enorme sucesso. O campo, hoje, é uma selva de programas de pesquisa que competem entre si, programas que parecem ter sobrevida cada vez menor”. Embora a maioria dos filósofos se identificasse àquela altura com a abordagem analítica, para Rorty “não há um paradigma interuniversitário consensual do trabalho filosófico, tampouco uma lista consensual de ‘problemas centrais’”.

O problema começa, insiste Rorty, justamente com o esforço inútil de demarcar as fronteiras disciplinares da filosofia. Parte importante do sucesso da filosofia analítica foi construído em cima da noção que era possível e necessário demarcar essas fronteiras de forma a incluir, em seu interior, Kant, Frege e Russell, por exemplo, e excluir Hegel, Kierkegaard e Sartre. Problemas filosóficos seriam exclusivamente aqueles que tratam da “natureza e possibilidade do conhecimento científico”; no entanto, ninguém mais sabia, ou cada departamento, ou cada filósofo, tinha uma ideia particular de quais problemas seriam esses, e a filosofia analítica nos últimos anos fora capaz de preservar apenas uma unidade estilística e por assim dizer *pro forma*: da mesma maneira que Quine desconstruía a noção de “axioma” sugerindo que um axioma é qualquer coisa que apareça em uma lista intitulada “Axiomas”, os problemas da filosofia analítica passaram a ser aqueles que “sobre os quais as pessoas importantes do campo estão falando”. A transformação é bem-vinda, avalia Rorty: com esse deslocamento a filosofia analítica – de ponto culminante da “verdadeira” filosofia a mais um gênero intelectual entre outros – ela se aproximaria, do ponto de vista de sua auto-imagem, das demais disciplinas das humanidades, sem pretensões para além de oferecer contribuições criativas ao debate cultural. “Assim como os nossos colegas na História e na Literatura sabem, as humanidades se distinguem das ciências naturais precisamente porque *não* sabemos antecipadamente quais são os nossos problemas, e não *precisamos* oferecer critérios de identidade que nos digam se os nossos problemas são os mesmos do que os dos nossos antepassados”. A retórica de cientificidade da filosofia analítica se presta a pouco mais do que à manutenção das fronteiras disciplinares externas (distinguindo a filosofia das demais disciplinas das humanidades) e produzir uma escala hierárquica interna entre as diferentes escolas de filosofia. Os esforços metafilosóficos de

distinção entre a filosofia analítica e o “resto”, insiste Rorty, são antes questões de *política acadêmica* do que epistemológicas.

“PHILOSOPHY IN AMERICA TODAY” É UM TEXTO DE COMBATE, e deve ser lido menos como uma análise neutra do estado da disciplina e mais como uma intervenção, em idioma histórico-filosófico, nas disputas intelectuais do dia. Dois anos antes Rorty assistira da cadeira de presidente o levante dos pluralistas contra os analíticos no encontro da divisão leste da Associação Americana de Filosofia, e suas decisões foram cruciais para conferir legitimidade ao movimento que demandava maior espaço nas instituições da vida filosófica profissional do país (cf. capítulo 1). O final dos anos 1970 e a década de 1980 seriam prolíficos na produção de críticas à filosofia analítica e na identificação, defesa e promoção da emergência de uma filosofia “pós-analítica” no cenário profissional norte-americano. O período seria marcado, assim, por uma sensação de profunda “crise” da disciplina: se a filosofia analítica mostrava sinais de esgotamento criativo e transformara sua influência intelectual em exercício de poder institucional, o que a poderia substituir como referência para o trabalho intelectual de filósofos profissionais? Ou, ainda, seria mesmo preciso que algo específico – uma nova concepção do que é trabalho filosófico genuíno – ocupasse esse lugar? Ou a filosofia profissional americana havia ingressado definitivamente em uma era “pós-Filosófica” (Rorty 1979) e pluralista?

A narrativa da hegemonia da filosofia analítica nos Estados Unidos e do “retorno do reprimido” composto pelas linhagens relegadas a segundo plano no período a partir dos anos 1970 se tornaria lugar-comum entre os observadores do rumo da disciplina nos anos 1980. John Rajchman (à época da universidade

Fordham), um dos editores da importante coletânea *Post-analytic philosophy* (Rajchman e West 1985) reconstruiria a história da filosofia no país como uma narrativa da decadência da filosofia “nacional” e “pública” do pragmatismo clássico e ascensão de “programas filosóficos mais especializados” introduzidos, segundo Rajchman, pelos *emigrés* austríacos e alemães ligados ao positivismo lógico³³. “Sob sua influência”, escreve Rajchman, “ao final dos anos 1950 o *mainstream* da filosofia norte-americana havia se tornado uma ocupação especializada com problemas formais precisos, que dispensava o debate público, desautorizava as exigências de erudição literária ou histórica, menosprezava o pensamento existencial e fenomenológico e via pouca ciência e nenhuma filosofia na psicanálise e no marxismo. A filosofia se tornou um refúgio recôndito” (Rajchman e West 1985, p. ix). No entanto, esse cenário que caracterizara a disciplina nos últimos 25 anos estava se transformando: “filósofos influentes emergem de suas preocupações especializadas, desafiando o caráter ‘profissionalizado’ da disciplina, e levantando abertamente a questão de se, nas palavras de [Hilary] Putnam, seus programas básicos não chegaram a um beco sem saída”. Embora tenha produzido pelo menos duas gerações de filósofos notáveis, seus pressupostos haviam sido “minados por seu próprio trabalho técnico (...). A própria noção de análise lógica foi colocada em questão. Talvez não exista um método ou lógica da ciência, nada ‘filosófico’ a ser estudado. Talvez não existam sentenças analíticas, e os filósofos analíticos não tenham o que ‘analisar’”.

³³ Como mostramos no capítulo anterior, a consolidação do espírito técnico e profissional na filosofia norte-americana é um desenvolvimento autóctone ligado à institucionalização da filosofia universitária e da consolidação do pragmatismo de Harvard. Os influxos externos mais relevantes viriam não da Europa continental mas da Inglaterra. Os filósofos de língua alemã ligados ao empirismo lógico do Círculo de Viena teriam presença e impacto relativamente tardio e reduzido, embora retrospectivamente tenham ocupado o papel de “heróis” – ou vilões – da filosofia analítica no país (cf. Collins 1988 e Kuklick 2000).

Filósofos analíticos de reputação estabelecida como Hilary Putnam, Arthur Danto, e o próprio Rorty (que, entre outros, figuravam na coletânea como principais expoentes da emergente filosofia pós-analítica), entre outros, ofereciam explicações para os impasses da filosofia analítica e seu aparente esgotamento. Para Putnam, em artigo cujo alvo é Ayer, “as realizações da filosofia analítica são apenas negativas; ela destruiu os próprios problemas que estavam em sua origem por meio de fracassos sucessivos em até mesmo determinar que tipo de solução eles poderiam ter”; ainda, “a filosofia analítica tem a pretensão de ser não apenas um movimento importante da história da filosofia – o que certamente foi – mas de ser a própria filosofia. Essa auto-descrição *força* os filósofos analíticos (...) a oferecer continuamente novas ‘soluções’ para os problemas do empirismo – soluções que são cada vez mais bizarras, e que perderam todo seu interesse fora da comunidade filosófica. Assim, temos um paradoxo: no mesmo momento em que a filosofia analítica é reconhecida como o ‘movimento dominante’ da filosofia mundial, ela chega ao final de seu próprio projeto – a um beco sem saída, não à linha de chegada” (Putnam 1984).

Em 1980, Danto identificara o mesmo paradoxo entre o fracasso teórico da filosofia analítica e seu “sucesso institucional” (Danto 1980; cf. também Danto 1984). A história da filosofia analítica, afirma, pode ser lida como uma sequência de “reformas fracassadas” que “assumiram a forma de programas de explicação linguística que deveriam não apenas dar aos filósofos uma tarefa como também paralisar as velhas inclinações [filosóficas] ao negar-lhes lugar”. No entanto, após um século de suposto expurgo da filosofia de suas fixações metafísicas, “a maioria dos médicos faleceu enquanto o paciente prospera, e em breve talvez nos daremos conta de que não sabemos o que a filosofia realmente é. O que ela é talvez seja seu problema mais urgente e, possivelmente, seu único problema”. Mesmo assim, a

filosofia analítica “prevalece sobre seus rivais”; é o estilo adotado “pelos filósofos consagrados nos departamentos consagrados, e por seus alunos e alunos de seus alunos em departamentos menos famosos. Seu espírito, tom e técnicas predominam não apenas nos Estados Unidos e no Reino Unido, mas em toda a civilização ocidental”.

No entanto, “o que fazem esses filósofos?”, pergunta Danto. “O que filósofos analíticos analisam, e, acima de tudo, por que querem analisar? É surpreendentemente difícil obter uma resposta para essa pergunta”. Danto oferece o exemplo da filosofia enquanto “análise conceitual”, uma ideia cara à tradição analítica “de Moore a Chisholm”. O objetivo era a construção de um “dicionário visionário”, composto por um léxico básico de termos não-analisáveis (isto é, básicos e irreduzíveis) que eliminaria definitivamente confusões conceituais. Para Moore, entender e usar um conceito não é o mesmo que compreender sua *análise*, isto é, seus componentes básicos: o homem comum pode entender e usar conceitos complexos, mas apenas o filósofo profissional domina as artes exotéricas da análise. Os conceitos da moral, por exemplo (justiça, virtude) pressupõem em sua definição a noção de “bem”; mas o bem, por sua vez, não é analisável em termos de nenhum outro conceito, o que faz dele uma qualidade simples, isto é, não-analisável, assim como “amarelo”. O objetivo da filosofia, no entanto, não é a construção de um modelo moral normativo; a tarefa é “fazer nosso conhecimento avançar pela compreensão do discurso ético, e contribuir assim com a metaética”. A análise é neutra, e pretende apenas determinar os conceitos mais básicos da linguagem natural e dos discursos especializados que estão implicados nas definições de seus conceitos complexos; em uma versão mais radical, a análise abre caminho para a eliminação de conceitos que

são fruto de confusão conceitual. Se “bem” pertence à parte básica desse léxico filosófico, o esforço filosófico milenar de definir o “Bem” é um falso problema.

Essa versão da análise conceitual tem raízes, para Danto, no empirismo clássico, cujos ecos são nítidos no trabalho de Moore. Para estes, “o léxico básico contém termos que podem em princípio ser compreendidos apenas em conexão com certas experiências sensoriais”, e o léxico “não-básico” deve dar precedência às definições que lançam mão apenas de termos básicos. Essa analítica dos conceitos é, portanto, “fundacionista”: associa a “arquitetura do conhecimento” à “arquitetura do sentido” e ambas por sua vez surgem como espelho da “arquitetura do Mundo”.

No entanto, essa versão de empirismo fundacionista que pressupõe a distinção entre conceitos analíticos e sintéticos e essa arquitetura conceitual que vê o complexo como resultado da composição a partir de elementos simples, irreduzíveis, é refém do que Quine chamou de um dos “dogmas do empirismo”. Quine “desafiou a distinção entre proposições analíticas”, cuja verdade é uma função apenas do sentido de seus termos, “e proposições sintéticas”, cuja verdade é uma questão verificável apenas *a posteriori*. uma distinção que “garantia, conquanto correta, uma divisão de trabalho entre filosofia e ciência”. Quando essa distinção, crucial para o projeto de análise conceitual, é abandonada diante das “dificuldades insuperáveis” que dela decorrem, “não apenas fica difícil entender o que resta à filosofia como tarefa – *tudo* é em alguma medida uma questão de síntese e, portanto, em alguma medida uma questão científica – mas em especial, torna-se difícil entender o que restou de tarefa para a filosofia *analítica*, além de violentar-se a si mesma por meio da demonstração da inutilidade da análise conceitual, e portanto de sua própria inutilidade.” O pressuposto da análise conceitual, a ideia de que existem fundamentos léxicos ou conceituais, dá lugar a uma imagem do conhecimento mais próxima da natureza “casual e errática”

dos vocabulários ordinários: “não há um ponto de início definitivo, tampouco um ponto final”. A própria ideia de uma definição analítica – “uma ‘definição real’, como a chamariam os livros antigos de lógica” – já não faz sentido. A tarefa de esclarecer conceitos volta a ser uma tarefa relativamente trivial, e não uma especialidade filosófica técnica, esotérica, muito menos um caminho para a superação de pseudoproblemas filosóficos, para usar a expressão consagrada por Carnap (Carnap [1928] 2003): a própria fronteira entre problemas legítimos e problemas falsos, originados em confusões conceituais, da qual em grande medida dependia a legitimidade da filosofia analítica, desaparece. A tarefa de “fornecer sinônimos”, privada da possibilidade de que “o sinônimo seja o que o termo sob análise consiste” se torna um “assunto bastante trivial”, e a filosofia analítica se torna realmente “*apenas* uma atividade, uma atividade de classificações sem propósito definido, e uma atividade, além disso, desprovida de pressupostos teóricos”. Desaparece a diferença “entre filósofos e o resto da humanidade”, entre fazer filosofia e “ensinar crianças e estrangeiros e amadores a usar determinadas palavras”. E, no entanto, o idioma do “primitivo”, do “básico”, do “simples” permanece em circulação no meio filosófico profissional: mas o que podem significar as afirmações de que um conceito é básico se o programa da análise conceitual colapsou com as críticas de Quine, entre outros? “O que significa dizer que certos conceitos são fundamentais ou primitivos, e o que é o ‘idioma’ da definição senão um certo estilo e retórica?”, insiste Danto.

Danto sugere que a era da filosofia analítica foi também a era da “austeridade” filosófica e que essa era chegara ao fim. A análise significou, para os expoentes da tradição, eliminação: de conceitos complexos, de conceitos confusos, de áreas inteiras da filosofia cativas das ilusões da má compreensão do sentido de algumas expressões filosóficas cruciais. E, se a preocupação com a austeridade teórica

chegara ao fim, “um dos principais motivos para praticar a filosofia analítica desapareceu com ela”. A esperança da filosofia analítica fora uma espécie de desassombramento dos mundos dos filósofos do passado (...). Mas esperança acabou (e não apenas porque o truque não funcionou). A terapia foi abandonada. Mas uma boa parte da ideologia da análise continua em voga na retórica ameaçadora” da “confusão” e do “pseudoproblema”. Ainda que mortalmente feridos na esfera teórica, os analíticos dificilmente largariam o osso da proeminência profissional.

É POSSÍVEL INTERPRETAR ESSE CONJUNTO DE CRÍTICAS EXPLÍCITAS À FILOSOFIA ANALÍTICA de início dos anos 1980, muito semelhantes entre si, para além de um debate que se desenrola exclusivamente no plano teórico³⁴. O questionamento teórico de fronteiras disciplinares – entre filosofia e ciência, mas também entre filosofia analítica e o “resto” das tradições filosóficas – corre paralelo a uma transformação crucial na estrutura do campo profissional, que nas últimas décadas passara por um novo ciclo de expansão do sistema de ensino superior norte-americano. Abordagens que não aquelas gestadas no interior das redes intelectuais que deram forma à filosofia profissional norte-americana entre o final do século XIX e na primeira metade do século XX não tinham cidadania filosófica naquele meio até pelo menos os primeiros anos da década de 1960, como vimos; mas a hegemonia dos analíticos será abalada em dois fronts simultâneos e diretamente relacionados: de um lado, no acúmulo de críticas internas a seus pressupostos e fracassos teóricos; de outro, no contexto de expansão e adensamento do meio de filosofia profissional que resulta da política de expansão, descentralização e diversificação do sistema de ensino superior norte-americano no

³⁴ Para outros exemplos do clima de crise disciplinar à época, conferir Baynes e outros 1987 e Cohen e Dascal 1989.

pós-guerra. As novas gerações de filósofos, representados pelos integrantes da revolta pluralista de 1979, terminarão o trabalho iniciado pela lenta sabotagem interna ao *mainstream* analítico, a partir dos anos 1960, por filósofos ainda identificados com aquela tradição.

A insatisfação com os rumos da disciplina chega a seu auge entre final dos anos 1970 e início dos anos 1980, mas suas origens devem ser buscadas algumas décadas antes. No restante deste capítulo, consideraremos duas condicionantes que nos parecem cruciais para explicar a irrupção do sentimento anti-analítico no âmbito teórico e no âmbito institucional da filosofia norte-americana: em primeiro lugar, consideraremos as transformações decorrentes da “segunda revolução acadêmica” nos Estados Unidos a partir dos anos 1960, que modificaram profundamente a estrutura da vida profissional da disciplina; em segundo lugar, no próximo e último capítulo, retraçaremos alguns aspectos da trajetória intelectual de Richard Rorty que ajudam a entender sua posição privilegiada de formulador intelectual do movimento pós-analítico. Rorty está no entroncamento de duas tradições ou, mais especificamente, de duas redes intelectuais, que podemos provisoriamente identificar como, de um lado, a metafísica de Yale e, de outro, a filosofia analítica de Harvard. Ao fazê-las convergir nos anos 1960, Rorty se posicionaria estrategicamente no principal “buraco estrutural” (Burt 2004) da filosofia profissional norte-americana. A consideração de sua trajetória intelectual entre os anos de formação e sucesso profissional – entre meados dos anos 1950 e a década de 1960 – nos ajudará a entender por que Rorty será protagonista no processo de emergência da filosofia pós-analítica nos Estados Unidos. De quebra, a análise nos ajudará a explicitar alguns elementos importantes de processos de mudança intelectual.

RORTY FOI PIONEIRO NA ELABORAÇÃO DAS CRÍTICAS À FILOSOFIA ANALÍTICA que se tornariam lugar-comum nos anos 1980. Em 1967, em introdução à coletânea *The linguistic turn* (Rorty [1967] 1992), enumerou o que considerava ser as “dificuldades metafísicas” da “filosofia linguística”. A “revolução da filosofia linguística” – “a concepção de que problemas filosóficos são problemas que podem ser resolvidos (ou dissolvidos) ou por meio de uma reforma da linguagem ou pelo aprofundamento da nossa compreensão do funcionamento da linguagem que utilizamos” – fora celebrada como “a mais importante descoberta filosófica” do século XX, mas dava sinais de não ser capaz de corresponder às suas principais promessas – neutralidade axiológica, clareza metodológica e consenso teórico. Começar pelo critério de sentido das expressões linguísticas (incluindo as filosóficas) e só admitir no discurso filosófico as que passassem pelo teste parecia fornecer à filosofia linguística um ponto de partida livre de pressupostos filosóficos substantivos. Ayer, por exemplo, atacava a metafísica de Bradley não pela acusação clássica de que ela “tentava aplicar o entendimento em um campo onde não podia se aventurar”, mas porque resultava em “sentenças que não se conformavam às únicas condições sob as quais uma sentença pode literalmente ter sentido”. As proposições da filosofia, afirmava Ayer, “não são factuais, mas linguísticas – ou seja, não descrevem o comportamento de objetos físicos, tampouco mentais; expressam definições, ou as consequências formais, de definições. Podemos dizer, assim, que a filosofia é um departamento da lógica”. Carnap também havia submetido a metafísica de Heidegger à mesma crítica: as formulações deste revelavam, segundo Carnap, uma falta de compreensão da “sintaxe lógica da linguagem”, e tanto Ayer quanto Carnap pareciam concordar que a análise linguística – via verificação ou confirmação, isto é, pela determinação dos procedimentos que a verificariam ou confirmariam – podia mostrar que algumas

sentenças possuíam sentido e outras não, e, conseqüentemente, podia separar problemas e discursos filosóficos (e também científicos) legítimos dos ilegítimos. Mas os critérios de verificação ou confirmação eles próprios não evitam uma circularidade. “Como ficou claro para Carnap e Ayer (...), não existe lógica filosoficamente neutra que autoriza juízos pejorativos a respeito de teses filosóficas (...). A ‘lógica’ de *Language, truth and logic* (Ayer) e de *The logical syntax of language* (Carnap) estava longe de não ter pressupostos. Apenas parecia que não tinha pressupostos para quem estivesse previamente convencido dos resultados de sua aplicação, e estivesse, portanto, disposto a aceitar definições filosoficamente carregadas de termos como ‘lógica’, ‘sentido’ e similares” (Rorty [1967] 1992: 6).

Se o que Rorty chama de “filosofia linguística” – um termo que recobre, no geral, a mesma tradição designada pela noção mais geral de “filosofia analítica” – não pode alegar um ponto de partida neutro para seus critérios de sentido (isto é, se as próprias noções de “análise” e “lógica” são filosoficamente carregadas), tampouco exhibe a clareza metodológica que supostamente a caracterizaria. O próprio campo da filosofia da linguagem se dividiu entre filosofia da linguagem ideal e filosofia da linguagem ordinária, embora, do ponto de vista do entendimento metateórico, a controvérsia não teria lugar: os objetivos são os mesmos – limpar o terreno filosófico dos entulhos da tradição – e não haveria diferença entre “oferecer uma alternativa à linguagem ordinária ou denunciar seu uso indevido”. A tensão entre filosofia da linguagem ideal e da linguagem ordinária revela, por sua vez, o problema do que Rorty chama de “critérios de sucesso” da análise: se não há consenso em torno do método a empregar, não há critérios compartilhados que permitam afirmar, acima de qualquer dúvida, que um acordo racional na solução de problemas filosóficos foi atingido ou sequer seja possível. “A quantidade de acordo entre filósofos da

linguagem a respeito dos critérios de sucesso filosófico é inversamente proporcional à relevância dos seus resultados para problemas filosóficos tradicionais”, escreve.

Rorty foi o primeiro a apontar para as inconsistências do programa analítico, e suas críticas, àquela altura, são menos as de um *outsider* do que a de um aliado heterodoxo. Acima de tudo, suas críticas são, para usar uma expressão que lhe é cara no artigo de 1967, “metafilosóficas”. A filosofia analítica – ou filosofia linguística – teria se desenvolvido não apenas a partir de uma ideia da filosofia enquanto ciência (e, no capítulo anterior, mostramos como na verdade o que conferiu à filosofia norte-americana até meados do século XX esse perfil “cientificista” foi acima de tudo seu desenvolvimento no contexto da recepção do darwinismo pelas redes intelectuais da Nova Inglaterra no final do século XIX e de institucionalização da atividade filosófica nas universidades, com o consequente desenvolvimento de uma “mentalidade profissional” na filosofia a partir das primeiras décadas do século XX) mas também sob a imagem “espectatorial” do conhecimento. Para Rorty, os problemas tradicionais da epistemologia e da metafísica que continuavam a assombrar os filósofos, mesmo aqueles que procuravam virar as costas para o passado da disciplina em favor de um admirável mundo novo da filosofia analítica, tinham origem em uma mesma concepção do conhecimento como a apresentação de algo “dado” sem mediação linguística à mente, entendida como um “olho imaterial”. Para Rorty a tensão entre filosofia analítica e a tradição só seria superada em uma instância superior: no abandono da imagem moderna do conhecimento e na substituição da ideia de filosofia enquanto “descoberta” pela ideia da filosofia enquanto “criação”. Com esse prognóstico, Rorty elaborava as bases para os argumentos que desenvolveria na próxima década e que seriam o ponto de partida de sua obra central, *Philosophy and the mirror of nature*, publicado em 1979.

SE ERGUERMOS OS OLHOS DA PENUMBRA DA ELABORAÇÃO TEÓRICA PARA O HORIZONTE MAIS AMPLO DA VIDA INTELECTUAL PROFISSIONAL, vemos que essas queixas em relação à filosofia analítica são parte de um padrão de transformações institucionais que dão impulso a uma mudança de atitude em relação ao trabalho intelectual (e às práticas do meio profissional) no meio filosófico norte-americano. Desde os anos 1960 o sistema universitário se expandiu e diversificou, e as universidades tradicionais viram sua eminência questionada pela primeira vez por novas instituições privadas e, principalmente, pelas novas instituições criadas com a injeção de dinheiro público resultante da modificação da política pública para o setor no contexto da Guerra Fria – resultando, nos anos 1970, em uma crise representada pelo inchaço do próprio sistema que se refletiria, principalmente nas humanidades, em uma crise disciplinar. É um exagero dizer que a centralidade do “modelo de Harvard” – a contratação e promoção do corpo docente em função de credenciais educacionais, a começar pelo Ph. D., e em função de produtividade medida pela frequência, volume e impacto de publicação – tenha sido imediatamente abalada e, mesmo na filosofia, Harvard permaneceu no topo da estrutura de prestígio, que pouco se alterou nas décadas seguintes. No entanto, as evidências – a revolta pluralista, as queixas contra o programa analítico e a emergência de uma geração de filósofos identificados com a ideia de uma filosofia “pós-analítica” – apontam para uma profunda transformação em curso. De um pequeno circuito centrado em uma meia-dúzia de departamentos e uma associação profissional com 120 membros nos anos 1920, a filosofia se transformaria, a partir da expansão do sistema de ensino superior nos anos 1950-60, em uma disciplina cuja escala espelhava a nova realidade da comunidade científica da segunda metade do século XX: uma explosão demográfica que faria a população de

filósofos profissionais saltar para mais de 8 mil membros nos anos 1990, formados pelos mais de noventa departamentos que passaram a emitir títulos de Ph. D. (Kuklick 2000: 259-260). O amplo influxo de recursos no sistema também elevaria a qualidade geral dos cursos de pós-graduação, e instituições, novas e antigas, das mais diferentes orientações teóricas – inclusive religiosas como Notre Dame, Fordham e Loyola – passariam a ocupar lugar de destaque nos rankings elaborados anualmente pela Associação Americana de Filosofia³⁵, e novos centros dedicados à continuação do programa analítico – como MIT, a universidade da Califórnia em Irvine e a universidade de NYU – desafiariam a hegemonia da linhagem de Harvard. A filosofia analítica de Harvard teria de enfrentar um front externo contra um novo inimigo emergente e um front interno contra aliados ambiciosos.

SE OS AS DUAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO PÓS-GUERRA FORAM CONSIDERADAS OS ANOS DA “REVOLUÇÃO UNIVERSITÁRIA” NORTE-AMERICANA (Jenks e Riesman, 1968; Graham e Diamond 1997), os anos 1970 e 1980 são inequivocamente de crise. A interrupção brusca, ainda que prevista, da expansão do sistema de ensino superior, a queda na procura por cursos de graduação e, especialmente, de pós-graduação de humanidades, que prepara para carreiras acadêmicas, assim como a queda na participação desses cursos no total das credências emitidas (em especial no nível mais alto, o “PhD”) e a maior procura por cursos “vocacionais” ou profissionalizantes indicam uma crise ainda mais aguda no meio das humanidades. Essa crise foi sentida, em leitura conservadora, como crise cultural e decadência de valores humanistas tradicionais ligados à missão do ensino superior (Bloom 1987), ambas consequências das “guerras culturais” dos anos 1960 e 1970, ou, em leitura menos

³⁵ Desde 2003 a APA não elabora mais o ranking. <http://www.apaonline.org/?rankings>

ideologicamente carregada, como “desidentificação” e perda de influência das disciplinas que compunham o campo algo vago das humanidades entre a nova geração de estudantes, resultado da perda de prestígio dos cursos de humanidades para a formação científica e da perda de ênfase no mérito acadêmico em favor de uma relação de “consumo” com o ensino superior, tanto por administradores quanto por estudantes (Riesman 1980). As humanidades teriam falhado em se adaptar a um mundo país que passava por profunda mudanças demográficas e culturais (Bell 1966).

Acima de tudo, porém, trata-se de uma crise estrutural concreta, e não apenas de identidade disciplinar ou teórica. Até meados do século XIX, o incipiente sistema de ensino superior americano empregava poucos professores e atraía poucos alunos. Entre o final do século XIX e início do século XX, os pesquisadores norte-americanos haviam se organizado em disciplinas e associações profissionais, fundado publicações especializadas e criado programas de doutorado para formar novos professores (Jenks e Riesman 1968; Kuklick 1979; Campbell 2006; capítulo 3 deste trabalho). O mesmo ocorreu com as humanidades e, naturalmente, com a filosofia, que encontraram nos departamentos universitários seu local principal de produção (Kuklick 1979 e 2000; Campbell 2006): o estudo sistemático das disciplinas geralmente agrupadas sob o conjunto “humanidades” – estudos literários, história, filosofia, artes – está concentrado em instituições de ensino superior, também maiores responsáveis pelos empregos e carreiras de profissionais da área. No auge de sua expansão, isso significou, segundo Roger L. Geiger, que o sistema de ensino superior norte-americano ofereceu “emprego para maior conjunto de humanistas profissionais do mundo”, cujo trabalho garantiu a exposição a temas das humanidades para o que

era também “a maior população mundial de estudantes pós-secundaristas” (Geiger 2006: 50).

As transformações demográficas nas universidades, e em especial nas humanidades, nos Estados Unidos entre as décadas de 1950 e 1980 afetaram o trabalho intelectual nas correspondentes disciplinas. Essas mudanças nas estruturas da vida intelectual profissional estão relacionadas a transformações no plano tanto da concepção geral do papel das humanidades no currículo do ensino superior quanto no plano da natureza mais específica do trabalho intelectual nas diferentes disciplinas.

Os anos 1950 nos Estados Unidos assistem a um primeiro impulso de massificação do ensino superior resultante de programas de bolsa de estudos para soldados retornados da guerra, a chamada “G.I. Bill”³⁶. Nesse processo, as humanidades compartilharam com as demais ciências e com cursos de perfil mais vocacional ou profissionalizante o crescimento vertiginoso do número de estudantes viabilizado pelo aumento exponencial do gasto público com educação superior via aquele programa e também graças às novas políticas para o setor determinadas pelas preocupações da Guerra Fria (Hollinger 2006). O sistema de ensino norte-americano, incluindo todos os níveis, já se encontrava em meio a um processo de expansão, com o aumento da população de estudantes secundaristas. O aumento no número de alunos matriculados em cursos de graduação colocou, por circunstâncias diversas, os humanistas à frente do processo de redefinição dos currículos básicos dos cursos universitários, agora supostamente voltados não mais a uma pequena elite de estudantes, mas a uma grande parcela de um extrato social que, no geral,

³⁶ Oficialmente chamada “Servicemen’s Readjustment Act” e instituída em 1944, a lei conhecida como G.I. Bill oferecia um leque de benefícios a veteranos de guerra, incluindo o financiamento federal de instrução superior.

frequentava pela primeira vez cursos superiores³⁷. Ainda, a expansão reflete uma transformação demográfica: entre 1950 e 1970 o número de adolescentes (17 anos) duplicou, e a frequência no ensino secundário passou de 60% a 75% dessa população; ao mesmo tempo, a chance de um aluno egresso do ensino secundário ingressar em um curso superior aumentou de 42% para 53%, resultando em “um aumento de quase três vezes de estudantes ingressantes no primeiro ciclo do ensino superior [college]” (Geiger 2006: 50). No período, o total de matrículas em cursos de graduação passou de 2 milhões a/a para 9 milhões, em uma expansão sem precedentes, provavelmente, em toda a história e em todo o mundo.

No entanto, em meados dos anos 1970 esse ritmo de crescimento é interrompido, e o ensino superior norte-americano para de crescer pela primeira vez em sua história (Geiger 2006). O impacto dessa brusca interrupção é sentido de maneira mais aguda no meio das humanidades. No final do ciclo dos estudantes ingressantes graças à G.I. Bill nos primeiros anos da década de 1950, disciplinas como línguas e história respondiam por cerca de 8% do total de diplomas secundários; ao longo dos anos 1950 esse número aumentou para 10%, chegando a 16% em meados de 1960, período no qual o total absoluto de formados em cursos de humanidades triplicou. Mas nos anos 1970 esses números despencam, e por volta de 1985 as humanidades respondiam por menos de 6% do total de diplomas de graduação. O mesmo padrão é observado para diplomas de doutorado: a queda na demanda por cursos de humanidades se reflete num arrocho do mercado de trabalho no ensino superior, inundado por um excedente de profissionais qualificados em disciplinas que, ao que tudo indicava, haviam perdido seu prestígio.

³⁷ Em 1965 é criado o National Endowment for the Humanities, que “consolidou o lugar dos humanistas na Revolução Acadêmica” norte-americana. Cf. Hollinger 2006.

Para Geiger (2006), essa crise estrutural (de baixa procura e saturação, acompanhada por estagnação, do mercado de trabalho) é acompanhada por uma crise em seu lugar no currículo do ensino superior: “Nas discussões estratégicas a respeito do perfil da educação superior no pós-guerra, as humanidades foram colocadas em lugar de honra como componentes fundamentais de uma educação liberal. Elas claramente se valeram desse destaque nos anos de rápida expansão. No auge de sua popularidade, no entanto, as humanidades foram atingidas por controvérsias em torno de sua relevância e acusações de enviesamento político”. (Geiger 2006: 51). Vale retrair brevemente esse processo de expansão e estagnação (“boom and burst”, para usar a formulação de Geiger) entre os anos 1950 e 1980 e suas prováveis causas, ligadas a transformações diversas como aumento da procura por cursos vocacionais (associados, tanto como causa quanto efeito, à perda de prestígio ou centralidade, nas orientações curriculares gerais do ensino superior, das humanidades), à mudança no perfil dos estudantes (aumento da participação de mulheres e minorias) e a mudanças de orientação teórica nas próprias disciplinas³⁸.

As humanidades foram convocadas no pós-guerra a desempenhar papel central no sistema de educação norte-americano, oferecendo o fundamento a o que foi chamado na época de “educação geral”, conceito introduzido e desenvolvido no influente relatório de 1945 elaborado pela universidade Harvard, *General education in a free society*, sob influência de seu presidente James B. Conant. O relatório tinha como preocupação não apenas o circuito de elite de Harvard, mas todo o sistema

³⁸ O estudo de Geiger é crucial, embora focado no caso da História. Nosso pressuposto é que a filosofia – que mesmo em bons tempos respondeu por não mais do que 1% do total de diplomas conferidos anualmente pelas universidades norte-americanas – acompanha padrões semelhantes. Adiante esmiuçaremos o caso da filosofia em termos de profissionalização e participação no sistema de ensino superior. Por ora, nosso pressuposto é que no geral o que vale para disciplinas como estudos literários, artes e história vale também para o caso da filosofia.

educacional do país, e defendia os objetivos de promover uma “cidadania democrática” e a “utilidade social” da educação. O relatório articulava uma insatisfação com o currículo e práticas do ensino superior no período anterior à guerra e seus princípios gerais foram incorporados pela *Commission on Higher Education* da gestão Harry Truman, criada em 1947. Esses e outros documentos de política educacional indicam o papel central e estratégico das humanidades no currículo do sistema de educação (básico e superior) no seu período de rápida expansão e transformação no pós-guerra. Para Jenks e Riesman (1968), um dos efeitos essenciais da “revolução acadêmica” norte-americana foi a forte influência que os programas de pós-graduação em humanidades e ciências passaram a desempenhar sobre o currículo dos cursos de graduação, assim como a posição de destaque que o corpo docente dessas áreas assumiu sobre a vida educacional geral do país: “As escolas de pós-graduação são a principal força de expansão da universidade moderna (...). Seu status também tem se elevado, e ocupam uma posição comparável àquela da teologia na universidade medieval. Os departamentos de pós-graduação são em sua maioria autotélicos. Ressentem-se até mesmo de serem questionados a respeito de se geram benefícios para a sociedade para além da edificação de seus próprios membros, e taxam de anti-intelectuais os que colocam esse tipo de questão”. (Jenks e Riesman 1968)

A expansão significou, ao mesmo tempo, um aumento em termos absolutos e relativos de estudantes em todos os níveis (os Estados Unidos seriam o primeiro país do mundo a criar um sistema de massa de educação secundária) quanto a expansão do sistema em si, com a criação de novas instituições de ensino superior em todo o território nacional. Essa expansão tenha limitou o peso de instituições tradicionais no sistema de ensino superior e criou, ao lado de novas instituições de excelência que

competiam com as mais antigas (Harvard, Yale, Chicago etc), outras menores, de segundo e terceiro escalão, cruciais para a reconfiguração do perfil de estudantes e do mercado de trabalho para pós-graduados que buscavam uma carreira nas humanidades³⁹.

Os anos 1960, em termos demográficos, marcaram uma expansão importante. Embora o ingresso de ex-combatentes via a referida G.I. Bill tenha sido crucial para restabelecer o patamar normal do perfil demográfico do ensino superior (que havia sentido, naturalmente, o esvaziamento resultante dos esforços de guerra e da ausência de homens, e também mulheres, em da faixa etária pertinente), pouco havia mudado: o número de estudantes que ingressaram via G.I. Bill chegou a seu pico em 1949-1950, e, como dissemos, não mais que 6% concluíram cursos de humanidades, provavelmente o mínimo histórico total (Geiger 2006: 54), oscilando na década de 1950 a um máximo de 8%.⁴⁰ Na primeira metade dos anos 1960, o total de formados em humanidades cresceu de 8% para 12% para homens, um aumento de 50%, e de 15% para 21% para mulheres.

Essa transformação é anterior aos efeitos no ensino superior da explosão demográfica conhecida como “baby boom”, que atingiria a universidade em 1964. A opção pelas humanidades, tanto em graduação como pós-graduação, (agora a trilha obrigatória para uma vida profissional nas universidades), viveria seu pico no período,

³⁹ Bourdieu (1990) examinou como um processo semelhante no sistema de ensino superior francês no mesmo período teve impacto sobre o meio profissional das humanidades, com uma reconfiguração geracional que implicou também uma mudança no plano do conteúdo daquelas disciplinas: o pós-estruturalismo surge como grito de guerra de uma nova geração de acadêmicos relegados, pelos efeitos do tradicionalismo e sentimento de hierarquia fortemente arraigado no sistema, à periferia da vida intelectual francesa oficial.

⁴⁰ Entre as mulheres, as humanidades contariam 15% do total de diplomas obtidos. Língua e literatura eram disciplinas predominantemente femininas; história e filosofia, predominantemente masculinas (em proporção de 2 para 1, aproximadamente). A década é marcada por uma participação feminina nessas disciplinas inferior até mesmo ao período pré-guerra.

mas nos anos subsequentes, marcadamente a partir de 1975, sofreria uma queda brusca, atingindo seu ponto mais baixo no começo da década de 1980. Não é à toa que a “crise profissional” pela qual passa a filosofia (assumindo as formas diversas da crise de identidade e relevância, crise teórica e de insatisfação disciplinar) coincide com esse mesmo período. Podemos falar, assim, com Geiger (2006), em dois momentos relevantes para as humanidades no período entre 1950 e 1980: o “boom”, do início da década de 1960 até meados da década de 1970, e o “burst” (ou “estouro”) de meados da década de 1970 até meados da década de 1985.⁴¹

Essas transformações do sistema de ensino norte-americano formam o pano de fundo institucional para a crise mais geral das humanidades que se manifestaria, no caso da filosofia, em uma série de batalhas intelectuais que ocupariam a comunidade filosófica norte-americana nos anos 1960 e 1970. Além das tensões internas à própria filosofia analítica, outras frentes de batalha seriam importantes: os antigos inimigos da filosofia analítica encastelados em instituições tradicionais como Yale, que a partir das alturas rarefeitas da metafísica haviam atacado as insuficiências da filosofia científica desde pelo menos os anos 1940 (cf. capítulo 3), agora aliados com os expoentes do que passaria a ser chamado de “filosofia continental”, que emergira a partir da recepção da fenomenologia e principalmente do existencialismo no pós-guerra e encontrara em Yale um porto seguro; os movimentos que dariam origem aos “estudos culturais”, de onde emergiam pensadores feministas, afro-americanos e marxistas que trariam o debate sobre questões de gênero, raça e classe para o interior dos departamentos de filosofia, amplamente apoiados pela massa de jovens estudantes de graduação envolvidos com as guerras culturais em torno dos

⁴¹ A partir de 1985 e nos anos 1990 as humanidades recuperariam um pouco de sua participação, mas jamais nos níveis do período de expansão.

direitos civis, da contracultura e da oposição à guerra do Vietnã; por fim, o renascimento do interesse pela tradição da filosofia clássica americana, em especial pelo pragmatismo, mas também pelos intelectuais independentes do transcendentalismo americano pré-guerra civil como Emerson, mais “interessada pelo mundo para além da academia” do que a filosofia analítica. “Professores que privilegiavam o cânone americano”, escreve Bruce Kuklick, “acreditavam que a filosofia analítica havia traído a tradição da qual se originara”, e também se filiaram às hostes anti-analíticas. O conjunto dessas novas (ou renovadas) tendências – metafísica, filosofia continental, estudos culturais, neopragmatismo – forma o que passou a ser chamado de “pluralismo” na filosofia norte-americana a partir dos anos 1970. A filosofia analítica lograra a proeza de colocar todo o “resto” da filosofia profissional norte-americana contra si. A balança pendia para o outro lado.

OS ANOS 1980 SÃO, NO GERAL, E NÃO APENAS NOS ESTADOS UNIDOS, UM PERÍODO DE INTENSA REDEFINIÇÃO DAS FRONTEIRAS INTERNAS DA FILOSOFIA e de realinhamento das diferentes facções que compuseram a paisagem filosófica da primeira metade do século XX. As alianças e rivalidades se redesenharam, e as possibilidades de crítica e construção no interior da disciplina tomaram um novo rumo: nos Estados Unidos, a filosofia analítica e a “escola positivista” perderam, como vimos, sua hegemonia; na França, o pós-modernismo mais próprio dos intelectuais pertencentes ao circuito do mercado editorial se voltou em bloco contra as “grandes narrativas” da modernidade e suas derivações (Lyotard 1979) e, no meio acadêmico, o pós-estruturalismo das gerações pós-1968 sinalizava uma troca geracional e um levante da periferia do

sistema universitário contra o madrinato estruturalista encastelado no seu centro⁴² (Bourdieu 1990); na Alemanha, Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel ignoravam as (de resto sempre fluidas) fronteiras entre a tradição anglófona e a tradição continental e combinavam Kant, Hegel e Marx com Pierce, Mead, Austin e o neopragmatismo norte-americano (Habermas [1981] 1985; Apel [1973] 1988).

Essas movimentações no campo da filosofia no período revelam a dinâmica mais geral de processos de criatividade e mudança intelectual: as “manobras” no interior das redes filosóficas profissionais à medida em que “intelectuais perfazem suas carreiras através de gerações no campo intelectual” e o contexto externo dado por “movimentos sociais e políticos na vida social mais ampla que influenciam o mundo intelectual”. (Collins 1988) A esses elementos internos e externos que influenciam os rumos da produção intelectual, devemos acrescentar, conforme sugerimos anteriormente, um nível intermediário determinado pelas dinâmicas de estagnação, expansão ou retração das instituições da vida intelectual – no presente caso, o processo de consolidação, expansão e crise do sistema de ensino superior entre o final do século XIX e o pós-Segunda Guerra nos Estados Unidos. Estudos como o de Bourdieu (1990) sugerem que esse é um padrão comum: a expansão do sistema de ensino superior francês na segunda metade do século XX promoveu um contingente de jovens professores de instituições secundárias do sistema que se sentiam “liberados dos valores tradicionais da corporação” e esteve no centro do movimento de questionamento da herança intelectual das gerações anteriores e da ascensão do “pós-estruturalismo” (Bourdieu 1990: 135).

⁴² Para um estudo da estrutura do meio intelectual francês e sua divisão em “mercado editorial” e “academia”, conferir Kauppi 1996.

A divisão do campo filosófico entre final do século XIX até meados do século XX entre “filosofia anglófona” e “filosofia continental”, aliás, deve ser vista como uma reconstrução retrospectiva ideologicamente carregada e que reflete mais as batalhas dos anos de revisionismo a partir de final dos anos 1960 do que uma divisão objetiva. É mais adequado falar em uma divisão do campo entre, de um lado, os promotores de uma concepção científica da filosofia (ou, conforme sugerimos ser mais preciso, entre os circuitos intelectuais formados pela sobreposição de redes filosóficas e científicas – de matemáticos, físicos e biólogos – como as gerações de Frege, Russell, Morre, Pierce, James e dos intelectuais associados o Círculo de Viena, para ficarmos em alguns exemplos) e os herdeiros da metafísica Idealistas (ou, para fazer a mesma qualificação, as redes filosófico-religiosas de Green, Bradley, McTaggart, Bowen – e mesmo Royce – no mundo de língua inglesa) do século XIX. Inclinações idealistas de inspiração religiosa e positivistas eram distribuídas de maneira relativamente equilibrada através das fronteiras nacionais e entre os continentes, e a predominância de uma ou de outra linhagem ao longo de boa parte século XX é um reflexo dos resultados das disputas internas entre as redes filosóficas rivais e das tensões político-culturais do período⁴³.

O advento de uma distinção clara de estilos filosóficos entre a anti-metafísica militante racionalista e a filosofia de herança romântico-conservadora (isto é, idealista e anti-racionalista) se daria em contextos históricos distintos nos diferentes meios filosóficos nacionais. No caso de Estados Unidos e Inglaterra, as batalhas ainda se davam no contexto das reformas universitárias e do debate em torno do lugar da religião no novo sistema; nesse caso, “mesmo a mais leve tolerância ao idealismo

⁴³ Cf., para o caso da filosofia de língua alemã na primeira metade do século XX, o estudo de Friedman (2000) sobre o cisma fundamental entre Heidegger e Carnap em Davos em 1930.

parecia uma concessão indevida à religião” (Collins 1988: 674), mas as disputas se davam no contexto intermediário do espaço imediato de atenção intelectual (os departamentos de filosofia). No caso germânico (incluindo Alemanha e Áustria) o debate filosófico no início do século XX seria profundamente afetado pelas tensões políticas do período e oporia os positivistas e sociais democratas do Círculo de Viena aos conservadores nacionalistas da fenomenologia heideggeriana (Bourdieu 1977; Collins 1988; Ringer [1969] 1990). A ascensão do nazismo, a Segunda Guerra e as primeiras décadas da Guerra Fria seriam cruciais para a consolidação da oposição entre o racionalismo cientificista pró-ocidental, de um lado, e o irracionalismo metafísico associado aos totalitarismos nacional-socialistas e comunistas, de outro.

Mas essa oposição, naturalmente, está intensamente carregada das tensões políticas do período, e reflete mais a excessiva politização do campo filosófico naquele contexto do que as alianças antecedentes no interior do campo intelectual. Se a primeira geração dos filósofos associados à linhagem analítica/científica tinha os idealistas como rivais, a geração seguinte (Carnap, Wittgenstein, Ayer) havia em grande medida perdido sua motivação no plano puramente intelectual – a batalha estava vencida, e atacar o idealismo era chutar cachorro morto. Para falar com Collins (1988: 676), isso reflete também, no plano mais “micro” das carreiras intelectuais, as opções disponíveis em termos de conquista de atenção e lugar no espaço intelectual – ou seja, uma redefinição, também, das direções das estruturas de oportunidade da carreira intelectual. Atacar a metafísica e o idealismo era a escolha de carreira certa para a geração de Moore e Russell na Inglaterra e de James nos Estados Unidos; nos anos 1930, qual seria a escolha certa? A Segunda Guerra e a Guerra Fria dariam uma sobrevida, desse ponto de vista das batalhas “externas”, ao *establishment* analítico-positivista.

No entanto – e esse é ponto crucial dessa breve consideração da história da divisão entre filosofia analítica e filosofia continental non século XX – nos anos 1960, com a passagem das tensões políticas que marcaram os trinta anos anteriores, essa sobrevida seria vista amplamente como artificial, impulsionada pelo clima político da Guerra Fria mas dependente de um arsenal intelectual que havia se depreciado. O sentimento “anti-continental” que havia se valido das antipatias contra o totalitarismo (e as simpatias heideggerianas e comunistas dos existencialistas também os condenaria, apesar de sua participação na resistência ao nazismo, nesse mesmo saco) se esgotara; na filosofia como nas humanidades e nas ciências sociais em geral a perda de suporte político do espírito positivista (cf. Schorske 1997) abriria uma ampla oportunidade para uma “revolta” intelectual – justamente a que marcaria o período entre meados da década de 1960 e boa parte da década de 1970 (Collins 1988: 676).

“A [Segunda] guerra”, escreve Schorske (1997: 296) em artigo sobre a emergência do “novo rigorismo” nas ciências humanas e humanidades no pós-guerra nos Estados Unidos, “e a expansão da demanda por pesquisa puramente operacional e aplicada a serviço de objetivos políticos relativamente incontestados aprofundou o imperativo de confiabilidade científica”. Economia, estudos literários, filosofia e ciências humanas seriam todas afetadas pelo mesmo processo que transformou essas disciplinas e áreas de pesquisa, antes campos “livres, pluralistas” e “ecléticos”, sem “uma noção clara de missão ou método”, nas quais conviviam “perspectivas críticas variadas”, em “disciplinas analíticas rigorosamente focadas dotadas de forte consenso metodológico (para não dizer ortodoxas) centradas na elaboração de modelos e na verificação estatístico-empírica de hipóteses”. A partir do pós-guerra, assim, emerge no meio acadêmico norte-americano um novo consenso científicista.

“A busca intelectual por objetividade científica e as vantagens profissionais da neutralidade livre de valores reforçaram-se mutuamente na consolidação de um novo consenso metodológico na base das disciplinas. Isso por sua vez afetou o perfil da formação de pós-graduandos”. A filosofia compartilhou dessa guinada na direção da redefinição de seus fundamentos teóricos e de sua unificação bem-sucedida enquanto disciplina. “Confiabilidade epistemológica se tornou uma preocupação central da filosofia”, escreve Schorske (1997: 299). A ciência serviria como modelo para a redefinição da “missão e métodos” desse campo de investigação. O clima local ofereceria um leque de “afinidades eletivas” com as orientações anti-metafísicas e anti-idealistas dos positivistas lógicos vindos da Europa no período; eles próprios formados, como vimos, no ambiente caracterizado pelos interesses filosóficos de cientistas e matemáticos, seriam importantes para o projeto dos filósofos norte-americanos de “encontrar um *locus standi* autônomo em meio às forças valorativa e ideologicamente carregadas que haviam caracterizado seu campo”. Assim, na proeminência da filosofia científica em meados do século XX nos Estados Unidos vemos a convergência de dois processos: as pressões políticas intensificadas no contexto da Segunda Guerra e da Guerra Fria e os desdobramentos internos da tradição empirista norte-americana, incluindo influxos externos a partir dos anos 1940.

Do ponto de vista do clima político, os anos 1960 seriam um choque para as identidades profissionais eminentemente “analíticas” de economistas, teóricos da literatura, filósofos e cientistas sociais formadas naquele período. Novos temas, politicamente carregados – a natureza do poder nas sociedades modernas, as perversões da burocracia, as diversas formas da desigualdade –, seriam dotados de urgência e relevância e passariam à ordem do dia. O afastamento da filosofia de “problemas da cultura” havia sido o mais intenso entre as humanidades. “A filosofia

analítica havia se tornado incapaz de responder aos desafios culturais dos anos 1960”, escreve Schorske (1997: 307) – sua preocupação com problemas “conceituais e epistemológicos” a havia “conduzido a abandonar a posição sinóptica que mantinha, baseada no pragmatismo de Dewey, em favor de um lugar ao lado das ciências extadas no extremo oposto do espectro das disciplinas”.

O movimento estudantil, a contracultura, as lutas por direitos civis e a oposição à guerra do Vietnã seriam as novas forças externas pressionando por transformações nas ciências humanas e humanidades a partir dos anos 1960 nos Estados Unidos, da mesma forma que ideologias educacionais humanistas e o militarismo cientificista haviam sido, respectivamente, no final do século XIX e em meados do século XX. “Eram tempos de rebelião em um amplo front, e não surpreende que seu equivalente intelectual fosse uma rejeição veemente dos dogmas intelectuais dos mais velhos, incluindo as ciências e a filosofia analítica/positivista”, escreve Collins (1988: 677). O que não é evidente, no entanto, é o mecanismo pelo qual essas forças externas afetam as redes internas do mundo intelectual profissional, normalmente voltadas para si mesmas em termos da agenda de problemas relevantes e de progressão de carreiras. A dinâmica das comunidades acadêmicas é determinada acima de tudo pela maneira como as diferentes gerações intelectuais elaboram e reelaboram o capital intelectual acumulado herdado (Collins 1998), e apenas indiretamente, ou em contextos excepcionais, pelos processos políticos e culturais do ambiente social circundante⁴⁴: o isolamento das redes profissionais em relação ao mundo externo é

⁴⁴ A pressão desses elementos extra-intelectuais sobre transformações no mundo intelectual são mais pronunciadas quando implicam a perda de suporte político às instituições da vida intelectual. O exílio de Aristóteles de Atenas (e sua morte cerca de um ano depois) após a morte de Alexandre da Macedônia é um exemplo paradigmático, quase mitológico, mas que se repete por toda a história das instituições da vida intelectual. Cf. Natali 2013

ainda mais pronunciado em disciplinas altamente abstratas e reflexivas como filosofia e matemática.

Os anos 1960, no entanto, viram a convergência dessas forças externas e as forças intermediárias ligadas às transformações estruturais do sistema de ensino superior que examinamos acima – expansão, massificação e inflação de credenciais acadêmicas, que afetaram de forma especial o meio das humanidades. Em grande medida, o que chamamos de “os anos 1960” foram mobilizações estudantis impulsionadas pelas classes médias urbanas altamente (em termos históricos) escolarizadas, e boa parte de sua pauta estava ligada a ataques ao tradicionalismo e às estruturas de poder no interior das instituições de ensino superior; naturalmente, esses ataques repercutiriam no próprio conteúdo das diferentes disciplinas. A reação comum era a resistência por parte da “velha guarda” dos professores titulares a essa intromissão do clima cultural e político geral, mas uma simpatia por parte dos escalões intermediários (em especial estudantes de pós-graduação) (Collins 1988; Bourdieu 1990). Mas reflexos do clima de mobilização política e contracultura na filosofia norte-americana seriam evidentes em algumas obras importantes do começo dos anos 1970, como a tentativa de John Rawls de elaborar uma teoria da justiça a partir do idioma da filosofia analítica (Rawls 1971) e o anarquismo cognitivo de Robert Nozick e Paul Feyerabend, cujo *Against method* seria publicado pela editora da Nova Esquerda inglesa (Nozick 1974; Feyerabend 1975). No final dos anos 1970, Richard Rorty sistematizaria e tornaria popular as novas orientações anti-positivistas em uma releitura crítica, de cunho relativista e historicista, da emergência da “epistemologia” moderna e sua identificação espúria com toda a “Filosofia” na tradição anglo-americana. (Rorty 1979)

Uma das mudanças evidentes no período, além da guinada na direção de alguns temas antes ignorados pelo *mainstream* filosófico, é uma mudança de estilo em sentido amplo (Fuchs Cognitive style; Collins 1988). Técnico e formalista, o estilo analítico revelava a ênfase na incorporação do idioma da lógica simbólica; a nova geração optará por um estilo mais livre, fluido e provocativo – não por acaso reminescente dos truques literários dos ensaístas franceses que começavam a atrair a atenção dos intelectuais tanto na filosofia quanto nos estudos literários e nas ciências sociais (Cusset 2008; Lamont 1986). A relativa liberdade em relação à norma culta acadêmica dos franceses mais associados ao mercado editorial do que à universidade ecoaria na geração de norte-americanos que procurava uma saída para a aridez do ambiente intelectual analítico⁴⁵.

Mas a associação dessas mudanças de conteúdo e estilo na filosofia profissional norte-americana à emergência da contracultura dos anos 1960 peca por uma questão de *timing*: mudanças intelectuais demoram para ocorrer, são gestadas em silêncio, longe dos holofotes do espaço de atenção intelectual e emergem apenas quando amadurecidas. Embora, como escreve Collins (1988: 680), o pano de fundo dos anos 1960 possa ter contribuído com “energias deslegitimadoras e relegitimadoras que podiam ser canalizadas para o inevitável conflito de gerações à medida em que uma nova safra de intelectuais batalhava para deixar sua marca no terreno intelectual de seus antecessores”, devemos procurar na trajetória anterior de figuras centrais desse redirecionamento da filosofia norte-americana para sua fase,

⁴⁵ Uma das estratégias da contracultura seria também a oposição de uma cultura literária independente à cultura oficial das universidades, opondo escritores, poetas e ensaístas a acadêmicos especializados. Isso ajuda a entender a atração que a geração sentiria pelas figuras do existencialismo francês e, posteriormente, por intelectuais *outsiders* como Derrida e as gerações da desconstrução e do pós-modernismo. Como dissemos, esse intelectual híbrido, literário-político-acadêmico, mais tipicamente francês, ofereceria um modelo para a geração pós-anos 1960 se contrapor à ideologia profissional acadêmica do pós-guerra, cientificista, especialista e alheia a questões políticas e culturais.

conforme a chamamos, “pós-analítica”, os verdadeiros deslocamentos e realinhamentos intelectuais que paulatinamente deram forma a essa mudança e culminariam na oposição mais amadurecida ao *establishment* analítico nos anos 1970, oposição tanto institucional (como nas disputas internas na Associação Americana de Filosofia, cf. capítulo 1) quanto intelectual.

O trabalho dessa geração pioneira que emerge definitivamente nos anos 1970, da qual Rorty faz parte, é, acima de tudo, híbrida, e preserva, como seria de se esperar, características do “velho” estilo analítico e muitas de suas preocupações teóricas. Suas inovações são resultado do processo recorrente de criatividade intelectual caracterizado pela recombinação do capital cultural herdado de forma a “desafiar e estender o discurso normal, enquanto permanece ainda vinculado ao núcleo que garante ao intelectual individual o máximo de foco de atenção de uma audiência profissional” (Collins 1988: 681). Assim, a reorganização do campo intelectual filosófico a partir dos anos 1970, para além das divergências internas no campo analítico que mobilizaram o debate filosófico e resultaram em desenvolvimentos em múltiplas direções sob os pressupostos gerais das redes filosófico-matemático-científicas desde a virada do século XX, opõe duas formas distintas de fazer filosofia, dois estilos filosóficos contrastantes o que, por sua vez, pressupõe a emergência de novos circuitos ou comunidades intelectuais onde antes prevalecia apenas uma. Ideias, assim como estilos, são propriedades de grupos – a história e a sociologia da religião tem lições importantes a dar nesse quesito (Cf. Momigliano 1987). Ao mesmo tempo, a emergência dessas novas comunidades pressupõe uma reorganização, ou nova partição, do espaço de atenção intelectual. Mas processos de inovação intelectual são paulatinos, raramente disruptivos, e mais raramente ainda protagonizados por *outsiders*, no geral condenados ao ostracismo e

ao estigma da pseudociência. No próximo capítulo, pelo exame da sua trajetória de formação, veremos como o processo tardio de conversão de Rorty ao estilo analítico o colocaria na posição privilegiada que Burt (2004) chamou de “buraco estrutural”: com credenciais simultaneamente não-analíticas e analíticas, herdeiro por um lado da linhagem mais tradicional da filosofia das universidades de Chicago e Yale e, por força das pressões das estruturas de oportunidade profissional, emulador tardio do estilo analítico, Rorty estaria na posição de dar continuidade à crítica interna da filosofia iniciada por Quine e Sellars e, ao mesmo tempo, apontar suas insuficiências *vis-a-vis* outras tradições filosóficas. O lento esforço de conciliar ambas as linhagens culminaria, no final dos anos 1970, na crítica ampla à filosofia científica centrada na epistemologia (Rorty 1979), na solidariedade com os pluralistas amotinados no encontro da APA em 1979 e na sua posição de figura central do movimento pós-analítico na filosofia norte-americana nos anos 1980.

5. A conversão analítica de Richard Rorty: Chicago, New Haven e Princeton, 1949-1965

“Dick has stopped being a metaphysician.”

(Winifred Rauschenbush, mãe de Richard Rorty, em correspondência privada, 6 de novembro de 1966).

“PASSEI MINHA VIDA VASCULHANDO BIBLIOTECAS, esperando ser arrebatado – transformado – por algum livro intensamente imaginativo, insuperavelmente original”, escreve Rorty em sua breve autobiografia intelectual no 32º volume da *Library of living philosophers*, dedicado à sua obra (Rorty [2007] 2010). “Exaltado por um livro com essas características, me deparava então com outro, difícil de reconciliar com o primeiro. Eu tentava então preencher as lacunas entre eles, encontrar formas de enunciar o que era dito em um deles que fosse compatível com o que o outro dizia – de fazer o que Gadamer chama de ‘fusão de horizontes’”. O projeto peirceano de convergência final da verdade – a culminação da investigação na “opinião fadada a ter o assentimento” de todos – no entanto, foi lentamente substituído pela convicção de que a noção de um fim da investigação era apenas “mais uma tentativa de escapar do tempo em direção à eternidade”. Por isso, esclarece Rorty, “a maior parte da minha obra desdenha de noções tais como ‘o amor à verdade’, ‘validade universal’ e ‘entender corretamente as coisas’”. A imagem platônico/positivista da vida intelectual – “tornar-se filho do destino, o companheiro leal da verdade, o servo devoto da verdade, o guardião da razão” – fora logo abandonada por uma posição historicista e relativista que vê o filósofo antes como “mais um produto de circunstâncias

transitórias”. A filosofia é incapaz, mesmo em um sentido estritamente intelectual, de “superar nossa finitude”. “Nossas crenças mais preciosas são apenas as melhores que fomos capazes de juntar a partir dos materiais que o acaso colocou à nossa disposição”.

Rorty soube, ao longo de sua carreira, construir e promover uma autoimagem de intelectual disciplinarmente heterodoxo, pluralista, promotor de uma concepção de filosofia mais ligada a uma atitude do que a um método (mais “imaginativa” do que “argumentativa” – em suas palavras, sua especialidade é “a imaginação, não a inferência”), mais interessada na curiosidade intelectual do que no rigor na elaboração e solução de problemas filosóficos. No final da vida, referiu-se a si mesmo como um “sincretizador sem originalidade”, o tipo de intelectual que procura “construir narrativas que, ao fundir horizontes, estabelecem ligações entre os produtos de mentes originais”. “Assim”, escreve, “especializei-me em narrativas que retraçam a ascensão e queda de problemas filosóficos – narrativas que servem uma função que Wittgenstein chamou de ‘terapêutica’. Vejo esse tipo de terapia não como uma questão de substituir ‘falta de sentido’ [*nonsense*] por ‘sentido’ [*sense*], mas antes de sugerir que alguns produtos da imaginação do passado estão desgastados e em ruínas, e devem ser repostos”. Essa concepção da filosofia o conduziu a tratar os filósofos que mais admira não como “solucionadores de problemas”, mas como “pessoas que sugerem novas formas de fazer as coisas se relacionarem umas com as outras”. “Os meus próprios escritos”, afirma, “sugerem formas pelas quais algumas dessas sugestões se relacionam umas com as outras. É por isso que passei tanto tempo tentando convencer pares de filósofos (por exemplo, Nietzsche e Mill, Dewey e Heidegger, Putnam e Derrida, Sellars e Wittgenstein, Brandom e Davidson) a se darem os braços – gerando às vezes incômodo e irritação”.

Uma das formas de compreender o papel de Rorty na filosofia norte-americana contemporânea e, em especial, na emergência do que chamamos no capítulo anterior de “filosofia pós-analítica” nos anos 1970 é entender essa dinâmica bastante específica do filósofo enquanto intermediário entre tradições. Sua criatividade, ou originalidade, é de tipo bastante específico: Rorty não tem a estatura de um fundador de tradições filosóficas nem mesmo de um representante do auge de uma tradição (sua originalidade *strictu sensu*, é inferior à de Whitehead, Sellars e Quine – não à toa seus heróis intelectuais); no entanto, seu protagonismo nos anos 1970 na crítica à hegemonia analítica e na legitimação de uma abordagem pluralista na filosofia exigem alguma explicação que passe pela identificação de sua posição específica nas redes intelectuais do período.

Vimos que o período entre os anos 1960 e 1970 é um marco na trajetória de profissionalização da filosofia nos Estados Unidos, e que as transformações que então ocorrem estão ligadas a mudanças mais amplas no próprio sistema de ensino superior, que desde o final do século XIX se tornou o contexto por excelência de produção filosófica. Mas falta, para além dos elementos macrossociais (o conjunto de tensões políticas recoberto pela expressão “anos 1960”) e mesossociais (a expansão do meio profissional filosófico, que mina a capacidade da rede de filósofos analíticos ligados a Harvard de exercer controle intelectual e institucional sobre a profissão; a crise das humanidades; os movimentos intelectuais que nos anos 1970 tentam, no interior da vida intelectual – isto é, entre pós-graduandos, uma nova geração de professores e uma geração antiga de professores engajados com outras linhagens – abrir espaço e conferir legitimidade a suas sub-áreas) investigar a dinâmica microsocial da trajetória individual no meio de todos esses níveis de causalidade que resultam em mudança intelectual.

Para colocar a pergunta de forma mais direta: qual a peculiaridade da trajetória intelectual de Rorty, cujo *Philosophy and the mirror of nature* (1979) é considerado um dos marcos principais da filosofia pós-analítica e que já nos 1960 elaborara as linhas gerais da crítica à filosofia analítica que se tornaria corrente nos anos 1980? Em primeiro lugar, como espero já estar claro em função da abordagem adotada neste trabalho, esses atributos não são individuais: “gênio”, por exemplo, é um adjetivo, não uma explicação. Ideias, como sugerimos anteriormente e mostramos a partir da reconstrução da origem da filosofia analítica na Inglaterra e do desenvolvimento da filosofia profissional nos Estados Unidos, são propriedade de redes intelectuais, e não de intelectuais individuais. A criatividade intelectual procede pela recombinação do capital intelectual herdado e seu desenvolvimento em direções novas – seja na aplicação de um instrumental analítico a um novo conjunto de questões, seja no esmiuçamento reflexivo de seus pressupostos, seja na tentativa de elaborar uma síntese de posições aparentemente contraditórias – no contexto da dinâmica de conflito que caracteriza a vida intelectual (Collins 1998). Assim, essa peculiaridade, como pretendo mostrar, é acima de tudo “posicional”: Rorty está na confluência das duas tradições – incluindo seus conteúdos, cânone, acadêmicos e instituições – que compõem o centro do espaço de atenção filosófico norte-americano no pós-guerra: de um lado, em baixa mas com importantes centros de reprodução, a tradição metafísica e historicista aprendida nos seus anos de formação em Chicago e Yale; do outro, dominante, a filosofia analítica do circuito Harvard da qual se aproximou em função do que chamamos anteriormente de “estrutura de oportunidade” da vida profissional: a conversão analítica de Rorty se dará sob pressões do mercado profissional e integrará seus esforços de encontrar uma posição no circuito dos departamentos mais prestigiosos, e será ao final recompensada com

um emprego em Princeton. Essa trajetória híbrida o colocará em posição privilegiada – que Burt (2004) chamou de “buraco estrutural” – para ocupar o papel de conciliador de ambas as tradições (metafísica e filosofia analítica) nos anos 1960 que o habilitaria, nos anos 1970, a desempenhar a função de crítico oficial da filosofia analítica e profeta do pluralismo filosófico pós-analítico nos Estados Unidos⁴⁶.

O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DOS ABSOLUTOS e as respostas contraditórias que encontrara em Platão e Nietzsche foi o que levou o jovem Rorty, segundo o próprio (Rorty [2007] 2010) a matricular-se, aos quinze anos de idade, no Hutchins College, um programa experimental da Universidade de Chicago em 1946 batizado com o nome de seu idealizador Robert Hutchins, presidente da instituição entre 1929 e 1951⁴⁷. A Universidade de Chicago fora fundada em 1890, à época em que universidades tradicionais como Harvard e outras relativamente mais recentes como Johns Hopkins introduziam nos Estados Unidos a estrutura organizacional e a ênfase em pesquisa inspirada no modelo da universidade alemã. Seu primeiro presidente, William Rainey Harper, valera-se do financiamento generoso do magnata John D. Rockefeller para atrair professores interessados pelo ambiente intelectual que a universidade prometia oferecer, pelos altos salários e pela intensa vida urbana da Chicago de final do século XIX (Gross 2008): entre os atraídos pelo projeto da universidade estavam figuras como John Dewey e George Herbert Mead. A ênfase

⁴⁶ Deixo intencionalmente de lado o pano de fundo familiar e seu papel na formação intelectual de Rorty. Filho de pais intelectuais (seu pai, James Rorty, era poeta e escritor e sua mãe, Winifred Rauschenbush, historiadora e antropóloga) cresceu em um ambiente excepcionalmente rico em capital cultural e vínculos pessoais com a rede de intelectuais progressistas e militantes de esquerda norte-americano dos anos 1930 e 1940. Esses aspectos da vida de Rorty estão extensamente documentados e analisados em Gross 2008.

⁴⁷ A memória sentimental deforma um pouco os fatos: Rorty foi precocemente para a universidade porque seus pais, que moravam então na região rural de Nova Jersey, estavam descontentes com a qualidade das escolas da região.

em pesquisa das primeiras décadas de formação da instituição, no entanto, não impediria uma preocupação crescente com a natureza dos programas de graduação, que, segundo avaliavam seus gestores e professores, corriam o risco de incutir precocemente o espírito de especialização que caracterizava a “nova universidade” e abandonar a preocupação com a formação humanista de seus alunos. Os estudantes estariam sendo privados, no novo sistema, de “um vocabulário conceitual e referências culturais comuns”, o que sugeria a necessidade do restabelecimento de um currículo “clássico” (Gross 2008) centrado na transmissão de “verdades atemporais” e “virtudes morais” que estariam entranhadas no cânone clássico da tradição ocidental ou, para usar um a expressão que se tornaria corrente nesse contexto, nos “Great Books” (Stevens 2001).

Robert Hutchins assumiu a presidência de Chicago e reformulou os princípios da formação básica da universidade sob a influência de Mortimer Adler (Columbia), filósofo tomista que se opunha frontalmente aos princípios do pragmatismo de cientificista de John Dewey (que se transferira para Columbia em 1905). Adler defendia a ideia da formação humanista clássica centrada na familiarização com o cânone dos Great Books e se opunha às orientações secularizantes, anti-metafísicas, científicas e, em especial, darwinistas, da filosofia norte-americana. Sua aversão ao pragmatismo se devia ao fato de que este supostamente “negava a independência da metafísica e da teologia em relação às ciências empíricas, negava a estabilidade do universo e da certeza no conhecimento humano, negava valores morais que transcendiam a adaptação ao ambiente e escapavam à relatividade de tempo e espaço, negava o valor da disciplina intelectual na educação e a luz que emana de uma tradição perene de conhecimento (...). (Adler 1941; citado em Gross 2008). As mudanças curriculares introduzidas por Hutchins também permitiriam o ingresso de

alunos aptos antes da conclusão do ensino médio para um curso de quatro anos de educação geral, composto por disciplinas obrigatórias de ciências sociais, humanidades e ciências naturais e sem possibilidade de concentração ou especialização, que poderia ser opcionalmente feita em um curso de mestrado posterior (Hutchins 1933).

O clima intelectual surpreenderia o jovem Rorty e entraria em conflito com suas primeiras convicções políticas e intelectuais, herdadas do círculo familiar: “Quando cheguei a Chicago em 1946”, escreve Rorty em “Trotsky and the wild orchids”, “descobri que Hutchins e seus colegas Mortimer Adler e Richard Mckeon (...) haviam recoberto boa parte da universidade de Chicago com uma mística neo-aristotélica. O alvo mais frequente de seu desdém era o pragmatismo de John Dewey. Esse pragmatismo era a filosofia de meus pais e de Sidney Hook, amigo de meus pais, e era também a filosofia não-oficial da maioria dos outros intelectuais de Nova York que haviam abandonado o materialismo dialético⁴⁸. Mas segundo Hutchins e Adler, o pragmatismo era vulgar, ‘relativista’ e autocontraditório. Não cansavam de lembrar que para Dewey não existiam absolutos. Afirmar, com Dewey, que ‘o autodesenvolvimento é o único objetivo moral’ nos deixava sem critério do que seria ‘autodesenvolvimento’, portanto sem meios de refutar a afirmação de Hitler de que a Alemanha havia se ‘desenvolvido’ sob seu governo. Apenas o recurso a algo eterno, absoluto e bom – como o Deus de São Tomás, ou a ‘natureza humana’ conforme descrita por Aristóteles’ – oferecia uma resposta ao nazismo e a uma justificação para a escolha pela social democracia e a rejeição do fascismo” (Rorty 1992: 8). A crítica a Dewey iria ao encontro de um período de “revolta adolescente” contra a herança

⁴⁸ Sobre a relação entre pragmatismo e os chamados “intelectuais nova-iorquinos” no pós-guerra reunidos em torno de publicações da esquerda anti-stalinista como *Partisan Review* e *Commentary* – Sidney Hook, Irving Howe, Lionel Trilling, Harold Rosenberg e Daniel Bell, entre outros – conferir Jumonville 1991.

intelectual de seus pais e, segundo Rorty, a ideia de “absolutos filosóficos” lhe pareceu atraente àquela altura.

Rorty recorda que um dos cursos que mais despertou seu interesse e dedicação foi “Observation, interpretation and Integration” (OII), “um curso de filosofia introdutório fora dos padrões usuais” (Rorty [2007] 2010) concebido pelo aristotélico McKeon, a “figura dominante do departamento de filosofia de Chicago”, que Rorty frequentou no seu segundo ano no Hutchins College. O objetivo do curso era menos a doutrinação em alguma linhagem filosófica e mais uma introdução à diversidade de orientações filosóficas da tradição ocidental e oferecia “uma forma pela qual os alunos podiam analisar as diferenças entre filósofos”, em uma orientação não-contextualista ou ahistórica que enfatizava mais conceitos e argumentos do que a história das ideias.

O bom desempenho de Rorty no curso, junto com as leituras de férias de diálogos de Platão (“com exceção de *As leis*”, escreve), o levariam a decidir por continuar os estudos na área de filosofia no mestrado. A influência do currículo de Chicago moldaria os primeiros contornos de seu temperamento filosófico e, “dos 15 aos 20 anos”, escreve Rorty, “eu queria muito ser algum tipo de platônico” (Rorty 1992). No entanto, Chicago se revelaria também uma limitação. O caminho natural, e aberto, era continuar os estudos em Chicago, mas a intenção de Rorty era ir para Harvard ou Columbia (no primeiro caso, graças à reputação daquela instituição como principal centro de pesquisa na disciplina; no segundo, provavelmente para retomar a trilha de Dewey, que também abandonara Chicago por Columbia quarenta anos antes). Um amigo da família escreveu a Morton White, do departamento de filosofia de Harvard, perguntando sobre as chances de ele ser aceito no programa de pós-graduação. “Ele deseja muito ir para Harvard”, escreveu, “mas não sabe quais são suas chances. Por isso, pensei em te escrever e perguntar se você poderia ajudá-lo,

e qual conselho você daria que o ajudaria indiretamente a ser admitido. Tive uma longa conversa com Richard Rorty em Chicago quando estive lá recentemente. Ele é um rapaz muito sério, tímido e sensível, e tenho certeza de que seria um bom aluno em Harvard” (citado em Gross 2008: 103). O pai de Rorty escreveria a Sidney Hook, amigo da família e chefe do departamento de filosofia da NYU, enquanto Rorty, em suas palavras em correspondência com seus pais, se ocupava em “juntar recomendações para Harvard”. Mas a resposta de White seria decepcionante; não podia ajudar porque não estava envolvido com o processo seletivo, e sugeriu que escrevessem diretamente à escola de pós-graduação de Harvard. Hook escreveria reafirmando que Harvard, como Columbia, Chicago e NYU, era uma ótima opção, “dependendo de sua inclinação [filosófica] particular – se matemática e lógica, ou ciências sociais e humanidades (ou todas); no entanto, terminava com a ressalva de que “as chances de conseguir bolsa em outras instituições” com base no curso que Rorty concluía em Chicago eram “bastante remotas” (citado em Gross 2008: 104).

Por maiores que fossem as conexões dos pais de Rorty com o círculo intelectual da costa leste norte-americana, e apesar de seu desempenho acima da média e dos interesses desenvolvidos no Hutchins College, nenhuma opção realmente atraente emergiu. “O programa do Hutchins College”, escreve Gross, “estava por demais fora de sincronia com o resto do sistema universitário americano”, e o perfil do departamento de filosofia era, se não antiquado, um tanto em descompasso com a direção que a disciplina tomava na década de 1940. Rorty decidiria permanecer em Chicago.

RORTY CURSOU O M.A. ENTRE 1949 E 1952 EM CHICAGO. O departamento de filosofia da universidade destoava dos padrões nacionais (Gross 2008): num meio dominado pela filosofia analítica-positivista, era eclético, incluindo pupilos e seguidores de Dewey (E. S. Ames, E. A. Burt, G. H. Mead e Arthur Murphy) e anti-relativistas tradicionalistas como o aristotélico-tomista McKeon. O projeto de Hutchins para o departamento de filosofia consistia em paulatinamente reverter a centralidade do pragmatismo, o que de certa forma aconteceria após a morte de Burt e Murphy e a aposentadoria de Mead. Nos anos 1930 as novas contratações do departamento incluíam: Charles W. Morris (filosofia da mente/pragmatismo, Ph. D. por Chicago sob orientação de Mead); Charles Hartshorne (metafísica, Ph. D. por Harvard, editor-assistente da obra de C. S. Peirce com Paul Weiss); Charner Perry (filosofia moral, Ph. D. Chicago); Abraham C. Benjamin (lógica e filosofia da ciência, Ph. D. Michigan); e os refugiados Werner Jaeger (classicista, Universidade de Berlim) e Rudolf Carnap (físico e lógico, Universidade de Jena), além de McKeon, que possuía Ph. D. por Columbia (com uma tese sobre Spinoza) e fora aluno de Etienne Gilson na França.

Assim, o departamento de filosofia da universidade de Chicago na década de 1930, auge do processo de tecnicização da disciplina e do consequente consenso no campo em torno do estilo de filosofia “científico”, analítico, desenvolvido em Harvard (cf. capítulo 3 deste trabalho e Kuklick 1979) permaneceria relativamente plural, incluindo representantes de pragmatismo, positivismo lógico, metafísica, ética e história da filosofia, ainda que em equilíbrio tenso: Adler e Hutchins desconfiavam do risco de “falta de sentido e barbarismo” que a chamada filosofia científica (tanto pragmatistas e positivistas lógicos⁴⁹) supostamente representava (Reisch 2005). A

⁴⁹ Pragmatismo e positivismo lógico eram, a essa altura, vistos como mais próximos entre si do que o discurso revisionista, anti-analítico dos anos 1960 e 1970 sugere.

diferença na recepção do positivismo lógico - “o novo movimento da filosofia europeia”, como o descrevia o manifesto que apresentava os princípios desenvolvidos no contexto do Círculo de Viena para o meio filosófico norte-americanos escrito por Herbet Feigl e Albert Blumberg e publicado em 1931 no *Journal of Philosophy* (Blumberg e Feigl 1931), segundo o qual tratava-se de “uma interpretação radicalmente nova da natureza, alcance e propósito da filosofia” – entre Chicago e a influente Harvard (onde foi considerado uma “revolução” por Lewis, Scheffer e um jovem Quine, ainda estudante do programa de pós-graduação), somadas às dificuldades de Carnap de conquistar corações e mentes na sua nova casa, são indícios das diferentes atitudes e orientações filosóficas predominantes em cada uma das instituições. McKeon continuaria a ser a figura mais proeminente do departamento, e Carnap, ele próprio pouco interessado pela vida intelectual de Chicago, permaneceria em segundo plano. “A divisão no departamento de filosofia de Chicago”, escreve Gross (2008: 112), “era entre a maioria do corpo docente e discente que insistia em que o *insight* filosófico era uma questão de erudição em história da filosofia, e aqueles poucos – ligados a Carnap – que viam a filosofia como uma empreitada contemporânea cujo progresso poderia ser medido por seu desinteresse em insistir em más ideias do passado”.

Em sua autobiografia intelectual (Rorty [2007] 2010), Rorty relata opções também ecléticas durante seus três anos no programa de pós-graduação em Chicago: assistiu a cursos de McKeon, Carnap, Hartshorne e outros sobre Platão, língua grega com Benedict Einarson (do departamento de Clássicos) e história intelectual com John Nef e literatura com David Grene. O convívio com o círculo de alunos em torno de Leo Strauss, do Committee on Social Thought, também aprofundaria seu interesse pela história das ideias e pela leitura, interpretação e

atualização de textos clássicos (Rorty [2007] 2010)⁵⁰. Gross chama a atenção para o fato de que a maioria de seus professores na época tinha algum vínculo pessoal (ex-alunos de Dewey e Mead) ou intelectual com o pragmatismo clássico.

Mas a história intelectual continuaria a despertar seu interesse. “Os filósofos que deixaram impressão mais profunda em mim durante esses anos foram Hegel e Whitehead”, escreve. “A *Fenomenologia do espírito* de Hegel, *Adventures of ideas* de Whitehead e *The great chain of being* de Arthur Lovejoy, despertaram em mim um gosto por *Geistesgeschichtes* ambiciosas, panorâmicas, que jamais perdi”. Esses interesses fizeram Rorty considerar a possibilidade de derivar para o campo da história intelectual; mas a formação aprofundada em filosofia lhe pareceu uma etapa necessária: “Se eu tivesse largado a filosofia talvez jamais teria lido, ou compreendido, os autores de cujas obras a minha é tributária – em especial Wittgenstein, Sellars, Davidson e Brandom. A importância desses escritores só pode ser entendida se chegamos a eles (como eu cheguei) depois de ler os filósofos contra os quais se rebelavam: Russell, Carnap e Ayer. Se eu não tivesse lido esses filósofos do século XX, não teria muito a dizer de filósofos anteriores”. É significativo que o “cânone” a que Rorty se refere – Russell, Carnap, Ayer, Wittgenstein, Sellars e Brandom seja ele todo, em graus variados de ortodoxia, pertencente à tradição da filosofia analítica: à época, Rorty dizia estar mais interessado em exemplos de “construção de sistemas metafísicos do tipo exemplificado por *Process and reality* de Whitehead” do que pelos argumentos irrefutáveis, mas pouco convincentes de

⁵⁰ O círculo, que incluía Stanley Rosen, Victor Gourevitch e Alan Bloom, é um exemplo de círculo intelectual informal tão importantes na formação de uma visão coletiva sobre um determinado tópico de uma comunidade de investigação; no caso, uma certa concepção da leitura do texto clássico e da história da filosofia. Nesse mesmo meio social Rorty conheceria sua primeira esposa, Amélie Oskenberg, que estudaria com Karl Jaspers na Suíça no mesmo ano em que Rorty esteve em Paris. Para o papel de círculos intelectuais na formação de uma visão teórica ou estética comum, cf. Manier 1978, White e White 1993, Farrell 2003 e Menand 2001.

Language, truth and Logic de Ayer⁵¹. A metafísica ainda exercia a parte maior da atração intelectual, em detrimento das inovações da filosofia analítica, algo que se manifestaria na escolha de C. Hartshorne como orientador de sua dissertação (“um pequeno e tedioso exercício acadêmico no qual eu criticava a noção de ‘apreensão conceitual’ de Whitehead”), ainda que Rorty atribua a escolha a motivos aparentemente banais: “Talvez tenha sido em parte porque ele era excepcionalmente simpático – nem tão assustador quanto McKeon (que se valia de um conhecimento detalhado de toda a história da filosofia para intimidar seus alunos e colegas) nem tão intelectualmente ascético quanto Carnap (cujas ideias, assim como as de Ayer, me pareciam tão indesejáveis quanto irrefutáveis)” (Rorty [2007] 2010: 7). Rorty, o conciliador, escolheria uma terceira via entre os polos dominantes do departamento de filosofia de Chicago.

As circunstâncias da Segunda Guerra fariam Rorty se candidatar mais uma vez a uma vaga e bolsa em Harvard para seu último ano de M.A., o que o manteria longe do serviço militar. A outra alternativa seria um período na Europa, e mais uma vez valeu-se da rede de amizades intelectuais de seus pais, que, no entanto, sugeriram que ele cumprisse alguns créditos em Cambridge, Oxford ou Sorbonne, mas não se desvinculasse de uma universidade norte-americana – o mercado de filosofia profissional era escasso, e um movimento errado podia tirá-lo do jogo. Mesmo Chicago só poderia garantir-lhe com alguma certeza um emprego em uma universidade do meio-oeste, e muito improvavelmente nas instituições prestigiosas de ambas as costas do país. Rorty ficaria apenas dois meses em Paris e retornaria

⁵¹ Além disso, Rorty exibia pouco aptidão para lógica e matemática, como confessaria em cartas aos pais e indicaria o seu desempenho sofrível nas disciplinas correspondentes. Mas essa limitação seria compensada com seu interesse e jeito para línguas. Gross 2008: 113.

a Chicago para concluir seu M. A. No circuito fechado da academia norte-americana, era o melhor cálculo de trajetória profissional.

A escolha de Hartshorne para orientador significava uma aproximação com uma linhagem filosófica composta por um pano de fundo familiar protestante e um interesse de juventude em teologia e no idealismo de Royce; pós-graduação em Harvard, onde Hartshorne fora aluno de Ralph Perry, C. I. Lewis e o idealista e metafísico W. E. Hocking; e um período de estudos na Europa sob Heidegger e Husserl. No início de sua carreira, Hartshorne fora assistente de curso Whitehead em Harvard e de Paul Weiss na edição dos manuscritos de Peirce. Hartshorne se tornaria um importante divulgador do sistema metafísico tardio de Whitehead (que perfizera uma carreira curiosa, do fundacionismo lógico da época em que fora professor e colaborador de Russell em Cambridge, e de volta à metafísica idealista), uma espécie de teoria geral abstrata do desenvolvimento de sistemas ou “organismos”, defendendo uma perspectiva vitalista de inspiração platônica e marcadamente anti-mecanicista e anti-realista. Hartshorne procuraria derivar implicações teológicas do sistema metafísico de Whitehead – Deus como o conjunto das relações de interdependência pelas quais a existência se torna possível – o que lhe valeria uma posição na Divinity School de Chicago paralela à sua cadeira no departamento de filosofia. Rorty o descreveu em carta a sua mãe como “um famoso teólogo leigo que foi pupilo de Whitehead nos anos 1920” (Gross 2008: 120). Mas de Peirce, via Weiss, Hartshorne também incorporaria a visão pragmática que dava centralidade epistemológica à intenção e à espontaneidade, e a integrava à sua metafísica na forma de uma participação interna, constitutiva, da consciência no mundo.

Hartshorne era ele próprio uma espécie de conciliador no departamento de filosofia de Chicago, a meio caminho das principais orientações em tensão à época:

suas simpatias pragmatistas convergiam com o departamento pré-Hutchins (Hartshorne fora contratado em 1928, antes da presidência de Hutchins), e fora uma força importante na oposição a Hutchins nos primeiros anos de sua gestão; seus interesses teológicos iam em direção diferente do neo-tomismo de Adler; seu interesse pela história da filosofia não o impedia, *contra* McKeon, de dar legitimidade ao tipo de especulação que procedia sem referência a ideias passadas; defendeu a importância das inovações dos positivistas lógicos de Viena, embora seu interesse fosse majoritariamente no campo da metafísica, que aqueles rejeitavam impiedosamente. Hartshorne era, acima de tudo, defensor dos benefícios da diversidade intelectual para o departamento de filosofia de Chicago e para o trabalho filosófico e a vida intelectual em geral (Gross 2008: 122).

Rorty, por sua vez, desenvolvia antipatias pelo estilo de filosofia que encontrara nas aulas de Carnap, como registrado em carta a sua mãe (Gross 2008: 123). Sua dissertação de mestrado seria integral e inequivocamente metafísica: “Whitehead’s use of the concept of potentiality”, defendida em 1952, investigava o conceito de potência na obra de Whitehead – na sua teoria dos objetos eternos, da natureza de Deus e do “continuum” dado pelo conjunto das possibilidades (ou “potencialidades”) do universo. A dissertação estendia, identificava e procurava resolver os paradoxos do sistema de Whitehead, e culminava na proposta de dar maior centralidade à noção de Criatividade (e Liberdade) no processo de passagem do indeterminado ao determinado. Rorty introduzia, no contexto do sistema metafísico de Whitehead, algumas das lições fundamentais do pragmatismo clássico norte-americano.

RORTY CONSIDEROU HARVARD, YALE E O COMMITTEE FOR SOCIAL THOUGHT da Universidade de Chicago – nessa ordem – como destinos possíveis para o doutorado.

Permanecer em Chicago, no entanto, mesmo com a possibilidade de ingresso garantido no programa e bolsa de estudos, não era uma boa estratégia em termos de carreira: o Committee, programa recente, encaminhava seus formados mais à política e administração pública do que à academia, e era esse o projeto de Rorty. “David Grene”, escreve Rorty, “um excelente professor que deixou enorme impressão em mim, sugeriu que eu me candidatasse ao título de Ph. D. no Committee for Social Thought. Fiquei tentado, principalmente porque talvez significasse obter uma bolsa para ir a Paris estudar com Kojève, seguindo os passos de Allan Bloom. No final, no entanto, decidi que seis invernos brutais em Chicago haviam sido suficientes. Me inscrevi em Harvard e em Yale, em quase completa ignorância a respeito do tipo de filosofia se ensinava em cada uma dessas universidades. Eu sabia apenas que eram instituições prestigiosas, e um título de Ph. D. de qualquer uma delas seria uma boa manobra profissional” (Rorty [2007] 2010). Harvard e Yale, com perfis diametralmente opostos, seriam as únicas opções de fato. Ambas ocupavam o topo dos rankings elaborados pela APA – Harvard sempre em primeiro, Yale sempre entre os primeiros cinco colocados. Como discutimos no capítulo 3, a geração que sucedeu o primeiro departamento de filosofia de Harvard nas primeiras décadas do século XX consolidou uma forma de profissionalismo na filosofia caracterizada pela especialização e pela abordagem analítica. Lógica, realismo científico e análise predominavam sobre história da filosofia, idealismo e a construção de sistemas metafísicos (com a notável exceção de Whitehead) – e mais ainda, sobre filosofia da religião ou filosofia moral – no departamento cuja figura dominante era C. I. Lewis. “A metafísica especulativa do tipo que Hartshorne aprendeu sob Whitehead nos anos 1920”, escreve Gross, “praticamente desapareceu em Harvard” nos anos 1930 e 1940 (Gross 2008: 129).

Yale, por outro lado, era um bastião das formas tradicionais de fazer filosofia, em certa medida em oposição intencional às orientações tecnicistas de Harvard e servindo como refúgio para filósofos formados em Harvard que ainda se interessavam pelo universo filosófico não-analítico (apesar da rivalidade, a qualidade de seu programa de pós-graduação era reconhecida pelos gestores e professores de Yale), incluindo metafísica e especulações teológicas⁵². Nas idas e vindas das simpatias e fronteiras das especialidades e linhagens, nos anos 1940 o pragmatismo lentamente assumiria papel de oposição à filosofia analítica centrada nas linguagens formais, e os filósofos de Yale o veriam não mais como uma ameaça aos valores religiosos (como fora no final do século XIX, quando desempenhara o papel de cavalo de batalha contra o Idealismo de transição da filosofia como propriedade de escolas de teologia para departamentos autônomos) mas como aliado – apesar do perfil explicitamente protestante (e antissemita) da instituição. Assim, em Yale “institucionalizou-se uma cultura departamental na qual o ‘pluralismo’ indicava a importância de abordar a filosofia de diversas perspectivas, e não apenas pelas lentes de uma única abordagem como o positivismo”. Em Yale o pluralismo seria elevado a “principal virtude acadêmica” (Gross 2008: 129). Figura central do departamento de Yale no período, Brand Blanshard (metafísico e filósofo moral com formação em Michigan, Columbia, Oxford e Harvard) escreveria que “a filosofia devia”, depois de dominada por debates esotéricos – entre pragmatistas e idealistas e entre positivistas e anti-positivistas – voltar a ser uma profissão para indivíduos dotados de “sabedoria, ampla experiência, juízo prático sofisticado, uma visão profunda do valor relativo das coisas e serenidade e clareza de visão” (Blanshard 1945) – em contraste nítido com

⁵² “Em contraste com outras escolas cujos filósofos davam as costas para os departamentos de estudos religiosos, o departamento de filosofia de Yale acolhia pensadores de Estudos da Religião”, como William Christian (aluno de Whitehead) e Hans Frei (Kuklick 2004: 325).

a orientação profissional proposta pelo seu equivalente em Harvard, C. I. Lewis (cf. cap. 3). Por outro lado, “nos anos 1950”, escreve Kuklick, “Blanshard e [Paul] Weiss [cf. abaixo] firmaram o status de Yale na tradição intelectual de Royce, Hocking e Whitehead, e um relatório de prestígio conferiu a Yale a posição mais alta no ranking nacional que a universidade jamais teve – segundo lugar, depois de Harvard”.

A composição do departamento de Yale exhibe essa cultura institucional que combinava tradicionalismo e pluralismo: além de Blanshard (idealista e metafísico, Ph. D. Harvard) vale notar: Charles Hendel (história do pensamento político, Ph. D. Princeton); Paul Weiss (metafísica, Ph. D. Harvard); John E. Smith (pragmatismo e filosofia da religião, Ph. D. Columbia); F. S. C. Northrop (filosofia da ciência e filosofia da religião, Ph. D. Harvard); Carl Hempel (positivismo lógico, Ph. D. Göttingen); Arthur Pap (positivismo lógico, Ph. D. Columbia) Ruron Wells (pragmatismo, com ênfase em Peirce, Ph. D. Harvard); e Frederic Fitch (lógica e metafísica, Ph. D. Harvard sob Whitehead). Os professores que exerceriam maior influência sobre Rorty no período seriam o peirceano Ruron Wells, o metafísico Paul Weiss, seu orientador, e o John E. Smith, de quem Rorty foi assistente⁵³.

O departamento formado nos anos 1930 tinha como orientação comum e explícita fazer de New Haven um bastião “da filosofia especulativa e religiosa”, escreve Kuklick (2004). “Em Yale o estudo da filosofia não seria apenas a melhor forma de ensinar aos graduandos o lugar do homem no universo, mas também uma contribuição crucial para o desenvolvimento da integridade moral, uma ética da auto-realização fundada no idealismo filosófico”. O filósofo também teria uma “função

⁵³ Wilfrid Sellars, influência intelectual fundamental de Rorty nos anos subsequentes (Rorty 2007), foi contratado por Yale (na cota informalmente reservada para “positivistas”) no final da década de 1950, quando Rorty já concluía seu doutorado. Sellars deixaria Yale por Pittsburgh em 1963, e sua avaliação dos seus anos em New Haven era que o ambiente intelectual, em especial seu “humanismo religioso militante”, era “estúpido e suspeito”.

social”: oferecia apoio para as “ansiedades da alma” mas advertia contra “expressões políticas impensadas”. Mesmo depois da Segunda Guerra e a crescente tendência a o que Schorske (1994) chamou de “novo rigorismo”, para os professores de Yale a filosofia permanecia um “guia espiritual” intelectualmente sofisticado⁵⁴.

A trajetória de Weiss talvez seja uma das mais emblemáticas do universo acadêmico filosófico à época e seus matizes intelectuais, sociais e raciais: judeu, conseguiu com dificuldades emprego numa universidade dominada por protestantes e notoriamente antissemita. Seu doutorado em Harvard sob orientação de Whitehead (intitulado “Logica e sistema”), fora inicialmente rejeitado por uma banca examinadora composta quase exclusivamente por analíticos, e seu penoso trabalho de editor dos manuscritos de Peirce quando em Harvard (com o auxílio de Hartshorne, orientador de mestrado de Rorty) era visto com desinteresse e desdém por colegas que tinham a história da filosofia em baixa conta. Seus artigos defendiam Peirce e a importância da metafísica na disputa contra os positivistas – para ele, a acusação de ausência de sentido da metafísica era ela própria vazia, e a epistemologia sem a ontologia perdia sua orientação filosófica. Sob todos os aspectos, Weiss era um emblema da resistência de uma minoria em um meio filosófico profissional profundamente homogêneo (masculino, branco, protestante, analítico)⁵⁵ – um isolamento refletido no título de sua autobiografia intelectual para a edição de *The Library of Living Philosophers* dedicada à sua obra: “Lost in thought: alone with others” (Weiss 1995). Em Yale, no entanto, e apesar das resistências à sua presença ali (sua origem na classe trabalhadora imigrante norte-americana destoava, naturalmente, dos modos

⁵⁴ É difícil avaliar, no entanto, conforme indica Kuklick (2004), o alcance dessa retórica dos filósofos de Yale; apesar da ênfase no papel da filosofia na “conduta” e na importância de abordagem “substantivas” (especialmente no campo da ética) em contraste com o “formalismo” do meio filosófico dominado pelo modelo de formação e investigação de Harvard, nenhum deles fez fama como “ativista cívico”.

⁵⁵ Para introduzir um novo acrônimo, WASPAP, ou White Anglo-Saxon Protestant Analytic Philosopher.

refinados da elite que compunha o corpo docente e discente da universidade), Weiss seria uma figura central: criou e editou a *Review of Metaphysics* em 1947, publicação que ajudaria a promover e dar visibilidade à a cultura filosófica de Yale, e da qual Rorty foi editor-assistente – e que não à toa trazia, no título, a nêmesse da filosofia analítica.

RORTY FOI ADMITIDO EM HARVARD, mas sem bolsa. O perfil de Yale, no entanto, e o vínculo entre Hartshorne e Weiss – e a bolsa que lhe fora concedida – pesariam em sua decisão de optar por New Haven em vez de Cambridge. Além disso, “as habilidades e conhecimento que acumulara em Chicago”, nota Gross, “simplesmente valiam mais no contexto de Yale”. Na carta que compunha a documentação de sua candidatura a uma vaga em Yale, escreveu que seus interesses eram “estender meu conhecimento de línguas (...)”, “desenvolver meus conhecimentos de história da filosofia” e “aprender o máximo possível sobre as diferenças e semelhanças específicas entre os métodos e resultados dos antecessores e expoentes do existencialismo e daquele tipo de filosofia que, creio, culmina em Whitehead e seus sucessores”. Era um perfil que casava perfeitamente com os princípios de Yale, que privilegiava candidatos com formação humanista, sempre com a objetivo de “resistir à tendência, no meio filosófico, à especialização, tecnicismo e a preocupação com questões e métodos esotéricos”, como notara um de seus gestores, e Yale inculcia em seus alunos esse sentimento de missão histórica de salvar a filosofia das garras da especialização: “O fato de os filósofos de Yale terem se reunido em torno da missão de promover o pluralismo talvez tenha conferido a Rorty o sentimento de estar na vanguarda de um movimento intelectual”, sugere Gross (2008: 139). A ideia de criar um futuro alternativo para a filosofia a partir de uma recuperação de tradições

passadas e do resgate de sua função educacional e pública era um elemento fundamental na cultura filosófica institucional de Yale. Na perene tensão entre técnica e visão – entre o trabalho intelectual introspectivo, voltado a uma comunidade profissional de especialistas e o discurso dirigido a um público leigo, não-profissional – Yale assumia a missão de promover a segunda; afinal, o domínio da técnica já havia sido ocupado há muito pelos filósofos do departamento de filosofia de Harvard⁵⁶. A batalha do “humanismo” contra o “positivismo”, do pluralismo contra a especialização analítica, seria a missão institucional de Yale nos anos de formação de Rorty – não surpreende que a tenha carregado para o interior de sua obra madura.

Em “The concept of potentiality”, sua tese de doutorado defendida em 1956, Rorty examinou o papel do conceito de potência nos sistemas filosóficos de Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz e nos empiristas lógicos (Gross 2008: 142). A reconstrução sistemática e a comparação histórica procuravam identificar uma transformação dos objetos da investigação filosófica, de “coisas”, “ideias” e “juízos” na Antiguidade e na filosofia moderna para a linguagem na filosofia contemporânea – uma narrativa histórico-filosófica que forneceria uma das linhas centrais de *Philosophy and the mirror of nature* (1979), tanto no tratamento da filosofia “linguística” como o produto intelectual mais importante dos últimos cem anos quanto na crítica de seus impasses, que reapareceria também em “Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy” (1967). Em sua tese, Rorty sugeriria que o fato de

⁵⁶ Isso se revelaria um problema para a sucessão geracional no departamento de filosofia de Yale nos anos 1960 (cf. Kuklick 2004): afinal, a técnica, por definição, pressupõe rotinização do trabalho intelectual e viabiliza a reprodução por vias institucionais. “Visão” depende, por sua vez, de uma noção vaga de “vocação”, que não pode ser ensinada. A explosão demográfica do meio acadêmico norte-americano dos anos 1960 coloca o problema histórico interessante de compreender o impacto da massificação sobre um circuito intelectual cujos princípios e orientação foram formados em um ambiente de elitismo educacional como o de Yale (e, afinal, como de todo o meio filosófico norte-americano, incluindo, e especialmente, Harvard) antes da Segunda Guerra – que é, afinal, uma das questões de fundo centrais do presente trabalho.

o empirismo lógico ser “a escola filosófica que, no presente momento, é a mais atuante” não significava que “fosse capaz de resolver todos os principais problemas filosóficos por si só” nem que não pudesse se valer “de outras abordagens”. Em sua rejeição do pluralismo filosófico e da história da filosofia, o empirismo lógico “deixava de entender as contribuições possíveis de outras abordagens” (Rorty 1956) e esquecia que era ele próprio mais um capítulo em uma longa história intelectual. O exame do conceito de potencialidade e o tratamento que dele faziam os empiristas lógicos era um exemplo dessa limitação auto-imposta (Gross 2008: 142). “Um dos motivos por trás da escolha do tópico da potência como tema desta tese” escreveu Rorty, “é a crença de que é nesse tópico que a relação entre os problemas do empirismo lógico e os problemas da metafísica e da epistemologia tradicionais pode ser mais facilmente percebida” (Rorty 1956). A crítica não recomendava, ao final, como se tornaria hábito nas avaliações de Rorty das contribuições da filosofia analítica, um abandono da perspectiva analítica; pelo contrário, o objetivo geral era “promover entendimento mútuo entre expoentes de diferentes posições [filosóficas] e promover soluções possíveis para problemas comuns”. Rorty levava adiante o projeto de Yale de reabilitação das abordagens tradicionais da filosofia em baixa no circuito profissional por uma via *sui generis*: a defesa do caráter histórico de toda posição metafísica e da conciliação entre linhagens filosóficas rivais. No entanto, para que sua posição se legitimasse e Rorty pudesse ocupar o lugar de ponte entre os circuitos filosóficos em conflito nos Estados Unidos, antes precisaria de credenciais analíticas – do contrário sua posição carregaria apenas o estigma do proselitismo humanista típico de Yale. Sua trajetória profissional entre 1958 e 1965, primeiro no Wellesley College e depois em Princeton, seriam cruciais para seu processo de conversão analítica.

O AMBIENTE INTELECTUAL NO WELLESLEY COLLEGE (MASSACHUSSETS), INSTITUIÇÃO DE ENSINO PARA JOVENS MULHERES onde Rorty lecionou entre 1958 e 1961 por indicação de seu orientador Paul Weiss, era compatível com a formação e o temperamento filosóficos de Rorty desenvolvidos nos ambientes institucionais de Chicago e, principalmente, Yale: embora fosse uma etapa profissional intermediária, antes que a idade e a experiência o qualificassem para uma vaga em um departamento em uma universidade de prestígio, era uma instituição de boa reputação (de ensino se não de pesquisa) e cujo currículo dava ênfase tanto à lógica quanto à história da filosofia e metafísica⁵⁷. “Eu ministrava três cursos por semestre em Wellesley, então ensinava um pouco de tudo, incluindo introdução à ética e filosofia da religião”, escreve em sua autobiografia intelectual (Rorty [2007] 2010: 10). “Também montei um curso sobre Husserl, Heidegger e Sartre. Eu não tinha muita familiaridade com o trabalho de nenhuma dessas figuras (em especial Heidegger, cuja obra eu era incapaz de ler em alemão e que havia apenas começado a ser traduzido).” Mas tanto Rorty quanto colegas e gestores de Wellesley sabiam que se tratava de um emprego temporário: Rorty dedicaria parte de seu tempo a escrever e publicar, procurando melhorar suas chances de receber propostas de outras instituições e avançar sua carreira profissional.

As preocupações de Rorty iriam se direcionar para esforços de síntese entre abordagens analíticas e não-analíticas de problemas da filosofia, procurando mostrar, como fizera explicitamente em seu doutorado, “que há mais continuidade entre movimentos contemporâneos e figuras tradicionais do que suspeitamos” – um tipo de

⁵⁷ O currículo incluía: Filosofia Clássica, Introdução à Filosofia Moral, Estética, Teoria Ética, Kant, Teoria do Conhecimento e Metafísica (Gross 2008: 147).

debate que ele próprio chamaria de “metafilosófico”⁵⁸, ou seja, uma discussão sobre não apenas temas específicos da filosofia mas sobre, por assim dizer, os méritos de diferentes metodologias filosóficas (Rorty 1961a). A tarefa de estabelecer pontes entre campos rivais exigia, assim, o tipo de familiaridade com diferentes linhagens da filosofia que Rorty sempre favoreceu (cf. acima). Quatro artigos de Rorty do começo dos anos 1960 dão exemplos desse esforço intelectual de mostrar as convergências entre posições filosóficas clássicas (em especial o realismo e pragmatismo) e a filosofia analítica, um esforço que é ao mesmo tempo de redirecionamento de sua produção acadêmica para o debate da filosofia analítica tendo em vista as demandas do mercado de trabalho (ou, para usar a expressão de Collins, conquistar visibilidade no espaço de atenção da comunidade filosófica)⁵⁹: “Pragmatism, categories and language” (Rorty 1961b), “The limits of reduction” (Rorty 1961c), “Realism, categories and the linguistic turn” (Rorty 1962) e “The subjectivist principle and the linguistic turn” (Rorty 1963), no qual Rorty aproxima Whitehead e Sellars, um antigo e um novo herói intelectual⁶⁰ – não coincidentemente um metafísico e um analítico, ainda que de temperamento historicista.

⁵⁸ Fuchs (1991) tratou o debate “metateórico” como um estilo cognitivo específico que emerge em situações especiais de um campo disciplinar, marcadamente em situações de crise ou mudança. Trataremos disso na conclusão.

⁵⁹ Naturalmente, ambas as tarefas intelectuais estavam na ordem do dia: as indicações do “esgotamento” do paradigma da filosofia analítica e os esforços de reabilitação de tradições filosóficas que caíram em descrédito nas décadas anteriores estavam já em curso, fruto das críticas internas comuns aos processos de passagem de gerações intelectuais no interior da rede analítica (como atestam a obra de Quine e Morton White, por exemplo) e da emergência de um amplo circuito filosófico fora (e crescentemente contrário) do centro analítico com a expansão do sistema de ensino superior e a consequente ampliação do meio filosófico profissional norte-americano.

⁶⁰ Não é possível entrar em detalhes aqui na profunda influência que o contato com a obra de Wilfrid Sellars teve sobre a direção do pensamento de Rorty nesse período. Retrospectivamente, Rorty atribuiria a esse contato sua transição para a filosofia analítica. A combinação de tecnicismo e historicismo característico da obra de Sellars forneceu o “material simbólico” com o qual Rorty elaboraria os passos daquela transição. Cf. Rorty 1963, 1997 e 2007. “Não seria correto dizer que Rorty se tornou um filósofo linguístico simplesmente porque leu e foi influenciado por Sellars”, escreve Gross. “Mas em um contexto no qual o trabalho filosófico importante nos mais altos níveis de exigência demandavam envolver-se com a análise da linguagem, Sellars, junto com Wittgenstein, Quine, White e outros, forneceu a Rorty um modelo a seguir que não exigia o abandono de outros compromissos filosóficos que lhe eram caros.” (Gross 2008: 161).

“QUANDO CHEGUEI A PRINCETON” NO OUTONO DE 1961, escreve Rorty em sua autobiografia intelectual, “tive que me virar para descobrir sobre o que meus colegas assustadoramente brilhantes e admiravelmente sagazes discutiam”. Os anos em Yale pareciam ter isolado Rorty do debate que ocorria fora de New Haven e em toda parte do mundo filosófico profissional norte-americano. “Se eu quisesse merecer o respeito dos meus colegas, pensei, teria que aprender a dialogar com os temas que os ocupavam e escrever no mesmo estilo em que escreviam”. Em Princeton, para onde fora por um período probatório como professor-assistente a convite do classicista, e também ex-aluno de Whitehead, Gregory Vlastos “para ensinar filosofia grega e, em especial Aristóteles, liberando Vlastos para que se concentrasse em Platão”, Rorty se esforçara não apenas em escrever e publicar, mas em adequar seus tópicos, abordagem e estilo às demandas do mercado, em especial do circuito das universidades de prestígio, entre as quais estava Princeton. O único caminho a tomar era rumo à filosofia analítica: “Enquanto me esforçava para me transformar em algo parecido com um filósofo analítico, também fazia o possível para publicar o suficiente para justificar uma contratação definitiva (*tenure*)”, e seus artigos da primeira metade da década de 1960 revelariam a “tensão que eu ainda vivia entre as atrações da construção de sistemas metafísicos e do ‘desmascaramento’ analítico”. Nas palavras de Rorty, esses artigos refletem o “padrão” que “corre por boa parte de meus escritos”: comparar e contrastar autores que “aparentemente pouco têm em comum, apontando para áreas de acordo entre elas com o objetivo de ressaltar seus discórdios residuais”. Peirce e Whitehead seriam, nesse esquema, os representantes do estilo de filosofia construtivo-metafísico, e Wittgenstein e Sellars os “desmascaradores”.

O convite de Vlastos, que seria estendido por mais três anos (e resultaria em contratação definitiva em 1966), foi crucial para a carreira de Rorty. “É impossível superestimar”, escreve, “o efeito de minha mudança para Princeton sobre minha carreira e meus escritos”. Lá Rorty teria como colegas, além de Vlastos, Carl Hempel, Donald Davidson, Thomas Kuhn e Saul Kripke – figuras centrais na área de filosofia analítica e da ciência. Tudo indica que o convite não fora por acaso: sua reputação crescera nos últimos anos, e Rorty entrara no radar das instituições de elite nos primeiros anos da década de 1960, tendo sido sondado também pela universidade do Texas (onde em 1962 apresentara a conferência “Por que Whitehead é bom, mas Sellars é melhor”, título que chocaria Hartshorne, seu orientador em Chicago, que se mudara para Texas no mesmo ano, Gross 2008: 166), Harvard, John Hopkins, Connecticut (uma instituição notoriamente inferior que lhe ofereceria a chefia de departamento) e a própria Yale. Prevendo a possibilidade de efetivação, Rorty declinaria os diversos convites e optaria por permanecer em Princeton, que, ao contrário de instituições como Yale e Harvard, não tinham restrições contra promover assistentes a posições efetivas⁶¹. Yale em especial exerceria pouca atração – Rorty parecia já ter se dado conta da perda de valor de um Ph. D. de um departamento em que um pluralismo militante havia resvalado para a perda de identidade intelectual e de prestígio. O convite de Harvard, por sua vez, viria redimir anos de amor não correspondido. A oferta, no entanto, era inferior à de Princeton, com salário menor e

⁶¹ O chefe do departamento de filosofia de Yale, John Smith, escreveria a Rorty oferecendo um contrato de seis anos (embora sem promessa de efetivação). Sua carta revela mais uma vez a cultura institucional e as motivações, em termos da composição do departamento e suas orientações educacionais e filosóficas, da instituição: “É nossa esperança, nesse momento, e mais do que esperança uma questão de política institucional, preservar a pluralidade de perspectivas e posições no departamento; manter um interesse firme por temas filosóficos genuínos, de manter contato com o que ocorre na profissão, e evitar que o departamento seja identificado com uma única especialidade ou com um único ponto de vista que calhe de estar na moda. Esse é o rumo principal do departamento nas últimas duas décadas e quero garantir a você que isso não temos intenção de muda-lo”. Citado em Gross 2008: 167.

sem perspectivas de longo prazo, e Rorty escreveria em sua carta de recusa que “jamais pensara que chegaria o dia em que recusaria uma oferta de Harvard”. Princeton era, feitas as contas, a melhor opção.

Princeton havia acompanhado as transformações do sistema universitário norte-americano no século XX com zelo, e passara, com sucesso, de instituição focada na instrução moral e religiosa no século XIX a universidade de pesquisa respeitada no pós-guerra, criando um programa de pós-graduação no final dos anos 1870 e aprofundando seu caráter de centro de pesquisa no começo do século XX sob a direção do futuro presidente dos Estados Unidos Woodrow Wilson (Gross 2008; Kuklick 2000). Figuras como o escocês Norman K. Smith estabeleceriam a reputação do departamento de filosofia de Princeton no campo do idealismo e da história da filosofia nos primeiros anos do século XX. Por volta de 1930, acompanhando a tendência estabelecida por Harvard, o realismo ocuparia lugar central nas preocupações intelectuais do departamento. No pós-guerra o influxo de recursos federais seria decisivo em sua transformação em um dos principais centros de pesquisa do país. A partir dos anos 1950 Princeton acompanharia Harvard no redirecionamento de sua política de contratação e promoção para méritos acadêmicos e não docentes (ao contrário de Yale, que apostaria na centralidade da “formação” num período em que as principais instituições migravam do perfil de educação moral-religiosa para a ênfase na produção científica). No entanto, o departamento aparentemente perdera o pé na guinada positivista da filosofia norte-americana no período (as principais contratações dos anos 1940 foram o nietzschiano Walter Kaufmann e o tomista francês Jacques Maritain) e parecia estar, entre os anos 1950 e início dos anos 1960, procurando se atualizar – daí a ênfase na contratação de filósofos identificados com o tipo de filosofia rigorosa e científica que passara a

dominar o debate no país, como Hempel, Davidson e Dana Scott. Na primeira metade da década de 1960, Princeton, apesar de algumas dissidências internas⁶², assumiria oficialmente sua identidade analítica, conforme atestam seus critérios de seleção de candidatos ao programa de pós-graduação, que deveriam “ter familiaridade com e competência para participar em debates sobre tópicos da filosofia analítica”, escreve Gross (2008: 174). Nesse contexto institucional, era necessário que Rorty demonstrasse suas habilidades na filosofia analítica para ser efetivado – e, assim, sua tarefa era encontrar uma forma de conseguir atrair a atenção da comunidade analítica para seu trabalho; e uma maneira de fazer isso é aprender a falar a língua daquela comunidade.

OS QUATRO ARTIGOS DO “JOVEM” RORTY ENTRE 1961 E 1963 exibem uma forma específica de criatividade filosófica que foi crucial para a construção de sua reputação posterior de pluralista e crítico da profissionalização e especialização filosófica. Antes que Rorty se transformasse no crítico da filosofia analítica e entusiasta da filosofia “continental” a partir dos anos 1980 – antes que ele se transformasse, conforme costumam acusar seu crítico, de “excelente filósofo analítico” em “pós-modernista”, e perdesse sua credibilidade profissional em favor da popularização de ideias vagas sobre a substituição da objetividade pela solidariedade e da filosofia pela literatura (Rorty 1979, 1989; Leach e Tartaglia 2014) – sua produção se caracterizou pelo esforço de síntese de duas linhagens centrais do meio filosófico norte-americano. Esperamos que a essa altura esteja claro por que chamá-las de “metafísica de Yale”

⁶² Num fenômeno bastante comum, a macrodivisão entre analíticos e pluralistas no cenário filosófico geral se reproduzia em escala menor, mas basicamente nas mesmas proporções, no interior dos departamentos. Princeton não fugia à regra.

e a “filosofia analítica de Harvard”, embora essa seja uma forma generalizante de descrever os dois campos. Os artigos de Rorty do começo dos anos 1960, quando fazia sua transição profissional de Wellesley para Princeton, o que exigiu a construção algo tardia de uma reputação no campo da filosofia analítica (cf. abaixo), estão marcadamente sob a influência da filosofia de Whitehead e Paul Weiss; “The limits of reductionism” (1961b) e “The subjectivist principle and the linguistic turn” (1963) foram publicados em coletâneas dedicadas à obra dos dois filósofos, de cuja linhagem intelectual Rorty é descendente diretamente: uma corrente ininterrupta de relação de mestre e pupilo (Collins 1998) liga os três filósofos.

A síntese filosófica se caracteriza, em geral, ou pela sistematização ortodoxa de uma tradição, limpando o terreno de possíveis contradições e construindo uma imagem coerente da doutrina de uma escola filosófica – um trabalho intelectual relativamente de rotina, e, na escala de prestígio da criatividade intelectual, com méritos reduzidos – ou por um esforço de identificar, para além das incompatibilidades teóricas aparentes, pontos de convergência entre tradições rivais. O primeiro tipo de síntese é defensivo, e procura preservar um nicho do campo de atenção intelectual ameaçado; o segundo tipo é relativamente mais ofensivo à medida em que procura abrir uma terceira via num espaço de atenção intelectual dominado por um pequeno número de escolas rivais; o primeiro preserva a estrutura geral do espaço de atenção intelectual, o segundo implica sua reconfiguração. A história da filosofia oferece inúmeros exemplos de ambos os tipos de síntese (Collins 1998), o suficiente para tratarmos a síntese intelectual como um estilo cognitivo específico, recorrente e constitutivo da dinâmica da vida intelectual e, em alguns casos, de processos de mudança intelectual.

“Pragmatism, categories and language” (1961b)⁶³ é o primeiro artigo que Rorty publicou, aos 29 anos. Rorty o escreveu ainda em Wellesley, mas o publicou quando já havia sido contratado por Princeton, e nele procura alistar o pragmatismo norte-americano clássico – na figura de Peirce – e o “positivismo sofisticado” do segundo Wittgenstein na disputa contra o positivismo lógico tradicional e ortodoxo exemplificado pelas ideias dos membros do Círculo de Viena – e em especial, de seu professor em Yale Rudolf Carnap. O artigo começa com a sugestão de que o pragmatismo – supostamente em baixa no meio filosófico norte-americano desde os anos 1930, mas em lenta reabilitação desde meados dos anos 1950 – “estava voltando a ser respeitável”. De mero prelúdio “confuso” à “era iluminada” do positivismo lógico, passara ser tratado, em especial na obra de Charles S. Peirce⁶⁴, como precursor das posições contemporâneas mais nuançadas, e mais sofisticadas, que emergiram como *reação* “ao *Tractatus* de Wittgenstein e ao Círculo de Viena”⁶⁵. “O pensamento de Peirce previu, e repudiou de antemão, os estágios do desenvolvimento do empirismo representados pelo positivismo lógico” e antecipou os “*insights* e o temperamento filosófico que encontramos nas *Investigações filosóficas* e na obra dos filósofos influenciados pelo segundo Wittgenstein”.

A análise das antinomias criadas pela tensão entre experiência e rigor conduziria em duas direções possíveis: ao “nominalismo” mal-acabado dos positivistas lógicos ou a “algo diferente”, compartilhado por Peirce e Wittgenstein: uma recusa compartilhada do nominalismo – ou reducionismo – do empirismo

⁶³ Todas as citações a seguir são deste artigo, exceto onde indicada outra fonte.

⁶⁴ Para Rorty, Peirce tinha melhor reputação entre os pragmatistas clássicos devido a seu pouco interesse por questões morais e religiosas, ao contrário de James, e por questões sociais e políticas, ao contrário de Dewey.

⁶⁵ Em outras palavras, Rorty procura “voltar” a Peirce e à tradição clássica norte-americana para fazê-la convergir com a linha mais avançada da filosofia analítica então em emergência em oposição ao positivismo lógico mais ortodoxo – White, Quine e Sellars. Ou ainda, “driblar” “1930” ao criar uma ponte ligando diretamente 1880 a 1950-60.

contemporâneo de Peirce e do positivismo lógico contemporâneo de Wittgenstein; a crítica do “anseio metafísico” de “transcender a linguagem”; e a insights semelhantes sobre linguagem refletidos nas palavras de ordem “não procure pelo significado, procure pelo uso” (Wittgenstein) e “O sentido de um conceito é a soma total de seus possíveis efeitos sobre a conduta” (Peirce). “Quanto mais aproximamos o pragmatismo [de Peirce] aos escritos do segundo Wittgenstein e daqueles por ele influenciados”, sugere Rorty, “mais luz jogam um sobre o outro”.

Para Peirce, afirma Rorty, “nominalismo” era uma expressão pejorativa para designar qualquer filósofo que recusasse a “realidade da vagueza” de todo conceito. “Nominalistas acreditavam”, escreve, “que tudo o que é real possui limites definitivos (como um dado sensorial ou um fato atômico) e tudo que não possui limites definidos poderia ser ‘reduzido’ a coisas que possuem”. Peirce teria dedicado a melhor parte de sua obra a mostrar que essa redução era impossível. “Entre as coisas vagas, pensava, que não podiam ser reduzidas (...) estavam Inteligência, Intenção, Sinais, Continuidade, Potência, Sentido, Regras e Hábitos” – os conceitos que formam a polêmica noção de “Thirdness” em Peirce. Todos esses “fenômenos” possuem a mesma peculiaridade: sua caracterização adequada “exige uma linguagem que contém, como *predicados primitivos*, os nomes de relações triádicas” – como mostra o exemplo do verbo *doar*: é impossível “reduzir” ou analisar o ato de doar algo a alguém de forma a evitar uma relação entre sujeito, objeto e intenção. “O que costuma faltar” em uma análise que reduz uma ação como a descrita pelo verbo *doar* a uma relação binária (“você empurrou algo em minha direção e eu o apanhei”) é “aquilo que queremos dizer quando falamos do ‘sentido’ de uma ação ou da ‘intenção’ por trás dela”. Precisamos de uma linguagem mais complexa do que aquela oferecida pelo

idioma do empirismo de figuras como Descartes e Stuart Mill para descrever conceitos desse tipo. Sua “vagueza” é irreduzível a enunciados empíricos *strictu sensu*.

O positivismo lógico em sua fase ortodoxa, cuja epítome é o projeto reducionista-constutivo de Carnap, é cativo da mesma dificuldade. Esses filósofos aplicaram a noção de redução “em duas áreas principais”: no conjunto de noções aglutinadas em torno da ideia de “intenção” e na “epistemologia da percepção”, em cujo âmbito o positivismo lógico “restabeleceu o fenomenalismo” enquanto a doutrina que afirma que “tudo que pode ser dito na linguagem dos objetos materiais pode ser igualmente dito na linguagem dos dados dos sentidos [*sense data*]”. Aqui também Peirce teria antecipado a crítica antirreducionista à epistemologia dos positivistas lógicos: toda percepção está sujeita a um ciclo potencialmente infinito de interpretação em sua passagem de “dado” a “estado mental” a sua decodificação pelos “hábitos” intelectuais do intérprete⁶⁶: “Toda redução” de um conceito a suas supostas “partes constituintes” perderá de vista “a referência a um intérprete lógico”, perdendo de vista “o mesmo tipo de coisa que se perde quando ‘reduzimos’ a doação a entregar e receber”.

A noção de “relações triádicas” teria permitido a Peirce fazer no atacado o que os antirreducionistas contemporâneos faziam no varejo quando mostram que o reducionismo confunde “o sentido de algo”, como por exemplo uma palavra, “com as razões que alegamos para aplicá-lo em um caso específico” – ou, para colocar de outra maneira, que as versões “não-reduzidas” e “reduzidas” de alguns conceitos permitem inferências incompatíveis. Para o reducionista, é apenas o caso de rever sua análise e melhorá-la; para o antirreducionista convicto, no entanto, a falha está

⁶⁶ Essa crítica não impediu Peirce de postular um “intérprete lógico final”, no entanto.

no projeto, e não em sua execução. Em jargão peirceano, “não existe exceção à lei de que todo pensamento-símbolo é traduzido ou interpretado em outro subsequente” ou que “nenhuma coleção de fatos constitui uma regra”; ou ainda, toda linguagem é inescapavelmente vaga.

Para Rorty, esses temas ecoam também na filosofia analítica “pós-positivista”. As manobras anti-nominalistas de Peirce têm seu correspondente contemporâneo na noção de “dissolução” de problemas filosóficos, e ambas compartilham a crítica às tentativas nominalistas e positivistas de “transcender a linguagem” na direção de algo mais puro ou exato – ou, para usar a expressão de Peirce, menos “vago”. Tanto as abordagens naturalistas quanto as convencionalistas e realistas dos termos universais (ou “nomes”) – que pressupõem ou uma relação natural, necessária, entre um nome e suas instâncias, ou uma relação convencional, entre um e outro – oferecem analogias insatisfatórias para explicar a natureza dos universais. A alternativa realista sugere que a relação entre universais e suas instâncias é real, embora não necessária, mas recoloca o problema em seu ponto de partida: termos universais “não podem ser explicados por nada além de uma escolha justificada de uso”. O problema é menos a natureza dos universais do que a suposta necessidade de uma teoria dos universais.

Peirce e filósofos analíticos de extração pós-positivistas teriam em comum uma reserva diante desse esforço paradoxalmente metafísico e positivista de explicar, de forma não-circular, os fundamentos da linguagem para além da própria linguagem: ambos – o metafísico e o positivista – supostamente apelariam para uma ideia intuitivista (no sentido de não-justificável) da relação entre universais e particulares; a vagueza incontornável dos universais implica, sugerem peirceanos e pós-positivistas, a noção realista de que a relação entre universais e particulares é “convencional mas

não necessária”, o que por sua vez significa que a relação não pode ser nem caracterizada em termos de absoluta necessidade nem tampouco de pura arbitrariedade; afirmar a vagueza dos universais é preferível a dizer que são *sui generis* e além de toda explicação não-circular. Oferecer *exemplos* das ocorrências dos universais e elaborar analogias sobre as características que essas ocorrências têm em comum avança mais nossa compreensão a seu respeito do que qualquer *teoria* sobre sua natureza. O nominalista e o reducionista sucumbem, ao contrário, à crença em “fantasias metafísicas da imaginação”: à “crença de que sob toda a indefinição, vagueza e generalidade que encontramos na linguagem (e, portanto, em todo pensamento) existem entidades definidas, particulares e claramente intuitivas”.

A linguagem, assim como o pensamento, são, tanto para Peirce quanto para o pós-positivista, indeterminados e, como sugerimos antes, as relações entre nome e objeto não são nem logicamente necessárias nem simplesmente arbitrarias. Nisso a noção pragmatista de “hábito” (de inspiração humeana) converge com a concepção pós-positivista de “símbolo” – caracterizam-se por serem “escolhas de uso” (ou ação) justificadas ou “razoáveis”. “O princípio unificador das ideias não deve ser considerado uma conexão inseparável”, mas “uma força suave, que normalmente prevalece, e é o motivo pela qual as diferentes linguagens correspondem-se entre si de forma tão próxima”. Tanto hábitos quanto símbolos são vagos; ambos não são nem naturais nem apenas convencionais; e o uso de um símbolo é explicado justamente pela criação de um “hábito de expectativas”. Hábitos e símbolos são, portanto, racionais, embora não no sentido de um “reconhecimento dos universais” presentes na natureza e na mente, mas no fato de compartilhar com esses o mesmo tipo de “indeterminação determinada” que neles encontramos. A crítica ao nominalismo e ao reducionismo não revela uma “nova saída” do labirinto da

linguagem; no entanto, “talvez aconteça algo com a pessoa que se sentia preso nesse labirinto análogo a o que ocorre com o prisioneiro que se dá conta de que todos os homens são, de alguma forma, prisioneiros. O labirinto de palavras é ampliado por mais palavras, mas o que mais podemos esperar, uma vez que nos convencemos de que não podemos transcender a linguagem?”.

A distinção Peiceana entre “hábito” e “necessidade” (ou entre o “indeterminado” e o “determinado”) corresponde ainda, para Rorty, à distinção que Wittgenstein faz, nas *Investigações filosóficas*, entre determinação “causal” e determinação “lógica”. “Ao destruir o mito de que sentimos uma certa compulsão ‘psicológica’ que podemos distinguir da compulsão ‘lógica’ à qual supostamente jaz, Wittgenstein mostra que podemos e devemos fazer a distinção entre determinação lógica e determinação causal”. Para Wittgenstein, regras de aplicação de conceitos são vagas, da mesma forma como para Peirce o hábito por trás de todo sentido é inevitavelmente indeterminado; a ideia de uma regra “não-vaga e definitiva” implica o mesmo tipo de regresso ao infinito que Peirce identificara nos impasses nominalistas: “Ambos afirmam que a indeterminação envolvida na compreensão ou na aplicação de uma regra não desaparece pela postulação de qualquer entidade determinada que a elimine, pois a indeterminação original reaparece no nível dessa nova entidade”. A introdução de noções como “estados mentais” ou “regras de formação de uma linguagem ideal”, ou “essências lebnizianas”, a vagueza que queremos evitar retorna na própria manobra de evasão, por exemplo “em critérios para detectar um certo estado mental, ou na metalinguagem usada para construir as regras de formação).

Para Wittgenstein a noção de uma determinação “causal” é uma dessas estratégias de evasão que saem pela culatra, da mesma forma que para Peirce a “causalidade eficiente” era uma propriedade “secundária” e, portanto, incapaz de

explicar relações terciárias como regras, sentido e hábitos. “Sua linguagem é diferente”, sugere Rorty, “mas os seus padrões de argumentação e o tipo de semelhanças e diferenças que identificam são tão parecidos quanto seus inimigos”. Ambos estariam atacando o pressuposto, “inspirado em Ockham”, de que “o determinado sempre espreita – de fato, e não apenas potencialmente – por trás do indeterminado”. Ambos insistem em que não podemos nos livrar da indeterminação de símbolos, palavras, hábitos, regras, sentidos, jogos em favor de algo mais definido. “A tese geral de que reducionismo, nominalismo e o intuicionismo [cartesiano, das “ideias claras e distintas”] convergem em sua tentativa de transcender a linguagem é, por assim dizer, uma forma metodológica de dizer aquilo que Peirce disse metafisicamente quando afirmou que todos os três convergiam em sua tentativa de evitar admitir a realidade das relações terciárias”. Wittgenstein também procurou reformular suas próprias inclinações reducionistas do *Tractatus* ao substituir, nas *Investigações filosóficas*, as relações diádicas de “espelhamento” entre símbolo e fato pela relação triádica descrita pela fórmula “X significa Y para Z”, na qual Z é “algo (por exemplo, um ser humano) que não tem contornos absolutamente definidos, não é inteiramente determinado (como um fato atômico ou sua representação), mas cujas ‘fronteiras’ são indefinidas”. A própria relação triádica é indefinida, porque pressupõe um contexto cuja extensão é também é; por trás de toda regra de um jogo de linguagem “existem as demais (e infinitas) regras daquele jogo de linguagem e, por trás destas, as regras de um outro jogo, que confere sentido ao primeiro – e assim sucessivamente”. Para escapar desse contextualismo, o reducionista pode se valer da estratégia de dar prioridade teórica ao aprendizado das regras e não ao seu uso – e, mais ainda do que ao aprendizado das regras de aplicação de conceito, ao aprendizado de “nomes”, supostamente causal e não-contextual. No entanto, ainda

que a teoria da “definição ostensiva” – famosamente criticada na abertura das *Investigações* – possa pretender abrir uma saída para o “labirinto da linguagem”, ela não oferece uma “pedra de toque” para explicar o aprendizado e o uso de uma linguagem, que é sempre mais do que a soma total das palavras de seu léxico. O recurso à definição ostensiva é equivalente ao recurso à intuição ou, em outro jargão, à manifestação do singular concreto para a consciência, e gera o mesmo tipo de regressão ao infinito, adiamento do fracasso explicativo e o apelo a uma “evidência” auto-justificada.

Se Peirce e Wittgenstein coincidem em sua crítica ao nominalismo-reducionismo, o que diz o lado positivo de suas doutrinas? Para Rorty, ambos insistem no que já chamara anteriormente de “realidade do vago”: o fato de um conceito possuir fronteiras “vagas” (seu domínio de explicação é indefinido e não determinado pelo sentido) não impede que seja um conceito, justamente porque não impede que seja *usado*. Para ambos, realismo (no sentido da “irreducibilidade do indeterminado) e pragmatismo implicam um ao outro; e ambos admitem a persistência de regressões ao infinito “inofensivas”: para Peirce há, potencialmente, um símbolo atrás de cada símbolo, e para Wittgenstein há, potencialmente, um jogo de linguagem por trás de todo jogo de linguagem; no entanto, para ambos essa regressão é inofensiva pela razão pragmática de que a prática não exige a atualização dessas potencialidades”. Ampliar horizontalmente a explicação admitindo uma possível regressão ao infinito é preferível a ampliá-la em profundidade (ou rarefação) fingindo evitá-la: melhor enfrentar o caráter infinito da interpretação do que postular um nível final de determinação. Afinal “o fato de que a nossa compreensão de como seguimos uma regra ou de como nomeamos será permanentemente vaga não interfere com nossa capacidade de seguir regras e dar nomes às coisas”. A dimensão

fundamentalmente prática da linguagem torna essa oscilação entre a total determinação (“nada está de acordo com a regra”) e a total indeterminação (“tudo está de acordo com ela”) inofensiva. A prática não é uma interpretação (afinal uma interpretação, segundo Wittgenstein, é sempre “a substituição de uma expressão por outra” equivalente, e pensar a obediência à regra não é *obedecer* a regra), o que coloca um ponto final provisório no regresso.

No plano da teoria do conhecimento, conclui Rorty, essas considerações fazem emergir a posição do pragmatismo como mediador entre realismo e idealismo. “Tanto idealismo quanto realismo são formas de intuicionismo: o primeiro nos atribui diversas pequenas intuições completamente determinadas; o segundo nos atribui uma imponente e ampla intuição completamente determinada do Absoluto”. O reconhecimento de que uma série de conhecimentos é uma série de indeterminações determinadas faz justiça a ambos os lados desse suposto dilema, mas só somos capazes de reconhecê-lo se concedemos que a indeterminação é incontornável”. O regresso infinito na direção de interpretações sempre incompletas de regras, hábitos, símbolos por trás de outras regras, hábitos e símbolos que Rorty atribui a Peirce e Wittgenstein é consistente com o idealismo; e a referência de ambos à ação, que pode ocorrer independentemente de onde estejamos nessa série infinita de interpretações, preserva o caráter “mundano” do realismo.

Além de convergências filosóficas específicas como as analisadas acima, Rorty vê uma complementariedade mais profunda entre ambos os filósofos, aparentemente separados nos nichos de especialização da filosofia profissional contemporânea: as lições de Wittgenstein sobre a natureza terapêutica da filosofia não são um ataque à construção de sistemas filosóficos e de vocabulários técnicos como o do pragmatismo de Peirce. Wittgenstein, como Peirce, combatiam o

reducionismo de seu tempo, e não todo esforço construtivo na filosofia. Comparações históricas devem resultar não no tratamento de formas de fazer filosofia como “abordagens confusas” superadas; elas devem, antes, “nos livrar da preocupação com acidentes táticos e nos direcionar para os insights cruciais que geram estratégias magistrais”. Pragmatismo e filosofia analítica pós-positivista podem se aliar nas contemporâneas contra as tendências reducionistas do positivismo lógico.

O PROBLEMA DO REDUCIONISMO RETORNA EM “THE LIMITS OF REDUCIONISM” (Rorty 1961c)⁶⁷, artigo publicado no mesmo ano. Nele Rorty ensaia uma aproximação ao tema pelo ponto de vista da “consistência auto-referencial”: em outras palavras, do caráter incompleto de programas reducionistas na filosofia, como por exemplo, o programa paradigmático do positivismo lógico de mostrar que toda expressão linguística é ou uma tautologia, verdadeira em função de seu sentido e estrutura lógicos; ou uma hipótese empírica, verdadeira em função das condições de verificação; ou desprovidas de sentido. No geral, o reducionismo emerge como resposta ao excesso de “multiplicação de entidades” em disciplinas extra-filosóficas e na própria filosofia. Mais uma vez, a referência aqui é à “navalha de Ockham” que procura eliminar elementos teóricos que não desempenham função explicativa ou são apenas derivativas. Para Rorty, no entanto, o apelo pela simplificação do reducionista tem o efeito colateral de ignorar o apelo pluralista de dar atenção aos *fatos* e sua indeterminação (cf. acima).

A querela entre o reducionista e o que Rorty chama no artigo de “pluralista” se transforma, assim, em uma disputa “metafilosófica”: o que é “necessário” e o que é

⁶⁷ As citações a seguir referem-se a esse artigo exceto onde indicado.

“supérfluo” em termos de explicação? Reducionistas e pluralistas podem disputar eternamente o que é desnecessariamente complexo e o que é simples demais; essa é uma forma, aliás, de descrever parte importante da história da filosofia⁶⁸. No entanto, Rorty sugere que o argumento de que “uma determinada redução é inconsistente de um ponto de vista autorreferencial, no sentido de que a redução não permite uma justificação de si própria” é um desafio que coloca o ônus no reducionista. Isso significa testar os pressupostos de uma abordagem filosófica contra si mesmos, e avaliar sua consistência a partir de seus próprios critérios.

Se o reducionista aceita o desafio de testar seus pressupostos a partir de seus próprios critérios, precisa provar que de sua posição não emergem paradoxos. Afinal, toda forma de reducionismo, afirma Rorty, “complica as regras da atividade filosófica”. “Se obedecemos apenas ao apelo pluralista aos fatos, temos a regra ‘classifique os fatos de acordo com distinções presentes nos próprios fatos’. Se obedecemos ao apelo reducionista à simplicidade, temos: “imponha a ordem mais perspicaz e eficiente possível sobre os fatos”. No entanto, uma meta-regra precisa ser acrescentada: além de “explicar tudo” e “não dizer mais do que o necessário”, tanto um quanto o outro não devem “negar algo pressuposto por suas próprias regras”. Um exemplo ilustrativo, para Rorty, é o tratamento que Carnap oferece do “status lógico do critério de verificabilidade de relevância cognitiva” de um enunciado. Uma vez que esse critério não é ele próprio nem uma hipótese empírica nem tampouco um enunciado analítico, emerge a questão de sua própria relevância cognitiva. A resposta de Carnap vai na direção oposta de suas exigências de redução e simplicidade e implica a construção de uma nova distinção entre questões internas e externas a um

⁶⁸ Como nos movimentos intelectuais do século XIX que defendiam “física sem metafísica” ou “psicologia sem epistemologia” ou “lógica sem psicologia”. Cf. Kusch 1995.

determinado contexto cognitivo. “A acusação de que a distinção original pressupunha, e, no entanto, impossibilitava, seu próprio status cognitivo, é respondida pela afirmação de que a questão do status cognitivo não pode ser levantada com relação a ela”. Em outras palavras, o paradoxo gera um novo nível de distinção; no caso de Carnap, a afirmação A de que “todo enunciado é verdadeiro ou em função de seu sentido ou por estar de acordo com uma observação empírica” implica três níveis de distinção em que esse próprio enunciado preserva seu sentido embora não seja nem analítico nem sintético: (a) enunciados verdadeiros e enunciados falsos; (b) enunciados dotados de sentido e enunciados sem sentido; (c) enunciados internos e enunciados externos a um paradigma. O pressuposto geral A só pode ser salvo se tratado como pertencente ao conjunto (c) de enunciados. Uma distinção de níveis, afirma Rorty, “relega o que estava originalmente dividido em diferentes tipos a uma subdivisão de um universo de discurso mais amplo” e a estabelecer limites internos para as distinções originais, permitindo ao acusado de inconsistência a resposta de o crítico “confunde níveis”, uma vez que “os pressupostos de uma distinção não pertencem ao leque de coisas recobertas pela distinção”. Mas o crítico ainda tem espaço para retrucar que o problema da inconsistência ou autorreferencialidade foi deslocado, mas não resolvido: nesse caso, entramos no problema maior do “regresso infinito” da justificação dos pressupostos.

De que forma essas considerações sobre circularidade e regresso infinito permitem pensar um “limite” para o reducionismo? Para Rorty, esses mesmos impasses se voltam contra a própria intenção de procurar um ponto neutro no debate metafilosófico e avaliar a consistência de programas filosóficos para além de seus resultados, preferindo uma justificação pragmática a uma demonstração de consistência lógica. “O apelo à prática transfere a questão da aceitabilidade de um

programa filosófico da metafilosofia para o âmbito da escolha moral”, afirma. “O paradoxo da metafilosofia é, na verdade, apenas um caso especial do paradoxo geral envolvido nas tentativas de dar fundamentos para a escolha entre programas filosóficos”. Assim, a questão dos limites do reducionismo, como a questão dos limites e méritos de qualquer programa filosófico, deve ser feita tendo em vista menos a consistência lógica de seus pressupostos do que pela capacidade do reducionismo de manter aberto o debate filosófico. Assim, o reducionismo vai “longe demais” quando torna impossível a distinção de níveis, quando “não é mais capaz de construir uma justificação (ainda que potencialmente infinita) metafilosófica de si mesmo”. E isso se torna impossível, segundo Rorty, quando não é capaz de manter a distinção entre *regras* e *dados*.

Como vimos anteriormente, a noção de regra que Rorty adota é wittgensteiniana – pressupõe o caráter falível e relativo de toda regra, cuja referência fundamental é sempre a *prática* a ela associada. Assim, todo pressuposto de um sistema filosófico é potencialmente indeterminado, sempre sujeito a interpretação: seguir uma regra é estar sempre sujeito à dúvida. Essa atitude filosófica é diametralmente oposta à compulsão cognitiva da noção de “dados”: receber um dado é ser *compelido* a algo; seguir uma regra é ter a *oportunidade* de fazer algo. Distinções que são tratadas como regras e não como dados oferecem uma oportunidade de ver o assunto em questão de uma nova maneira. Uma distinção que se vê não como uma regra nesse sentido, mas *como* um fato, não se percebe a si mesma *qua* distinção, e, portanto, falível. “As noções inter-relacionadas de ‘distinção’, ‘interpretação’ e ‘falibilidade’ são ininteligíveis para, e não podem ser formuladas por, um reducionismo cuja distinções mais básicas não abrem espaço para uma tal noção de ‘regra’”. É apenas evitando essa concepção aberta de “regra” como permitindo uma quantidade

indefinida de interpretações que se pode conceber a atividade filosófica como algo que chega a um ponto final, “algo que pode ser feito, e feito de maneira correta, de uma vez por todas”. Mas quando a filosofia se vê a si mesma como uma atividade que *faz* mais do que *encontra* – que “propõe regras mais do que descobre fatos” – emerge a possibilidade de regras alternativas, e de uma pluralidade de interpretações de qualquer regra proposta”. Isso reabre a possibilidade de diálogo filosófico entre diferentes programas filosóficos para além das acusações mútuas de inconsistência lógica ou frivolidade.

EM “REALISM, CATEGORIES AND THE LINGUISTIC TURN” (Rorty 1962), escrito originalmente em 1960, Rorty examina as reações do campo realista ao desenvolvimento da filosofia linguística ou “centrada na linguagem” que, em sua progressiva desautorização da metafísica e da epistemologia, teria se transformado em uma “anti-filosofia” ou algo que “professores de filosofia que não acreditam mais na filosofia” fazem “porque devem fazer *alguma* coisa para continuar a receber um salário por fazer algo que consideram impossível”. Para realistas, afirma Rorty, a filosofia linguística só teria cidadania filosófica se “voltasse a fazer perguntas sobre coisas em vez de perguntas sobre palavras”, abandonasse o anti-realismo de seus pressupostos e redescobrisse por si mesmo o caminho de volta ao realismo “aristotélico e tomista”.

Mas, sugere Rorty, a superação dessa oposição passaria pela “revisão do mapa das linhas de batalha filosóficas”. O realismo já teria sido reabilitado no campo da filosofia linguística, mais especificamente no subcampo da filosofia da linguagem ordinária – justamente os filósofos “aparentemente mais alienados dos objetivos e métodos tradicionais da investigação filosófica”. Se lembra antes, à primeira vista,

mais “lexicografia do que filosofia”, suas análises são marcadas por “críticas ao fenomenalismo, rejeição desdenhosa do ceticismo humano (tanto na epistemologia quanto na ética), rejeições violentas do dualismo cartesiano e até (em alguns casos)”. “De alguma forma”, escreve Rorty, “um movimento intelectual que levou filósofos a redefinir todos os problemas filosóficos tradicionais em termos linguísticos, e a descartar problemas que não pudessem ser redefinidos nesse jargão, os conduziu agora a dar respostas a esses problemas que são quase indistinguíveis das respostas dos autores da tradição realista”. Aparentemente hostil ao realismo, a filosofia da linguagem ordinária na verdade oferecia uma rota alternativa para a “transformação e revivificação” do pensamento realista.

Existem duas direções possíveis depois da virada linguística, sugere Rorty, e uma delas leva a uma posição quase indistinguível do realismo “aristotélico”. A primeira direção – da linguagem ideal – é aquela tomada pela “maioria dos filósofos analíticos nos Estados Unidos até a Segunda Guerra”, e pressupõe que (a) não é possível (como discutido acima) “transcender a linguagem”; (b) problemas filosóficos são problemas a respeito da linguagem mais adequada para nosso propósito; (c) uma linguagem filosoficamente perfeita é distinta da linguagem natural ou ordinária, e sua compatibilidade com esta última não é critério de sua adequação. A segunda direção – da linguagem ordinária – aceita (a), ou a impossibilidade de transcender a linguagem, mas se afasta do programa de reconstrução lógica de uma linguagem ideal em favor de uma radicalização de (a): não é possível transcender a *linguagem natural*. Assim, essa “segunda direção” pressupõe que (a’) não é possível transcender a linguagem nem mesmo na direção de uma linguagem “extraordinária”; (b’) problemas filosóficos são problemas a respeito da linguagem adequada, mas essa adequação deve ser buscada por meio de uma depuração da linguagem ordinária;

(c') os problemas da filosofia são gerados não pelas inconsistências da linguagem natural, mas pelas distorções nelas introduzidas por incursões filosóficas desastradas em seu território.

A virada linguística, ou o pressuposto comum (a) e (a') acima, é resultado, segundo Rorty, menos pelo “abandono [anti-realista] do caráter intencional dos estados mentais” em favor de uma nova espécie de “nominalismo” e mais pelo “problema prático de como evitar um impasse em controvérsias dialéticas”. Como indicamos acima, um recurso fundamental em controvérsias dialéticas é a acusação de “inconsistência autorrefencial” – ou a acusação de que os pressupostos de uma posição são incompatíveis com os argumentos a seu próprio favor – e circularidade. A saída tradicional desse círculo lógico vicioso é o apelo à auto-evidência, ou a ideia de que pressupostos não precisam demonstrados. A consequência é justamente a ideia de que a linguagem é o limite da controvérsia: a própria controvérsia filosófica que opõe dois conjuntos de pressupostos e envolve o tipo de acusações mútuas como as acima não pode ser decidida por um ponto de vista externo e superior. Mais do que uma descoberta metafísica ou epistemológica, a linguagem como limite da filosofia é uma forma de resolver um problema intelectual prático: “propor um conjunto de categorias [ou pressupostos] não é fornecer uma descrição de fatos extralinguísticos, mas fornecer uma ferramenta para realizar uma tarefa”. Dito de outra forma, a afirmação de que um pressuposto é primitivo (ou básico, mas incapaz de ser demonstrado sem circularidade) deve ser interpretada como a afirmação de que uma estratégia de investigação filosófica “funciona melhor do que outra”. Tratar a opção por uma metodologia filosófica como uma opção prática evita a circularidade de “fundamentar a metafilosofia” de uma posição “em sua própria epistemologia” – e

a diferença entre “epistemologias realistas e não-realistas se torna marginal quando problemas metafilosóficos são colocados em um contexto puramente prático”.

Esse tipo de opção metafilosófica – a rota para a filosofia linguística pela via pragmática – deixa aberta a opção pelo realismo. É apenas, para Rorty, quando se toma o caminho da linguagem ideal que as consequências não-realistas (e, eventualmente, reducionistas) se impõem. Essa via insiste na identificação, ou construção, de uma “camada última” da linguagem, cujos predicados primitivos comporiam o conjunto das categorias básicas de toda linguagem (incluindo si própria), e essa linguagem seria “ideal” porque ofereceria uma “matriz neutra permanente para a interpretação de todos os outros níveis da linguagem e para a construção, se necessário, de ainda outros níveis”. Ao mesmo tempo, essa linguagem seria ferramenta e objeto de toda investigação filosófica, da mesma forma que “na tradição aristotélica, a investigação do ser *enquanto* ser é filosofia primeira”. A única saída das implicações anti-realistas da filosofia da linguagem ideal é uma “epistemologia ética” centrada na virtude moral do “auto-controle” como a de Peirce, que evite a potencial anarquia de uma investigação que procede com a Verdade e a Realidade não como pressuposto, mas como objetivo final.

A filosofia da linguagem ordinária, no entanto, resulta sem tantas dificuldades em uma epistemologia realista. Essa posição deriva em parte da constatação de que não existe uma infinidade de linguagens entre as quais escolher uma ideal. “A profusão de propostas de novas linguagens formalizadas que enchia os livros de Carnap, por exemplo, dava a impressão de que linguagens alternativas eram abundantes como frutas silvestres”. Mas o caráter incompleto, simplório até, dessas linguagens formalizadas atestava contra o próprio projeto. Wittgenstein foi pioneiro na crítica de que uma linguagem é mais do que um conjunto de predicados, relações e

regras semânticas: é uma forma de vida e, afinal, essa forma de vida exibida por essas propostas de formalização é aquela dos próprios filósofos do movimento da filosofia da linguagem ideal. Para a filosofia da linguagem ordinária, assim, a linguagem natural é a linguagem da filosofia, e todo problema e solução de problema deve poder ser colocado em seus termos – aliás, a tradução que se faz necessária é justamente do jargão carregado dos filósofos para o sentido correto dos conceitos em seu uso “normal”: “o trabalho de dissolver problemas filosóficos pode ser realizado por simplesmente recusar a aceitar questões colocadas em jargão filosófico, e insistindo em que aqueles que colocam tais questões reelaborem-nas” no jogo de linguagem, como diria Wittgenstein, que é “seu lar original”. As respostas, assim, serão “ordinárias, óbvias e triviais”, e, ao contrário da filosofia da linguagem ideal, ao tomar como objeto a linguagem natural, não criam novas “perplexidades filosóficas” no lugar das antigas. Assim, as categorias básicas da linguagem não são as categorias de *qualquer* linguagem possível, mas de *todas* as linguagens reais. Assim, a filosofia da linguagem ordinária vai ao encontro do filósofo realista: pela recusa de tomar decisões *a priori* a respeito do que é primitivo, ambos evitam a multiplicação de camadas e camadas de problemas cada vez mais rarefeitos e internos, artificiais. E o realismo, assim como a linguagem natural, é a atitude filosófica natural do homem comum – “as distinções centrais do realismo”, afinal, “exibem uma semelhança notável com as distinções gramaticais ordinárias” e, o que é para o idealista justamente reflexo de ingenuidade filosófica é, para o realista, exemplo das virtudes intelectuais de economia e simplicidade.

Realistas tradicionais – aristotélicos, tomistas –, assim, não precisam temer a virada linguística: há uma terceira alternativa entre as complicações idealistas desnecessárias e as trivialidades da análise da linguagem ordinária. Afinal, os

paradoxos e as regressões infinitas dos primeiros podem ser evitados via a opção pela segunda; e as supostas trivialidades destes têm a mesma sofisticação filosófica exigidas pelo realismo clássico: a diferença é que os filósofos da linguagem ordinária propõem falar em termos de *palavras* enquanto os realistas continuarão preferindo falar em coisas. E o realista talvez tenha de reconhecer que essa não é uma batalha que vale a pena, porque, afinal, o próprio jogo da controvérsia filosófica se desenrola na linguagem, instância última e inescapável de toda investigação.

“THE SUBJECTIVIST PRINCIPLE AND THE LINGUISTIC TURN” (Rorty 1963) é uma tentativa de Rorty de encontrar uma ponte entre seus dois “heróis intelectuais” e completar, por assim dizer, sua transição da metafísica de Whitehead para a filosofia analítica de extração pós-positivista de Wilfrid Sellars. O artigo abre com o diagnóstico de Whitehead: “As dificuldades de todas as escolas da filosofia moderna repousam no fato de que, tendo aceitado o princípio da subjetividade, continuam a usar categorias derivadas de outros pontos de vista” (Whitehead [1929] 1979). Um dos principais resultados dessa persistência são dificuldades epistemológicas e indesejadas consequências céticas: o sujeito, só tendo experiência direta de si mesmo, não tem acesso às substâncias que compõem o mundo, apenas às suas propriedades. Fenomenalismo e empirismo radical, em sua capitulação uma ideia de “propriedades sem substância” e à impossibilidade de postular a existência de entidades descritas por expressões como “pura atualidade” ou “coisa em si”, aparecem como as únicas portas de saída do paradoxo do “princípio subjetivista”. A aceitação da versão metodológica do princípio subjetivista – que apenas objetos de experiência possível podem ser usado como explicação filosófica – é o ponto de convergência dos filósofos “pós-cartesianos”.

No entanto, fenomenalismo e empirismo radical contradizem a experiência comum: a diferença entre “substâncias” (primárias, únicas) e “propriedades” (secundárias, múltiplas) – ou, em jargão da filosofia da linguagem, entre “termos singulares” e “predicados” – está “tão firmemente entranhada na estrutura de nosso entendimento ou de nossa linguagem” que as propostas de abandoná-la devem necessariamente fracassar. O desafio da filosofia moderna é escapar desse dilema. Whitehead desejava “agarrar-se ao contraste do senso comum” entre substância e propriedade e torna-lo consistente com o “viés subjetivista da modernidade” e, para isso, sua estratégia procurava elaborar uma “nova concepção de substância” e construir um “novo modelo da relação entre experiência e o objeto da experiência”, na qual sujeito e objeto, enquanto substâncias, pudessem entrar em contato sem a intermediação de “propriedades” (do lado do objeto) ou “ideias” (do lado do sujeito).

A saída de Whitehead é pela via da metafísica, na qual a relação entre sujeito e objeto que causa a perplexidade e os paradoxos da filosofia moderna do sujeito é vista como uma abstração derivada de outra relação mais fundamental – no entanto, não na direção da “síntese superior” idealista mas de uma “síntese inferior” dos “sentimentos simples”. Se as intuições básicas da experiência comum devem ser preservadas, o sujeito e o objeto de toda experiência devem ser eles próprios substâncias (ou dotados de realidade independente e irreduzíveis um ao outro) mas também distintos um do outro. A solução inclui introduzir no modelo uma dimensão, na qual a noção de uma substância sempre igual a si mesma, mas diferente em determinados contextos de experiência deixe de ser uma contradição para se tornar uma questão temporal. Em termos linguísticos, isso significa reforçar a centralidade e irreduzibilidade de expressões temporais como “antes”, “agora” e “depois”. Toda entidade possui, assim, seu próprio esquema espaço-temporal, uma ideia que

Whitehead toma emprestada da teoria da relatividade. Como nessa reformulação toda experiência passa a ser a experiência do *sujeito A de um objeto B em tempo T*, a raiz da noção de substância (ou “entidades espaço-temporais únicas”) é a noção de “self” ou sujeito. O discurso ordinário reflete essa necessidade metafísica ao atribuir aos objetos a mesma persistência e identidade que o sujeito percebe em si mesmo.

Mas essa atribuição parece forçar a identificação de sujeito e objeto e impor uma via de mão única na qual a natureza do objeto enquanto substância é apenas uma extrapolação da natureza percebida do sujeito (sempre idêntico a si mesmo, como mostrou Descartes). Como esse tipo de relação se revela, por exemplo, na linguagem ordinária, na qual ambos são tratados como categorias distintas (não-reflexivos e reflexivos; incapazes e capazes de linguagem; não-intencionais e intencionais etc)? Localizar a raiz da noção de objeto enquanto substância na auto-identidade do sujeito, afinal, é uma “metáfora que exige um salto da imaginação” e beira uma pseudo-explicação. “O fato de que as entidades ‘não-repetíveis’ [ou substâncias] de Whitehead devem ser descritas por meio de expressões reflexivas [espaço-temporais] significa que jamais seremos capazes de descrever nenhuma entidade além de nós mesmos”. A opção é entre o Idealismo tradicional da identificação da redução do objeto ao sujeito ou um idealismo linguístico que trata a linguagem ordinária, na qual as referências aos objetos enquanto substâncias persistentes são não-problemáticas, como problemática para além de toda reforma. Se Descartes foi incapaz de encontrar o caminho de volta do sujeito para o mundo, Whitehead parece ser incapaz de escapar da prisão da linguagem filosófica e retornar para o mundo ordinário da linguagem natural.

Mas proibir ao filósofo o recurso a uma linguagem especial para resolver os problemas levantados pelos limites da linguagem ordinária é proibir a própria reflexão

filosófica enquanto crítica do senso comum. O filósofo não precisa fazer suas entidades corresponderem a entidades da linguagem natural – ao contrário do cientista que precisa fundamentar seus enunciados teóricos em enunciados observacionais. “Já que problemas filosóficos não são problemas sobre como lidar com fenômenos observáveis, mas como encontrar caracterizações não-paradoxais desses fenômenos, a exigência não se aplica”. Um sistema metafísico pode ser coerente e adequado ainda que seja impossível encontrar correspondentes de suas categorias na experiência comum. Para Whitehead, afinal, a reforma completa da linguagem – e a conseqüente dissolução de todo problema filosófico, como aquele que emerge dos usos equívocos de noções como sujeito e objeto, substância e propriedade, etc – deve esperar até que tenhamos obtido um “conhecimento metafísico completo”.

A tentativa de resolver os impasses do senso comum levanta, assim, também uma questão metateórica, ou metafilosófica, sobre “o valor do tipo de filosofia especulativa do qual *Process and reality* é um exemplo” – uma questão, sugere Rorty, que ainda não foi resolvida de forma satisfatória. Filósofos da linguagem ideal (cf. acima) e metafísicos parecem convergir nessa rejeição da necessidade de coerência e adequação de suas construções com o senso e a linguagem comuns. As limitações dos primeiros, inclusive, de certa forma reabilitaram os segundos a reclamar seu lugar no debate filosófico anti-positivista e declarar a necessidade de olhar para além da linguagem na direção dos “elementos verdadeiramente concretos da experiência” que só a reconstrução especulativa é capaz de revelar. A confiança resultante desse suposto “triunfo da metafísica” explica o desdém pela filosofia da linguagem ordinária e realista e a preferência de whitehedeanos – incluindo, segundo Rorty, seu ex-mentor Hartshorne – pela centralidade, para a filosofia, da análise de “experiências

que não podem ser expressas pela linguagem”. O retorno à filosofia da linguagem ordinária é uma “ilusão reacionária passageira”. “Todo novo Aristóteles”, escreveu Hartshorne contra os críticos neo-tomistas de Whitehead, “apenas reintroduz pela porta dos fundos um novo Berkeley”.

A estratégia de Whitehead de oferecer uma descrição da relação de conhecimento que preserve o realismo do senso comum tem a consequência problemática, assim, de postular “a existência de entidades que não podem ser descritas nem na linguagem ordinária nem em uma extensão dessa linguagem”. Se essa conclusão é inevitável, então toda filosofia linguística – que, partindo da mesma preocupação, procura tratar do problema no nível da linguagem – dirige-se a um beco sem saída. No entanto, se existe uma alternativa à estratégia de Whitehead – se “ser objeto de experiência possível” é também “ser descritível em termos da linguagem ordinária” ou de uma extensão da linguagem ordinária –, as explicações que tomam esse caminho não são “obviamente erradas”. É possível em outras palavras, fazer da “virada linguística” uma forma de continuar o projeto de Whitehead de contornar os paradoxos da filosofia moderna do sujeito sem fazer recurso à construção metafísica e à introdução de entidades exteriores ao senso comum.

Para Rorty, assim, existe uma forma alternativa de “conciliar o realismo do senso comum com o subjetivismo cartesiano” – uma forma que, insiste, “é um desenvolvimento a partir do mesmo *insight* que guiara Whitehead em sua busca pelo tipo ‘correto’ de entidades”. A alternativa inclui uma versão do caráter espaço-temporal de toda cognição introduzido por Whitehead, em que o objeto aparecia como substância pela estrapolação das características que a consciência percebe em si mesma (a localização espaço-temporal que toda consciência de si pressupõe): “todo sujeito de experiência adota uma perspectiva do mundo, e toda representação do

mundo que não inclua uma referência explícita a tal perspectiva é uma abstração”. Isto é: atos mentais da consciência podem ser descritos sem violência à intuição cartesiana ou sem desafiar a navalha de Ockham por meio do abandono do pressuposto de que o único “jogo de linguagem” da linguagem ordinária – e que faz, supostamente, emergir o “problema do conhecimento” – é o jogo de “descrever substâncias por meio de suas propriedades”.

Uma reconsideração da reconstrução tradicional da linguagem ordinária segundo as análises de Wilfrid Sellars permite que evitemos as rotas idealistas e fenomenalistas que reduz o conhecimento a uma relação entre sujeito, objeto e propriedades. A forma principal que utilizamos na linguagem ordinária para “relatar e discutir” nosso conhecimento é a fórmula “S sabe X”, na qual X pode ser substituído não por um objeto, mas por um *fato*. “Uma versão padrão da fórmula ‘S sabe que X’ é uma cláusula composta pela palavra ‘que’ e uma sentença declarativa: por exemplo, ‘que Y é Z.’” Um “fato” é uma dessas “cláusulas-*que*”. Essa relação entre S e X na qual X é uma cláusula-*que* (ou seja, é um fato), é irreduzível – isto é, não pode ser redescrita em uma sentença que não inclua uma cláusula-*que* (ou seja, um fato). Em outras palavras, a relação de conhecimento não é uma relação entre sujeito e objeto, mas entre sujeito e “fatos *sobre* tais objetos”. “O mundo simbolizado em sentenças verdadeiras, e que é composto por ‘aquilo que sabemos’ é, na formulação de Wittgenstein, ‘totalidade dos fatos, não das coisas’”, afirma Rorty.

Foi Sellars quem, segundo Rorty, introduziu a análise da linguagem ordinária que permite essa reconstrução do princípio subjetivista. Fatos não são complexos de objetos, mas “o que sabemos”. A única forma de *explicar* o que são fatos é descrevê-los como “cláusulas-*que*”, ou seja, o tipo de enunciado que inclui essas cláusulas. Esse tipo de análise semântica (por exemplo, “S sabe X” descreve uma relação de

conhecimento se e somente se X é ou contém uma cláusula-*que*) é um jogo de linguagem específico, distinto tanto da descrição e explicação de fatos empíricos quanto do discurso normativo ou justificativo. Esse tipo de análise nos ensina a restringir o uso de expressões “sabe que”, “pensa que” etc. de forma que sejam distintos da relação de “sentir” ou “intuir” e que, portanto, o “conhecimento” de um fato é distinto da “experiência” de um objeto. “Conhecimento”, no entanto, é “sobre algo” e pode se estabelecer tanto com coisas existentes quanto coisas inexistentes – ou seja, logicamente, um “pensamento” pode ser algo que não pode ser objeto de experiência. Ao mesmo tempo, “conhecimento” é uma disposição a agir ou, no mínimo, a enunciar – e, portanto, o “sentido” de enunciado é dado por essa disposição, e não por sua referência a um objeto concreto ou imaginário. Em suma, Sellars introduz a ideia de que não há identidade entre “experiência” e “conhecimento” – uma forma de preservar as intuições fundamentais do princípio da subjetividade (que o conhecimento é uma relação entre um sujeito que conhece e algo que é conhecido) que evita os paradoxos que conduzem ou à postulação de entidades não-experienciáveis (Formas platônicas, etc) como condição de possibilidade de todo conhecimento ou ao ceticismo. Em outras palavras, não precisamos fazer recurso às construções metafísicas como as entidades de Whitehead, tampouco eliminar toda referência a entidades independentes ou a termos singulares de nossa experiência ou de toda linguagem ideal. As únicas entidades que precisamos pressupor são os enunciados da linguagem ordinária.

Whitehead e Sellars fornecem, assim, dois “métodos de defender o realismo” que têm em comum a afirmação da natureza reflexiva de todo conhecimento (“S sabe” é reconstruído ou na forma “Sabe *aqui e agora*” ou “S sabe que X”). “As únicas entidades que podemos conhecer”, escreve Rorty, “são aquelas que podemos

descrever apenas com a ajuda de expressões reflexivas”. O fato de Whitehead e Sellars chegarem ao mesmo ponto por vias distintas é, assim “mais do que uma coincidência”. Ambos parecem terem-se dado conta de que só é possível reconciliar subjetivismo e realismo se encontrarmos uma forma de reconciliar o fato de que “todo conhecimento é *perspectivo* com o fato de que o conhecimento é sobre objetos distintos e independentes do sujeito da experiência”. A natureza reflexiva de todo conhecimento satisfaz a primeira exigência; as entidades de Whitehead e os “fatos” de Sellars prometem realizar a segunda. Reafirmar e reconciliar a independência da realidade com a relatividade de todo conhecimento é, afirma Rorty, “a tarefa central da filosofia contemporânea”. A tentativa de Whitehead de “livrar-se do esquema substância-propriedade” e assim “mostrar que a perspectiva temporal é interna à natureza” das entidades concretas foi “a última, e a mais importante, tentativa de realizar essa tarefa antes da ‘virada linguística’”. Mas as contribuições da filosofia da linguagem, em especial em sua versão “ordinária” e pós-positivista haviam colocado à disposição novos métodos para realiza-la, como indicam as contribuições de Wilfrid Sellars.

A metafísica havia aberto um caminho importante para a filosofia moderna e ajudado a percorrê-lo; mas chegara a hora de passar o bastão para a “virada linguística” e a filosofia contemporânea da linguagem. No seu processo de conversão à filosofia analítica (que se completaria ao final da década com uma série de artigos que culminaria no balanço da tradição da “filosofia linguística” de 1967), Rorty elaboraria uma ponte – não muito diferente daquela que a conversão religiosa exige (Nock 1933) – entre uma identidade anterior e a nova identidade, preservando os elementos fundamentais das abordagens não-analíticas nas quais fora formado nas suas novas investigações no campo da filosofia analítica.

Conclusão: Metafilosofia como diplomacia intelectual

DISCUSSÕES METAFILOSÓFICAS EMERGEM quando filósofos se dão conta dos impasses que a ausência de critérios e jargão compartilhados gera no debate a respeito do mérito de diferentes posições filosóficas, escreveu Rorty em 1961 (Rorty 1961) em resenha de *Philosophical systems*, de Everett W. Hall e *Philosophy and argument*, de Henry W. Johnstone Jr. para *The review of metaphysics*, revista fundada e dirigida por seu orientador em Yale Paul Weiss. As respostas a esses impasses podem, por sua vez, assumir diferentes formas: um ceticismo a respeito da natureza da disciplina, que seria irremediavelmente incapaz de assumir a forma madura de uma ciência ou de pelo menos emular a capacidade das demais disciplinas de construir consenso em torno de sua tarefa intelectual; ou o relativismo que dispensa o consenso de fundo em nome da diversidade de “visões”. A diferença entre ambas as respostas pode ser resumida nas diferentes atitudes em relação à sugestão de que, no debate filosófico, seja possível “ganhar” ou “perder”. Os que a aceitam consideram que posições filosóficas devem cumprir as exigências epistêmicas de coerência e adequação a algo exterior a elas próprias (a realidade, a história ou o ponto final da investigação); os que a rejeitam como sinal de complexo de inferioridade intelectual se satisfazem com coerência e colocam acima de todas as virtudes a criatividade pela redefinição dos objetivos e regras do jogo filosófico, e creem que dar continuidade a esse jogo é a única forma interessante de ganhá-lo.

O debate sobre a natureza da controvérsia filosófica começa, assim, pela constatação de que “filósofos fazem suas próprias regras metodológicas, e, portanto, na filosofia não existem procedimentos não-ambíguos para a construção de acordos

como existem nas ciências e na matemática”. Filósofos procedem mais pelo “compromisso categórico” do que pela “descoberta empírica”, e a própria distinção rígida entre o que é necessário e o que é arbitrário, como defendida pelo empirismo lógico e pelas variedades mais ortodoxas de filosofia analítica, é ela própria um exemplo mais de compromisso do que de descoberta – a ideia de “erros de categoria” que Ryle mobilizou em sua reconstrução do conceito de “mente”, por exemplo, é um argumento circular. Não existem, assim, testes infalíveis para distinguir compromissos categóricos de descobertas empíricas capaz de “reduzir os compromissos de todos a fatos empíricos” e determinar posições filosóficas “definitivas” ou verdadeiras; o máximo que podemos esperar desse jogo entre perspectivas filosóficas fundamentalmente distintas é a possibilidade de *comunicação* entre elas.

Afinal, controvérsias filosóficas são transações não entre um indivíduo e uma realidade não-humana, mas entre seres humanos; categorias filosóficas são testadas não contra uma realidade passiva, mas em trocas ativas com outros seres humanos e suas categorias alternativas; e o objeto dessas controvérsias não são *teses*, mas *problemas* filosóficos – uma esfera autocontida de questões cujos desdobramentos são potencialmente infinitos; a palavra-chave aqui é *justificação*, e não *correspondência* – o argumento a seu favor é indissociável de seu sentido, que se constrói em grande medida em função da própria controvérsia – o que significa que, de certa forma, todo argumento filosófico bem-sucedido é *ad hominem*. “Uma vez que não podemos determinar a validade de um argumento filosófico por um apelo a evidências ou à consistência interna”, escreve Rorty, a única alternativa é “a consistência com a *intenção* do proponente original do argumento”; a controvérsia filosófica traz à tona uma “ética formalista” que aponta para as responsabilidades implicadas na proposição de um argumento: “as formas da comunicação ordinária

possuem uma lógica da intenção embutidas nelas” e é à luz dessas intenções que fazemos nossas asserções, filosóficas ou não. “Os compromissos que assumimos” no contexto da comunicação ordinária “não são com uma certa história a respeito de como o mundo é, mas antes com uma certa forma de tratar nossos colegas humanos” (Rorty 1961)⁶⁹.

Para Rorty, o “movimento da filosofia analítica” havia feito uma contribuição importante ao trazer à tona essas questões metafisológicas. No entanto, os representantes do movimento haviam eram frequentemente “reducionistas” em suas considerações metafisológicas: haviam usado a análise metafisológica para “reduzir seus oponentes ao absurdo”, mas lhes faltava “coragem para aplicar essas análises a si mesmos”. “Justamente quando parecia que o clamor em torno da ‘falta de sentido [nonsense] da metafísica’ havia sido neutralizado pela identificação da impossibilidade de verificar o Princípio de Verificação [de Carnap et alli], o reducionismo metafisológico adquiriu sobriedade na noção de ‘erro de categoria’ de Ryle e na noção de que é possível detectar ‘confusões’ filosóficas pela auscultação de divergências no uso ordinário de palavras”. O ambiente filosófico voltara a se saturar de acusações de “erro” e “confusão” contra filósofos do passado ou de colegas rivais, o que sugeria um futuro não muito promissor para a disciplina. Urgia “ignorar diferenças irrelevantes” e “identificar as diferenças relevantes”, uma vez que controvérsias produtivas só são possíveis quando “ambos os lados têm a paciência de investigar quais são os critérios de relevância de seus oponentes”. Rorty dedicaria a década de 1960 a essa dupla tarefa: voltar o feitiço metafisológico da filosofia analítica contra ela mesma e reconciliar posições filosóficas que haviam se

⁶⁹ Uma ideia que estaria no centro das teorias pragmáticas da justificação (e do sentido) de seu orientando Robert Brandom. Cf. Brandom 2000.

distanciado no contexto do processo de profissionalização da filosofia nos Estados Unidos desde o final do século XIX.

A PERGUNTA QUE DEVEMOS FAZER diante da emergência de um debate como esse remete ao princípio da psicanálise de que tão ou mais importante do que entender o *que* os interlocutores estão dizendo é entender *por que* aquele assunto veio à tona. Discussões metateóricas como essa são indícios de condições disciplinares específicas. Mais especificamente, debates que assumem esse grau de reflexividade e veem a aplicação do instrumental teórico de uma área *a ela mesma* são indício de gestação de uma crise disciplinar. E se crises disciplinares, por sua vez, são expressão de crises no plano epistêmico – ou, para usar uma expressão consagrada, são crises de *paradigma* –, são também crises estruturais do espaço de atenção intelectual.

Stephan Fuchs (1991) oferece uma pista útil (embora em chave funcionalista e, portanto, com menos ênfase na dinâmica histórica das disciplinas do que a abordagem que procuramos privilegiar neste trabalho) para compreender a natureza e as condições de emergência de debates metateóricos intradisciplinares. O debate metateórico é uma “atividade intelectual específica”, uma “subespecialidade reflexiva e crítica” que costuma acompanhar o trabalho intelectual em disciplinas “altamente controversas”, ou seja, pouco integradas e com alta indeterminação da “tarefa intelectual”. Emergem em especial no contexto organizacional de disciplinas “fracas” e “conversacionais” ou “hermenêuticas” (em oposição a disciplinas “fortes”⁷⁰ e “positivistas”) nas quais o trabalho intelectual depende principalmente de textos como

⁷⁰ “Fraco” e “forte” não têm sentido valorativo, mas decorrem da natureza organizacional das disciplinas: fracas carecem de integração epistêmica e institucional; fortes têm alto grau de integração epistêmica e institucional.

suporte para seus discursos. Controvérsias metateóricas tratam menos de questões substantivas e mais de definições de pressupostos, métodos e objetivos da disciplina – o debate metatórico se dirige principalmente à “interpretação e desconstrução” do trabalho de “outros teóricos”, e menos à construção sistemática de teoria e à explicação. Podem ser vistas pela comunidade como um conjunto de “especulações filosóficas vagas” a respeito de “dilemas metafísicos sem solução” e “reflexões filosóficas abstratas” interessadas em “críticas epistemológicas desconstrutivas”, ou como uma subespecialidade legítima que possui “referente empírico” concreto, a saber, a própria disciplina da qual são subespecialidade: uma auto-inspeção reflexiva e “empírica” que toma a si (e seus “textos”) como objeto. No caso específico da filosofia, o debate metafilosófico se caracteriza por uma investigação interna e intelectual e, para Fuchs, volta-se principalmente para problemas fundacionais e epistemológicos pela via da argumentação discursiva e interpretativa (em oposição a abordagens científicas e explicativas) e exibe uma tendência a abraçar posições pós-positivistas (Fuchs 1991: 289).

Com o risco de introduzir uma complicação desnecessária, nosso esforço neste trabalho foi o de oferecer uma “sociologia da metafilosofia” que consiste em tratar o debate filosófico como uma prática social de um grupo social específico com o objetivo de explicar as condições históricas e institucionais que resultaram na emergência do debate, na filosofia norte-americana nos anos 1960, em torno da natureza e do futuro da própria disciplina. Debates como esse tendem a ocupar o segundo plano em tempos de normalidade, durante os quais justamente a construção de teoria e a explicação predominam como tarefa intelectual. No entanto, emergem em contextos de mudanças estruturais no campo e são integrais à noção de “crise intelectual”: o jogo normal é suspenso para dar espaço a um debate em torno da

legitimidade das regras até então pressupostas como naturais pelos participantes. Não por acaso, crises como essas são sucedidas por um período intermediário, transicional, que na segunda metade do século XX foram comumente batizados com alguma variação da fórmula “pós-”: o pós-estruturalismo na França nos anos 1960, o pós-modernismo dos anos 1970-80 e, como no caso específico do meio filosófico profissional norte-americano, a filosofia “pós-analítica” dos anos 1970-80.

A crise institucional na raiz da emergência do debate metafilosófico nos anos 1960 nos Estados Unidos é, conforme procuramos mostrar (cap. 4), a “segunda revolução universitária” do pós-guerra que transformou profundamente a escala, o perfil demográfico e os objetivos do sistema de ensino superior norte-americano, além da criação de novos “colleges” e universidades que diversificariam e tornaram mais competitivo o sistema universitário do país. Além de uma orientação para a ciência, ou da ênfase na competência metodológica e técnica, derivada do contexto da Guerra Fria (cujo efeito sobre as ciências humanas foi o “novo rigorismo” apontado por Schorske), essas transformações resultaram, no caso da filosofia, na transformação de uma disciplina cuja profissionalização fora gestada no contexto de uma concepção do ensino superior como uma atividade de elite para uma disciplina submetida aos imperativos da educação de massa. Mais especificamente, significaram o fim da hegemonia de Harvard como centro do espaço de atenção filosófico norte-americano e a emergência de uma pluralidade de departamentos com pretensões de ocupar o topo da escala de prestígio – abrindo, pela primeira vez, um tipo de concorrência institucional-intelectual que mudaria o perfil da vida filosófica profissional norte-americana definitivamente.

Essa perda de hegemonia institucional de Harvard, que deixa de ser o departamento de filosofia norte-americano *primus inter pares* – o primeiro a adotar

um modelo de pós-graduação com foco em pesquisa, a introduzir a exigência de título de Ph. D. e a dar ênfase a méritos acadêmicos em detrimento da vocação docente na contratação de professores e centro organizacional de uma longa sucessão geracional composta pelas figuras principais da filosofia norte-americana nos 150 anos entre a virada do século XX e o fim da Segunda Guerra – é, também, a perda de hegemonia do que se convencionou chamar de “filosofia analítica” norte-americana e que é, conforme sugerimos, acima de tudo o *estilo* de trabalho filosófico profissional desenvolvido no contexto do departamento de filosofia de Harvard, de Royce e James a Lewis, White e Quine. Os efeitos da expansão e massificação da profissão viriam em três versões: primeiro, a inclusão de grupos antes excluídos da universidade despertaria uma demanda por reconhecimento e a abertura de novas frentes de investigação ligadas a essas experiências (estudos culturais, feminismo e a questão racial, emergem no debate das ciências humanas nesse contexto); segundo, no caso da filosofia, tradições que haviam perdido prestígio (da teologia ao pragmatismo clássico às linhagens da filosofia “continental”) voltariam a despertar interesse e a lutar por visibilidade; terceiro, a própria tradição analítica dominante entraria em uma fase de rotina e normalidade caracterizada por uma nova ortodoxia e um tipo de trabalho filosófico superespecializado⁷¹ e, na maior parte das vezes, de baixa qualidade e relevância questionável.

⁷¹ Janik e Toulmin identificaram um efeito semelhante na “profissionalização da cultura” austríaca na geração que sucedeu os intelectuais modernistas “pré-1914” (de Schönberg, Loos a Wittgenstein): “A profissionalização da cultura gerou uma nova raça de funcionários que estavam dispostos a impor uma nova ortodoxia, baseada na idolatrização de novas técnicas e estruturas abstratas, no lugar dos cânones desacreditados do gosto burguês e do academicismo do século XIX”. Se substituirmos “gosto burguês” por “teologia” e “academicismo do século XIX” por “idealismo”, vemos as semelhanças com o movimento de profissionalização da filosofia nos Estados Unidos entre final do século XIX e meados do século XX: o “pragmatismo de Harvard” evolui a partir de um impulso modernizante contra o amadorismo filosófico de cunho religioso e especulativo, mas as gerações que sucederam às de James a Lewis transformaram esse impulso criativo em uma nova ortodoxia (em que pesem a importância e qualidade da obra de Quine, Putnam, etc).

Expansão demográfica, diversificação temática e rotinização do trabalho intelectual aguçariam, por sua vez, os efeitos de uma crise do mercado de trabalho acadêmico na forma de um “arrocho estrutural” – crise por trás da “revolta pluralista” no encontro da Associação Americana de Filosofia de 1979 (cap. 1). Não surpreende que os efeitos dessas transformações institucionais tenha sido uma rejeição da ideologia profissional acadêmica das gerações anteriores – que, no caso da filosofia, foi construída em torno dos princípios da “filosofia analítica” (cap. 2 e 3). Em suma, podemos dizer que a “filosofia analítica” foi a ideologia profissional da primeira revolução universitária norte-americana do final do século XIX que introduziu o profissionalismo na filosofia em um sistema caracterizado pelo elitismo educacional; e o “pluralismo” (e sua forma transicional, a “filosofia pós-analítica”), a nova ideologia profissional da segunda revolução universitária da segunda metade do século XX em um sistema caracterizado pela educação de massa. A referência a essas transformações introduz uma dinâmica história no modelo de Fuchs, e nos ajuda a entender a emergência do debate metateórico em momentos em que uma disciplina que se entendia como integrada e “forte” passa por uma crise de transformação de suas bases institucionais que resulta na “balcanização” intelectual cujo resultado é sua transformação em disciplina com pouca integração ou “fraca” e uma consequente “crise de identidade” que precisa ser elaborada em uma rodada de debates metateóricos.

O DEBATE “METAFILOSÓFICO”, INDÍCIO DESSA DIVERSIFICAÇÃO E PERDA DE LEGITIMIDADE da ideologia filosófica profissional que se consolidou nos anos 1930-1950, adquiriu

relevância já no início anos 1960⁷², e Rorty, embora tenha assumido posição central nele, não era o único participante. O problema, por assim dizer, “estava no ar”, da mesma forma que a “descoberta” do cálculo infinitesimal, que gerou rugas entre Newton e Leibniz e disparou um conflito intelectual-diplomático entre a Royal Society e a Academia de Berlim no século XVIII, “estava no ar” (Hall 1980), ou seja, era implicitamente reconhecido como uma das questões cruciais que a área enfrentava. No entanto, Rorty assumiria protagonismo crescente na década seguinte na crítica às concepções correntes do trabalho filosófico e na proposição de uma “transformação da filosofia” em uma disciplina “conversacional” e não “científica”.

A reputação intelectual de Rorty vem do fato de ele exercer a função de ponte entre as duas principais estruturas do espaço de atenção filosófico norte-americano nos anos 1960 e 1970, conforme procuramos mostrar no capítulo 5 deste trabalho. Para usar a expressão de Burt (2004), Rorty estava posicionado no “buraco estrutural” principal da filosofia norte-americana, entre, de um lado a metafísica de Yale e, de outro, a hegemônica filosofia analítica de Harvard. A teoria dos buracos estruturais de Burt procura mostrar que, nos mais diversos contextos onde a inovação é preocupação crucial (ciência, indústria etc) “pessoas conectadas a grupos distintos” que, por sua vez, não têm conexão entre si, “têm maior familiaridade com formas alternativas de pensar e agir”. O papel de “brokerage” ou intermediação de buracos

⁷² A crescente insatisfação com as noções de autoridade intelectual centradas na figura do “especialista” é uma das principais raízes do que chamamos correntemente, do ponto de vista da política estudantil e dos movimentos de contracultura, de “anos 1960”. Não é coincidência que um trabalho como *O declínio dos mandarins alemães*, de Fritz Ringer (Ringer 1968), tenha aparecido no mesmo momento em que eclodem os protestos que dão visibilidade definitiva a esse movimento político-cultural estudantil. *Mutatis mutandis*, tampouco é coincidência que “Metaphilosophical difficulties of analytic philosophy”, de Richard Rorty, tenha aparecido um ano antes. O mais significativo de ambos é que não fazem proselitismo “meiooito”; são movimentos no interior de seus campos intelectuais tradicionais (história e sociologia intelectual e filosofia analítica, respectivamente) mas que apontam, mais do que todos os *Homem unidimensional* somados, para as manobras intelectuais de deslegitimação da autoridade intelectual tradicional que desencadeariam a radicalização dos anos 1970.

estruturais entre grupos “fornece uma visão de oportunidades que de outra forma permaneceriam invisíveis”, o que transforma a intermediação em “capital social”. O pertencimento de Rorty às redes da filosofia tradicional de Yale e sua conversão à filosofia analítica em Princeton (um posto avançado da rede de Harvard) lhe conferiram o capital social necessário para que fosse “ouvido” pelos seus pares, tanto de um lado quanto de outro: num sentido descritivo, “boas ideias” têm maior chance de emergir da cabeça de pessoas cujas redes cobrem buracos estruturais e, como mostra Burt, “os intermediários entre grupos exibem maior tendência a expressar ideias, correm menor risco de ter suas ideias ignoradas e têm maiores chances de terem suas ideias avaliadas como valiosas”. Intelectuais posicionados em buracos estruturais têm maiores chances, assim, de elaborarem ideias criativas e inovadoras e de receberem a atenção de seus colegas e terem impacto sobre suas áreas.

Dessa forma, Rorty se tornou em portador, simultaneamente, de duas culturas institucionais distintas, o profissionalismo harvardiano e o pluralismo de Yale, o que o colocou em posição estratégica para ser o elaborador de um capítulo importante de inovação intelectual na filosofia a partir, principalmente, dos anos 1970 e, mais especificamente, a partir da publicação de *Philosophy and the mirror of nature*, de 1979. Essa duplicidade de lealdades se revela nos seus artigos dos anos 1960, culminando na *summa analítica* de 1967 que resume e encerra, por assim dizer, aquela tradição. O pé em ambas as canoas lhe conferiria legitimidade com ambos as facções da filosofia norte-americana; o que faz do fato de ele ocupar a presidência da APA justamente no ano em que eclode a Revolta Pluralista – e de assumir uma posição de conciliação, aceitando e reconhecendo o resultado da eleição pelo plenário – mais do que uma coincidência com o fato de que seu livro do mesmo ano tornou-se uma das principais referências para o movimento intelectual da filosofia

pluralista e pós-analítica nos anos 1980, colocando-o em posição de principal “formulador intelectual” dos princípios daquele movimento (Frickel e Gross 2005). As reflexões metafísicas de Rorty já apontavam para o exercício de diplomacia e conciliação intelectual que caracterizaria seu trabalho até pelo menos o final dos anos 1970.

COMPREENDER A EMERGÊNCIA DA FILOSOFIA PÓS-ANALÍTICA nos Estados Unidos nos anos 1970 passa por reconstruir a organização e as dinâmicas de transformação da comunidade intelectual filosófica profissional que surgiu no contexto da criação e consolidação do sistema de ensino superior daquele país entre 1870 e 1960. A organização social do mundo intelectual é o ponto de partida para entender as dinâmicas de mudança intelectual. As relações entre intelectuais e essas estruturas organizacionais e entre si – na forma de vínculos, conflitos e a elaboração e reelaboração do capital intelectual herdado e disponível – são, para usar a formulação de Randall Collins, “os determinantes sociais mais imediatos das ideias” produzidas por essas comunidades (Collins 1989). Esses conflitos e tensões, no entanto, devem passar sempre pelo filtro específico dos recursos intelectuais que caracterizam aquela comunidade – um movimento legítimo no interior da filosofia precisa obedecer às regras do jogo filosófico – e, no caso específico, esse filtro foram as reflexões metafísicas de Richard Rorty, que, em seus primeiros artigos como filósofo profissional, introduziu a ideia da necessidade de reconciliar um “lar dividido” e redirecionar a atividade filosófica no novo contexto de um espaço de atenção em transformação.

A CRÍTICA À FILOSOFIA ANALÍTICA E A DEFESA DE UMA CONCEPÇÃO PLURALISTA DO CAMPO FILOSÓFICO, formulada em primeiro lugar como crítica interna aos pressupostos teóricos da tradição analítica (Rorty 1967), em seguida como proposta de substituição da centralidade da noção de “epistemologia” pela de “hermenêutica” (Rorty 1979) e, finalmente, da filosofia como “política cultural” (Rorty 2007), que deu visibilidade a Richard Rorty e marca sua trajetória intelectual, é manifestação, como vimos, de um processo que está ancorado na sucessão de gerações intelectuais no contexto da massificação do sistema de ensino superior e do espaço profissional filosófico norte-americano a partir do pós-guerra. O argumento deste trabalho, no entanto, poderia ser estendido a fim de incluir uma outra transformação importante na dinâmica do mundo intelectual que nos ajuda a compreender a guinada de Rorty em direção a uma concepção da filosofia como “teoria interpretativa” (ou “hermenêutica”, em seu jargão) *latu sensu* em contraposição ao programa de pesquisa analítico.

Geiger (2015) sugere que a partir do pós-guerra teve início, ao lado do processo de massificação da universidade norte-americana a que nos referimos, um processo de “globalização” do mercado acadêmico que, para além dos intercâmbios tradicionais (em especial com Alemanha e Inglaterra) e das eventuais correntes imigratórias (como no caso de alemães e austríacos durante os anos 1930 e 1940), abriu, por um lado, para os acadêmicos norte-americanos, um mercado global e a possibilidade de exercer influência em outros circuitos acadêmicos, ao mesmo tempo em que, por outro, tornou o meio acadêmico norte-americano permeável a influxos estrangeiros carimbados com um apelo algo exótico e *chic* de circuitos intelectuais tradicionais mas até então com pouco valor como produto intelectual.

O caso mais célebre que ilustra esse processo e pode nos ajudar, em uma outra oportunidade, a compreender o lugar de Rorty na fase de globalização dos

mercados acadêmicos (e, ao mesmo tempo, nos habilitar a fazer uma “crítica da crítica” de Rorty à filosofia analítica), é o de Jacques Derrida e a importação de sua marca peculiar de “teoria interpretativa” pelos departamentos de Literatura norte-americanos no contexto da perda de prestígio do New Criticism nos anos 1970 (Lamont 1987, Cusset 2008, Peeters 2013)⁷³. Lamont esmiuçou o mecanismo de importação cultural pelo qual um “filósofo francês” foi capaz de ser aceito na “terra do empirismo” e conquistar um mercado dotado de normas de legitimação cultural profundamente distintas daquelas de seu contexto original de produção. Para Lamont o processo de legitimação intelectual pelo qual uma determinada teoria se torna parte de um campo está menos ligado ao valor intrínseco da teoria do que ao grau de interpenetração de “sistemas institucionais e culturais altamente estruturados”. Os limites dos distintos mercados culturais são dados pelas diferentes definições do que é um “bom trabalho” ou uma boa teoria. Atravessar fronteiras intelectuais internacionais exige realizar esse processo de adaptação a critérios de avaliação intelectual distintos.

A importação da obra de Derrida para os Estados Unidos teve de passar, portanto, pelos filtros (1) de avaliação da relevância de sua obra por pares e pelo público e (2) pela adaptação de sua obra à “agenda” de pesquisa e às estruturas de prestígio intelectual (publicações, universidades) locais, ou, mais especificamente, pela comprovação de sua versatilidade como arma nas disputas intelectuais do momento. Assim como a filosofia analítica para o caso da filosofia, o New Criticism e sua abordagem “rigorista” (para usar a expressão de Schorske) da análise textual dominaram os estudos literários nos Estados Unidos entre 1940 e 1950. A publicação

⁷³ Mais especificamente, a difusão da obra de Derrida nos Estados Unidos tem início em 1967, com pico em 1984, e se concentrou no circuito de estudos literários, embora tenha tido influência também no meio filosófico.

de *Anatomy of criticism* de Northrop Frye em 1957 dispara uma crise na área e reabre a disputa pelo centro do espaço de atenção intelectual naquele campo. É por essa brecha que entra o estruturalismo francês que, por sua vez, segundo Lamont, prepara o terreno para a chegada da “desconstrução” pós-estruturalista de Derrida alguns anos depois. A conferência “The languages of criticism and the sciences of man”, que teve lugar na universidade Johns Hopkins em 1966 e reuniu intelectuais franceses como Derrida, Roland Barthes, Lucien Goldmann, Jacques Lacan e Tzvetan Todorov, é considerada o grande marco da introdução do estruturalismo nos Estados Unidos. Na ocasião, Derrida apresentou uma crítica “virulenta” de Lévi-Strauss (Lamont 1987).

A conexão entre universidades de elite tradicionais (como Yale e Johns Hopkins) e instituições relativamente novas, mas de excelência como UC-Irvine, UCLA e SUNY e o meio intelectual francês foram cruciais para essa importação e criação de um público para a obra de Derrida. O endosso de figuras importantes do meio de estudos literários como Paul de Man, Harold Bloom, Geoffrey Hartman e J. Hillis Miller ajudou também a legitimação do valor de seu trabalho por meio de esforços de assimilação de seu estilo de desconstrução textual aos princípios gerais do moribundo, mas ainda prestigioso New Criticism. Em Yale, sempre atenta e dependente da promoção de valores culturais de status elevado, a obra de Derrida ajudou a galvanizar um estilo comum de trabalho intelectual entre seus teóricos e críticos literários, dando forma a o que ficou conhecido posteriormente como a “escola Yale de crítica literária”. Para Lamont, a obra de Derrida – sua assimilação e legitimação – reorganizou o campo das humanidades numa oposição entre Desconstrução e o inimigo comum do Tradicionalismo. “Essa oposição ampla”, escreve, “estava relacionada ao ataque de Derrida aos princípios básicos da tradição

e atividade de interpretação humanistas. A própria violência desse ataques contribuiu para a institucionalização da Desconstrução; indicava que Derrida se tornara uma força a ser reconhecida” (Lamont 1987: 612). Embora não fosse o único produto cultural importado da França àquela altura – as prateleiras do mercado intelectual ofereciam também Sartre, Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault – Derrida firmou sua base no meio acadêmico norte-americano mais do que qualquer outro dos intelectuais franceses então em voga.

Derrida chamou a atenção dos filósofos norte-americanos apenas no final da década de 1970 e início da década de 1980, marcadamente na leitura favorável de Richard Rorty em *A filosofia e o espelho da natureza* (1979) e em polêmica com John Searle na imprensa cultural (1983). A recepção ambígua revelava as clivagens internas ao próprio campo da filosofia nos Estados Unidos, e reproduzia as tensões entre anti- ou pós-analíticos (que viam no estilo de Derrida um caminho de renovação do idioma e dos interesses da disciplina) e analíticos (que viam em Derrida um arremedo de tratamento teórico legítimo de questões de linguagem).

Em 1978 Rorty procurara desenvolver a lição de Derrida de que a filosofia não é mais do que “uma forma de escrita” (Rorty 1978⁷⁴), delimitada, “assim como qualquer gênero literário”, não por sua forma ou conteúdo, mas por sua “tradição”. Teorias, assim como a noção mais geral de verdade, são menos “objetos eternos que procuramos localizar e revelar” e mais “artefatos cujo *design* fundamental precisa ser alterado frequentemente”. Na obra de Derrida, sugere Rorty, a escrita assumia papel central e criativo, e a concepção da filosofia como forma de escrita implica um questionamento da noção de “filosofia primeira” ou da existência de algum ponto de

⁷⁴ É significativo que Rorty tenha publicado este artigo em uma publicação dedicada a estudos literários.

vista a partir do qual “toda escrita passada e futura pode ser vista como contida em um quadro permanente de referências”. A lição final de Derrida, assim, é que “ninguém é capaz de justificar a ideia de um ‘último comentário’, a última palavra em uma discussão, um bom texto que seja mais do que uma ocasião para um novo texto”.

A apropriação de Derrida por Rorty nesse plano metafilosófico (Derrida como crítico da Filosofia Tradicional) ilustra de forma quase pura, sublime, a ideia de Lamont de que a filtragem de empréstimos intelectuais entre contextos estranhos entre si passa pela elaboração da relevância do produto importado, de sua potencial contribuição para os debates locais. Rorty alistava Derrida em sua própria batalha doméstica contra o *establishment* filosófico norte-americano (ou, talvez, a essa altura, estivesse já apenas reforçando sua marca intelectual que se firmara em torno da denúncia da concepção “tradicional” de filosofia da qual eram cativos os filósofos analíticos) e, ao mesmo tempo, olhava para a sua própria exportabilidade para mercados estrangeiros. A filosofia analítica seria tratada, para além das críticas mais sofisticadas, como uma triste tradição local, cativas das ilusões de autoconfiança e autossuficiência e da limitação de horizontes típica de todo provincianismo. A concepção de filosofia como uma forma de escrita abria as fronteiras do cânone para qualquer nacionalidade intelectual, para qualquer idioma filosófico e dava legitimidade a uma forma de cosmopolitismo intelectual afeito à era do Concorde no momento em que os Estados Unidos se tornavam metrópole e a Europa continental colônia, invertendo o fluxo tradicional das influências culturais. O maior sistema de ensino superior finalmente largava mão de seu isolacionismo e olhava para o resto do mundo como uma nova fronteira a ser conquistada.

Referências bibliográficas

- Abbott, A. 2001. *Chaos of disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Apel, K. O. [1973] 1998. *Towards a transformation of philosophy*. Tradução de Adey, G. e Fisby, D. Milwaukee: Marquette University Press.
- Austin, J. L. 1961. "A plea for excuses". *Philosophical papers*. O. J. Urmson e G. J. Warnock (eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Austin, J. L. 1962. *How to do things with words*. James Urmson (ed.). Oxford: Clarendon.
- Ayer, A. J. 1992. "My mental development". In Lewis Hahn (ed.) *The philosophy of A. J. Ayer*. La Salle: Open Court.
- Baillie, J. 1996. *Contemporary analytic philosophy: core readings*. Nova Jersey: Prentice Hall.
- Baynes, K., Bohman, J. e McCarthy. 1987. *After Philosophy: end or transformation?* Cambridge: The MIT Press.
- Bell, D. 1966. *The reforming of general education: the Columbia experience in its national setting*. Nova York: Transaction Publishers.
- Bell, D. 1999. "The revolution of Moore and Russell: a very British coup?". In O'Hare, A. *German philosophy since Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ben-David, J. 1985. *The scientist's role in society: a comparative study*. Chicago: University of Chicago Press.

Ben-David, J. e Collins, R. 1966. "Social factors in the origins of a new science: the case of psychology". *American sociological review* vol. 31, no. 4, pp. 451-465.

Berlin, I. 1973. "Austin and the early beginnings of Oxford philosophy". In *Essays on J. L. Austin*. I. Berlin e outros (eds.). Oxford: Clarendon Press.

Biletzki, A. e Matar, A. (ed.) 1998. *The story of analytic philosophy: plots and heroes*. Londres: Routledge.

Bloom, A. 1987. *The closing of the American mind: how higher education has failed democracy and impoverished the souls of today students*. Nova York: Simon&Shuster.

Bourdieu, P. 1977. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. 1990. *Homo Academicus*. Trad. Peter Collier. Palo Alto: Stanford University Press.

Brandom, R. 2000. *Articulating reasons*. Cambridge: Harvard University Press.

Burt, R. S. 2004. "Structural holes and good ideas". *American journal of sociology* vol. 110, no. 2, pp. 349-399.

Camic, C. 1983. *Experience and enlightenment: socialization for cultural change in eighteenth-century Scotland*. Chicago: The University of Chicago Press.

Campbell, J. 2003. "Arthur Lovejoy and the progress of philosophy". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* vol. 39, no. 4, pp. 617-643.

Campbell, J. 2006. *A thoughtful profession. The early years of the American Philosophical Association*. Chicago: Open Court.

Carnap, R. 1928 [2003] *The logical structure of the world and Pseudoproblems in philosophy*. Nova York: Open Court Classics.

Clark, T. N. 1973. *Prophets and patrons: the French university and the emergence of the social sciences*. Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, A. e Dascal, M. 1989. *The institution of Philosophy: a discipline in crisis?* La Salle: Open Court.

Collins, R. 1974. *Conflict sociology*. New York: Academic Press.

Collins, R. 1979. *The credential society: a historical sociology of education and stratification*. Nova York: Academic Press.

Collins, R. 1987. "A micro-macro theory of creativity: the case of German idealist philosophy". *Sociological theory* no. 5, pp. 47-69.

Collins, R. 1988. "For a sociological philosophy". *Theory and society*, vol. 17 no. 5, 99. 669-702.

Collins, R. [1979] 1989. *La sociedad credencialista: sociología histórica de la educación y de la estratificación*. Tradução de Ricardo Lezcano. Madri: Ediciones Akal.

Collins, R. 1989. "Toward a theory of intellectual change: the social causes of philosophy". *Science, technology & human values*, vol. 14, no. 2, pp. 107-140.

Collins, R. 1998. *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*. Cambridge: Harvard University Press.

Collins, R. 2002. "Credential inflation and the future of universities". In *The future of the city of intellect*. Brint, S. (ed.). Stanford: Stanford University Press.

Collins, R. 2002. "On the acrimoniousness of intellectual disputes". *Common knowledge*, vol. 8, no. 1, pp. 47-70.

Collins, R. e Waller, D. 1994. "Did social science break down in the 1970s?". In Hage, J. *Formal theory in sociology: opportunity or pitfall?* Nova York: SUNY Press.

Conant, J. B. 1945. *General education in a free society: report of the Harvard committee*. Cambridge: Harvard University Press.

Crane, D. 1969. "Fashion in science: does it exist?". *Social problems* vol. 16, no. 4, pp. 433-441.

Cusset, F. 2008. *French theory: how Foucault, Derrida, Deleuze & Co. transformed the intellectual life of the United States*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Danto, A. C. 1980. "Analytical philosophy". *Social research*. Vol. 47, no. 4, pp. 615-634.

Danto A. C. 1984. "Philosophy as/and/of literature". *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*, vol. 58, no. 1.

DeNora, T. 1997. *Beethoven and the construction of genius: musical politics in Vienna, 1792-1803*. Berkeley: University of California Press.

Dickey, L. 1993. "Hegel on religion and philosophy". In Beiser, F. *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Dummett, M. 1993. *Origins of analytical philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Emerson, R. W. 1838 [2002]. "An address". *The essential writings of Ralph Waldo Emerson*. Nova York: The Modern Library.

Feyerabend, P. 1975. *Against method*. Londres: New Left Books.

Forguson, L. 2001. "Oxford and the 'epidemic' of ordinary language philosophy". *The Monist* vol. 84, no. 3, pp. 325-345.

Frickel, S. e Gross, N. 2005. "A general theory of scientific/intellectual movements". *American sociological review*, vol. 70, no. 2, pp. 204-232.

Friedman, M. 2000. *A parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Nova York: Open Court.

Fuchs, S. 1991. "Metatheory as cognitive style". *Sociological perspectives*, vol. 34, no. 3. Recent Explorations in sociological metatheorizing, pp. 287-301.

Fuchs, S. 1993. "Three sociological epistemologies". *Sociological perspectives* vol. 36, no. 1, pp. 23-44.

Geiger, R. L. 2006. "Demography and curriculum: the humanities in higher education from the 1950s through the 1980s". In Hollinger. D. A. (org.) *The humanities and the dynamics of inclusion since World War II*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Glock, H. (ed.) 1997. *The rise of analytic philosophy*. Oxford: Blackwell.

Glock, H. 2008. *What is analytic philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, H. D. e Diamond, N. 1997. *The rise of American research universities: elites and challengers in the postwar era*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Green, V. 1969. *The Universities*. Baltimore: Penguin Books.

Griffin, N. 1991. *Russell's idealist apprenticeship*. Oxford: Clarendon Press.

Gross, N. 2008. *Richard Rorty: the making of an American philosopher*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gross, N. e Fleming, C. 2011. "Academic conferences and the making of philosophical knowledge". In Camic, C., Gross, N. e Lamont, M. (eds). *Social knowledge in the making*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gura, P. F. 2008. *American Transcendentalism: a history*. Nova York: Hill and Wang.

Habermas, J. [1981] 1985. *The theory of communicative action, volume 1: Reason and the rationalization of society*. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Hacker, P. M. S. 1996. *Wittgenstein's place in twentieth century analytic philosophy*. Oxford: Blackwell.

Hacker, P. 1998. "Analytic philosophy: what, whence, and whither?". In Biletzi e Matar (ed.) 1998.

Hall, A. R. 1980. *Philosophers at war: the quarrel between Newton and Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hargens, K. V. e Kelly-Wilson, L. 1994. "Determinants of disciplinary discontent". *Social forces* 71(3): 603-627.

Heidegren, C.-G. Lundberg, H. 2010. "Towards a sociology of philosophy". *Acta sociologica* vol. 53, no. 1, pp. 3-18.

Heinrich, J. e Boyd, R. "The evolution of conformist transmission and the emergence of between-groups differences". *Evolution and human behavior* 19, 215-41.

Hoeveler, J. D. 2007. *Creating the American mind: intellect and politics in the colonial colleges*. Rowman&Littlefield Publishers.

Hofstadter, R. 1955. *The age of reform*. Nova York: Random House.

Hollinger, D. A. 2006. "Introduction". In Idem (org.). *The humanities and the dynamics of inclusion since World War II*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Hylton, P. 1990. *Russell, Idealism and the emergence of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

James, W. [1898] 1992. "Philosophical conceptions and practical results". *William James: Writings 1878-1899*. Nova York: The Library of America.

James, W. [1903] 1987. "The Ph. D. Octopus". *William James: Writings 1902-1910*. Org. Bruce Kuklick. Nova York: The Library of America, p. 1111-18.

James, W. [1909] 2000. *The meaning of truth*. Londres: Penguin Books.

Jenks, C. e Riseman, D. 1968. *The academic revolution*. Nova York: Doubleday.

Kauppi, N. 1996. *French intellectual nobility: institutional and symbolic transformations in the post-sartrean era*. Nova York: SUNY Press.

Kohnke, K. C. *The rise of neo-kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. Tradução de R. J. Hollindale. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuhn, T. [1962] 2012. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuklick, B. 1972. *Josiah Royce: an intellectual biography*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co.

Kuklick, B. 1977. *The rise of American philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*. New Haven: Yale University Press.

Kuklick, B. 1985. *Churchmen and philosophers: from Jonathan Edward to James Dewey*. New Haven: Yale University Press.

Kuklick, B. 2000. *A history of philosophy in America, 1720-2000*. Oxford: Oxford University Press.

Kuklick, B. 2004. "Philosophy at Yale in the century after Darwin". *History of philosophy quarterly* vol. 21, no. 3, pp. 313-336.

Kuklick, B. 2007. *Blind oracles: intellectuals and war from Kennan to Kissinger*. Princeton: Princeton University Press.

Kusch, M. 1995. *Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge*. Londres: Routledge.

Lamont, M. 1987. "How to become a dominant French philosopher: the case of Jacques Derrida". *American journal of sociology*, vol. 93, no. 3, pp. 584-622.

Laraña, E., Johnston, H. e Gusfield, J. R. 1994. *New social movements: from ideology to identity*. Temple University Press.

Lask, Tomas. 1979. "Philosophical group's dominant view is criticized". *New York Times*, 30 de dezembro.

Lewis, C. I. [1929] 1991. *Mind and the world-order: outline of a theory of knowledge*. Londres: Dover.

Lovejoy, A. 1917. "On some conditions of progress in philosophical inquiry". *Philosophical review* 26, no. 5, pp. 537-45.

Lyotard, J.- F. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.

Mannheim, K. [1929] 1985. *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. Tradução de Louis Wirth e Edward Shils. Orlando: Harcourt Press.

McLaughlin, N. L. 1998. "Why do schools of thought fail? Neo-freudianism as a case-study in the sociology of knowledge". *Journal of the history of behavioral sciences* 34 (2), 113-134.

Menand, L. 2002. *The metaphysical club: a history of ideas in America*. Nova York: Farrar, Strauss & Giroux.

Monk, R. 1996a. *Bertrand Russell: the spirit of solitude, 1872-1921*. Nova York: Free Press.

Monk, R. e Palmer, A. (ed.) 1996b. *Bertrand Russell and the origins of analytical philosophy*. Bristol: Thoemmes Press.

Monk, R. 1999. *Russell*. Nova York: Routledge.

Moore, G. E. 1903. "The refutation of Idealism". *Philosophical studies*. Londres: Routledge.

Natali, C. 2013. *Aristotle: his life and his school*. Ed. Hutchinson, D. S. Princeton: Princeton University Press.

Nozick, R. 1974. *Anarchy, state and utopia*. Nova York: Basic Books.

Preston, A. 2005. "Conformism in analytic philosophy: on shaping philosophical boundaries and prejudices". *The Monist*, vol. 88, no. 2, pp. 292-319.

Preston, A. 2007. *Analytic philosophy: the history of an illusion*. Londres: Continuum.

Putnam, H. 1984. "After Ayer, after empiricism". *Partisan Review*, vol. 51, no. 2.

Quine, W. V. O. 1951. "Two dogmas of empiricism". *Philosophical review* 60, pp. 20-43.

Rajchman, J. 1985. "Philosophy in America". In Rajchman, J. e West, C. 1985. *Post-analytic philosophy*. Nova York: Columbia University Press.

Rajchman, J. e West, C. 1985. *Post-analytic philosophy*. Nova York: Columbia University Press.

Ramirez, F. O. e Boli-Bennett, J. 1982. "Global patterns of educational institutionalization". In Altbach, P. G. (ed.). *Comparative education*. Nova York: Macmillan.

Rawls, J. 1971. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Richardson, R. 2007. *William James: in the maelstrom of American modernism*. Nova York: Mariner Books.

Richardson, R. D. 1995. *Emerson: the mind on fire*. Berkeley: University of California Press.

Riesman, D. 1980. *On higher education: the academic enterprise in an era of rising student consumerism*. Hoboken: Jossey-Bass.

Ringer, F. [1968] 1990. *The decline of the German mandarins: the German academic community, 1890-1933*. Hanover, New Hampshire: University Press of New England.

Rorty, R. 1961. "Recent metaphilosophy". *The review of metaphysics*, vol. 15, no. 2, pp. 229-318.

Rorty, R. 1967. (ed.) *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, R. [1967] 1992. "Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy". In *The linguistic turn*. Rorty, R. (ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

Rorty, R. [1976] 1982. "Professionalized philosophy and transcendentalist culture". In *Consequences of Pragmatism: essays 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, R. 1978. "Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida". *New Literary History* 10: pp. 141-160.

Rorty 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Nova Jersey: Princeton University Press.

Rorty, R. 1980. "Pragmatism, relativism and irrationalism". *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*, vol. 53, no. 6, 719-738.

Rorty, R. 1981. "Philosophy in America today". In Rorty, R. 1982. *Consequences of pragmatism: essays 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, 1982. *Consequences of pragmatism: essays 1972-1980*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Rorty, R. 2007. *Philosophy as cultural politics: philosophical papers Vol. 4*. Cambridge University Press.

Ross, J. J. 1998. "Analytical philosophy as a matter of style". In Biletzki e Matar (eds.) 1998.

Ryle, G. 1949. *The concept of mind*. Londres: Duckworth.

Ryle, G. 1967. *The revolution in philosophy*. A. J. Ayes e outros (ed.). Londres: Macmillan.

Ryle, G. 1970. "Autobiographical", in Ryle. Wood, O. P. e Pitcher, G. (ed.). Nova York: Doubleday.

Schorske, C. E. 1997. "The new rigorism in the human sciences, 1940-1960". *Daedalus*, vol. 126, no. 1. *American academic culture in transformation: fifty years, four disciplines*, pp. 289-309.

Sellars, W. [1956] 1997. *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge: Harvard University Press.

Soames, S. 2003. *Philosophical analysis in the twentieth century*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press.

Sperber, I. 1990. *Fashions in science: opinion leaders and collective behavior in the social sciences*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stadler, F. 2001. *The Vienna circle: studies in the origins, development and influence of logical empiricism*. Tradução de C. Nielsen e outros. Nova York: Springer.

Stroll, A. 2000. *Twentieth-century analytic philosophy*. Nova York: Columbia University Press.

Tilly, C. 1978. *From mobilization to revolution*. Reading: Addison-Wesley Pub. Co.

Tull, R. 2005. *Presidential addresses of the American Philosophical Association*. Vários volumes. New York: Prometheus Books.

Warnock, G. 1973. "Saturday mornings", in *Essays on J. L. Austin*. Isaiah Berlin e outros (eds.). Oxford: Clarendon Press.

White, H. C. e White, C. A. 1993. *Canvases and careers: institutional change in the French painting world*. Chicago: University of Chicago Press.

Whitley, R. 2000. *The intellectual and social organization of the sciences*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, B. e Montefiore, A. 1966. *British analytical philosophy*. Londres: Routledge.

Wilshire, B. 2002. "The pluralist rebellion in the American Philosophical Association". In *Fashionable nihilism: a critique of analytic philosophy*. Nova York: SUNY Press, p. 51-64.

Wittgenstein, L. [1951] 1969. *Philosophical investigations*. Tradução de G. E. M. Anscombe. Londres: Macmillian Co.

Wright Mills, C. 1964. *Sociology and pragmatism: the higher learning in America*. Nova York: Oxford University Press.

Zuckerman, H. 1967. "Nobel laureats in science: patterns of productivity, collaboration and authorship". *American sociological review* vol. 32, no. 3, pp. 391-403.