

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira¹**Resumo**

A fim de avançar sua ciência do social, Durkheim não teve apenas que reclamar uma objetividade lastreada no método sociológico que pretendia fundar, mas também duelar contra as correntes filosóficas de seu tempo: o empirismo, o idealismo kantiano e o pragmatismo. Ao postular a prevalência do social, negando assim a anterioridade ontológica do indivíduo, Durkheim deslocou a filosofia do sujeito e se aproximou de uma perspectiva holista. Nesse sentido, são dois os objetivos do presente trabalho: analisar as qualidades e insuficiências do substrato filosófico da sociologia durkheimiana, e argumentar que certos impasses de seu holismo foram equacionados por filósofos que são em alguma medida herdeiros do pragmatismo. O intuito é sugerir que as ideias de Richard Rorty e Juergen Habermas reforçam os *insights* de Durkheim, complementando-os além do que o próprio Durkheim fora capaz de imaginar.

Palavras-chave: Durkheim, Teoria Social, Holismo, Richard Rorty, Pragmatismo

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

A ideia para este trabalho nasceu do espanto ao ler a introdução de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Em poucas mas inspiradas páginas, Durkheim demonstra um enorme conhecimento de filosofia ao fazer a crítica tanto do empirismo quanto do idealismo. Mas não foi exatamente a erudição de Durkheim o que me causou estranheza; quem quer que já tenha lido um de seus livros reconhece, já nas primeiras páginas, o alcance de sua capacidade intelectual. Antes, o que me espantou foi a proximidade entre as conclusões a que chega Durkheim e certas ideias bastante caras ao atual neopragmatismo filosófico, notadamente o de Richard Rorty.

Não deixa de haver certa ironia aí. Como se sabe, Durkheim foi adversário ferrenho do pragmatismo em seu tempo, chegando inclusive a dedicar um curso inteiro, postumamente transformado em livro², à crítica das teses de William James, John Dewey e F. C. S. Schiller. Ainda que reconhecesse a força e a importância das ideias pragmatistas, Durkheim considerava que elas falhavam em seu intuito de derrotar por completo o racionalismo tradicional. O curso por ele organizado era como que uma resposta aos filósofos do pragmatismo; ao longo de toda a exposição, Durkheim admite alguma validade às teses de seus adversários, apenas para tentar superá-las em seguida. Com isso, Durkheim julgava estar purgando o racionalismo de suas insuficiências, contribuindo assim para renová-lo.

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

No que se segue, pretendo examinar a crítica de Durkheim ao pragmatismo, bem como ao empirismo e ao idealismo, e sua proposta para superá-los através de uma perspectiva que hoje se poderia chamar de holista. Em seguida, argumento que a proposta holista durkheimiana vem sendo levada a cabo justamente por filósofos que são em alguma medida herdeiros ou sucessores do pragmatismo clássico de James, Dewey e cia. Espero poder mostrar que algumas das principais ideias de Rorty (e também de Habermas) reforçam os *insights* de Durkheim, enriquecendo-os e complementando-os além do que o próprio Durkheim fora capaz de imaginar.

CRÍTICA E SUPERAÇÃO DO PRAGMATISMO, EMPIRISMO E IDEALISMO: O HOLISMO DURKHEIMIANO

Durkheim divide seu curso sobre o pragmatismo em 20 lições, ao longo das quais apresenta, de forma bastante clara e metódica, as principais teses pragmatistas e também suas críticas a elas. De início, assinala que o pragmatismo não é um sistema filosófico, mas sim um método, uma “atitude geral do espírito”, uma “teoria da verdade” e também uma “teoria do universo” (1924: 22). Contudo, o interesse principal de Durkheim está em

avaliar a teoria da verdade pragmatista, dada a sua capacidade de colocar em evidência as inconsistências do racionalismo antigo. Mas, como veremos, se Durkheim faz questão de ressaltar as qualidades do ataque pragmatista, é apenas para contorná-lo, para extrair novos argumentos em favor do racionalismo, colocando-o assim a salvo de tais objeções.

Segundo Durkheim, empirismo e racionalismo são duas formas distintas de afirmar a Razão: ambos mantêm o culto da verdade, justamente o que pragmatismo pretendia solapar. Ao contrário dos pragmatistas, empiristas e racionalistas admitem a existência de juízos necessários; o que varia é o seu fundamento. O racionalismo situa a verdade no mundo inteligível, e seu fundamento seria a própria Razão. O empirismo encontra a verdade já dada no mundo sensível, isto é, na natureza, nos objetos, nas coisas. Ambos, no entanto, partilham da noção de que verdade é a correspondência com a realidade: “a ideia é verdadeira quando a representação mental corresponde exatamente ao objeto representado” (ibidem: 23). Mais ainda, partilham também da certeza de que a verdade, seja lá a forma que tivesse ou viesse a assumir, deveria necessariamente ser uma e imutável. Se, por exemplo, uma proposição deixasse de ser verdadeira em algum momento, é porque na realidade ela nunca

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

o teria sido. Nesta perspectiva, tanto a concepção de verdade empirista quanto a racionalista seriam, para usar um adjetivo empregado pelo próprio Durkheim, “dogmáticas”³.

O pragmatismo, no entanto, concebe a verdade de modo totalmente diverso. Durkheim resume a posição pragmatista da seguinte forma: a verdade, sendo feita pelo homem, não poderia ser nem a cópia de uma dada realidade, nem uma e imutável. Em seguida, Durkheim analisa as principais críticas desferidas pelos pragmatistas à concepção tradicional de verdade, que podem ser resumidas nos seguintes argumentos, a saber: 1) Se a verdade encontra-se nas alturas do mundo inteligível, ou incrustada na natureza do mundo sensível, como superar o abismo existente entre o pensamento (sujeito) e a coisa representada (objeto)? Em outras palavras, se tudo o que possuímos é apenas uma cópia – uma representação –, como ter certeza de que estamos a copiar de maneira absolutamente fiel?; 2) Se a verdade é impessoal, alheia ao indivíduo, “como poderá ela então actuar sobre o espírito humano, atraí-lo, seduzi-lo?”. É dito que a verdade se impõe ao homem; mas, retrucam os pragmatistas, “as exigências da verdade, como todas as outras, são sempre ‘exigências subordinadas a determinadas condições’” (ibidem: 31); 3) Se tal concepção de verdade absoluta pôde

emergir, foi porque se admitiu no homem o intelecto puro, o que seria um equívoco, pois o intelecto está conectado a todas as outras experiências da vida humana. Quando procuramos a verdade, é com vistas a um determinado fim; há sempre o interesse humano agindo; 4) Se a verdade é uma e imutável, e se ela é a expressão da realidade, então a própria realidade deveria ser imutável. Mas a história é suficiente para mostrar que é justo o oposto que se verifica; 5) Por fim, se admitirmos a existência de uma verdade única estaremos a um passo de não compreender que “a diversidade de juízos e das opiniões tem a sua razão de ser”; assim, nos arriscamos a “atingir as raias da intolerância” (ibidem: 36). Tudo somado, eis o “móbil fundamental da atitude pragmatista” (ibidem, 110): flexibilizar a verdade. Isto importa porque, para o racionalismo clássico, a verdade

vale por si mesma, já que a sua boa qualidade é absoluta. Ela não existe para nós, mas para ela; o seu papel consiste em deixar-se contemplar. (...) Flexibilizar a verdade, é retirar-lhe esse carácter absoluto e como que sacrossanto. É arrancá-la desse estado de imobilismo que a subtrai a todo o devir, a toda a transformação, e por consequência, a toda a explicação. Imaginai que, em vez de se encontrar assim confinada num mundo aparte, a verdade fizesse, ela mesmo, parte da realidade e da vida, não por uma espécie de queda, de degradação que a disfiguraria [sic] e a corromperia, mas sim porque ela é *naturalmente* uma parte da realidade e da vida (ibidem: 111; itálico do autor).

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

Flexibilizar a verdade é transformá-la em algo passível de ser analisado e explicado – e esta é uma empresa com a qual Durkheim concorda abertamente, a ponto de dizer que haveria aí um paralelo entre o pragmatismo e a sociologia. Mas a simpatia de Durkheim pelo pragmatismo não vai além disso. O problema estaria no modo como o pragmatismo persegue tal objetivo. De saída, Durkheim critica o acentuado utilitarismo de William James, para quem a verdade seria aquilo em que é “útil” ou “vantajoso” acreditar. Ora, diz Durkheim, nem sempre a verdade é útil, menos ainda vantajosa, e acontece com frequência de a descoberta de uma verdade desorganizar ou desestabilizar completamente a vida de um indivíduo ou coletividade. Além disso, a própria noção de utilidade é obscura, de pouca valia: pois tudo pode ser relativamente útil a um determinado fim.

A artilharia de Durkheim prossegue, voltando-se para o que seria outra falha do pragmatismo, qual seja, sua recusa em admitir o abismo existente entre pensamento e realidade. Com efeito, James considerava insustentável a heterogeneidade radical entre sujeito e objeto: toda a sua filosofia da consciência é atravessada pela ideia de que experiência e realidade formariam um mesmo domínio, isto é, não pertenceriam a “mundos” diferentes.

“Enquanto a maior parte dos teóricos consideram o pensamento como um espelho no qual as coisas se viriam refletir”, escreve Durkheim, “os pragmatistas, pelo contrário, consideram que o pensamento se incorpora nas coisas” (ibidem: 65; *itálico meu*). Assim procedendo, o pragmatismo não apenas menosprezava a “dualidade existente entre a mentalidade que resulta das experiências individuais e a mentalidade resultante das experiências coletivas” (ibidem: 113), como também não atentava para o fato de que

uma concepção tão universal deve efetivamente corresponder a algo de real. Uma coisa é pôrmos em dúvida a correspondência entre os símbolos e a realidade, outra coisa é rejeitarmos, juntamente com o símbolo, a coisa simbolizada. Ora, esta reconhecida pressão da verdade sobre os espíritos é um símbolo que necessita ser interpretado, mesmo que nos recusemos a fazer da verdade algo de absoluto e de extra-humano (ibidem: 113).

Nota-se que Durkheim não parece disposto a flexibilizar em demasia a verdade: se há concepções realmente universais, e se elas exercem algum tipo de pressão sobre os indivíduos, então é porque devem conter algo de verdadeiro em si mesmas. Tomar tal partido, entretanto, cria uma dificuldade adicional para Durkheim: rebater o argumento pragmatista de que a verdade não poderia estar dada, e portanto ser una e imutável, porque a realidade não

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

permanece estática. A saída durkheimiana será então afirmar que, embora realidade e representação evoluam juntas, a verdade não sofre alterações essenciais, apenas acréscimos superficiais:

se as coisas se modificam, tal não significa necessariamente que a verdade se modifique simultaneamente. A verdade, essa, poderíamos afirmar que se enriquece, mas não muda, falando com propriedade. Recebe certamente adições, acréscimos, no decurso do desenvolvimento histórico; mas é uma coisa completamente diferente afirmarmos que a verdade se intensifica, ou afirmamos que ela varia na sua própria natureza (ibidem: 114).

Durkheim se equilibra por sobre uma tênue linha. Sua estratégia para escapar ao dogmatismo, sem no entanto enredar-se completamente no subjetivismo relativista que emanava do pragmatismo, consiste em conceder um grau mínimo de flexibilidade à verdade, isto é, em reconhecer que a verdade não tem um caráter absoluto, e pode em princípio variar. Contudo, tratar-se-ia de uma variação apenas superficial, decorrente de meros acréscimos, que em nada alterariam sua verdadeira essência⁴. Se a verdade apenas “se intensifica” é porque o intelecto humano não cessa de progredir em direção a ela – e aqui fica patente a aposta de Durkheim no racionalismo.

Mas como Durkheim entendia a noção de razão? Eis o cerne de seu

argumento: isto a que chamamos de razão é um produto da história, do devir; não está dada numa suposta essência ou natureza humana. “Tudo o que constitui a razão, os seus princípios, as suas categorias, tudo isso se processa no decurso da história” (ibidem: 112). Este é também o ponto de partida de sua crítica ao empirismo e idealismo, como veremos logo adiante. Por ora, importa ressaltar que, ao retirar a razão do registro do individual, concebendo-a como estando imersa ou encarnada primordialmente nas coletividades, Durkheim dá o golpe de misericórdia nas aspirações pragmatistas. “Com efeito, o Pragmatismo pretende explicar a verdade psicologicamente, subjectivamente”, diz Durkheim. “Ora, a natureza do indivíduo é bem limitada para ser capaz de explicar, por si só, todas as realidades humanas. (...) Como teria podido a razão, designadamente, ser elaborada durante as experiências efectuadas por um único indivíduo?” (ibidem: 112-3; *italico do autor*). Quando os pragmatistas afirmam que é o homem quem cria a realidade (e a verdade), estão se referindo ao indivíduo; Durkheim, ao contrário, afirma que são as representações coletivas que criam a realidade. “Há um padrão de verdade que se forma gradualmente e que a sociedade tende a patrocinar e a garantir. Isto porque, se as verdades continuassem a ser particulares, teriam de se enfrentar entre si

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

e seriam ineficazes⁵. (ibidem: 94; *itálicos meus*). A verdade, pois, não pode abrigar-se na consciência de cada um, assumindo uma pluralidade radical; ela deve necessariamente converter-se em um padrão aceito por uma determinada coletividade.

Contudo, é na introdução de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* que a concepção durkheimiana de razão ganhará formulação mais detalhada. Durkheim assevera que as categorias de entendimento que estão na raiz de nossos julgamentos (tempo, espaço, gênero, número, causa, substância) são fatos sociais, produtos do pensamento coletivo: as divisões arbitrárias que lhes dão molde ou forma são resultados de configurações sociais. E é justamente esta origem social das categorias de entendimento que lhe permite levar adiante a crítica tanto do idealismo – que as afirma imanentes, naturalmente constituídas e portanto anteriores à experiência (o a priori kantiano) –, quanto do empirismo, que as entende como sendo construídas pelo indivíduo.

Durkheim critica o empirismo dizendo que a razão, o conjunto de categorias fundamentais, não depende dos indivíduos; muito ao contrário, se impõe a eles. Assim, Durkheim afirma exatamente aquilo que o empirismo nega, ou seja, o caráter necessário e universal das

categorias de entendimento. Levado ao extremo, o empirismo acabaria conduzindo ao subjetivismo radical (pois todos os dados da experiência chegam até nós de forma individual, através dos sentidos) e, por extensão, ao irracionalismo. Ao mesmo tempo, Durkheim critica os idealistas por atribuírem à razão o poder de ultrapassar a experiência, de acrescentar algo ao que é imediatamente dado. Os filósofos idealistas não explicam de onde viria este poder, nem o justificam. “Seria preciso fazer entender de onde tiramos esta surpreendente prerrogativa e de que maneira podemos ver, nas coisas, relações que o espetáculo das coisas não poderia nos revelar” (2003: XXI). Além disso, e o mais importante, as categorias de entendimento não são fixas: elas estão constantemente se fazendo e desfazendo, mudando de acordo com os lugares e as épocas.

Se a razão é apenas uma forma de experiência individual, não existe mais razão. Por outro lado, se reconhecemos os poderes que ela se atribui, mas sem justificá-los, parece que a colocamos fora da natureza e da ciência. Em presença dessas objeções opostas, o espírito permanece incerto. Mas, se admitirmos a origem social das categorias, uma nova atitude torna-se possível, atitude que permitiria, acreditamos nós, escapar a essas dificuldades contrárias (2003: XXII).

Seguindo a concepção de Durkheim, deixaremos de ver as categorias de entendimento como fatos primeiros e

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

não-analisáveis, e passaremos a encará-las como instrumentos de pensamento formados ao longo da história por grupos sociais, representações que traduzem determinados estados da coletividade. Se os homens não se entendessem acerca de tais categorias, diz Durkheim, a concordância seria impossível e, por conseguinte, a vida comum. Em outras palavras, se as categorias fossem deixadas ao sabor da subjetividade particular, não haveria base comum sobre a qual fundar uma sociedade. “Para poder viver”, continua nosso autor, “ela [a sociedade] não necessita apenas de um suficiente conformismo moral: há um mínimo de conformismo lógico sem o qual ela também não pode passar” (2003: XXIV; *italico meu*). A razão, pois, tem origem social – e é justamente isso que lhe coloca a salvo do subjetivismo. Durkheim conserva a objetividade reivindicada pelo idealismo, mas quer superar suas insuficiências: a razão tem o poder de ultrapassar os conhecimentos empíricos porque é individual e social ao mesmo tempo.

Resumindo o que foi dito até aqui: o movimento principal de Durkheim, tanto no que se refere à questão da verdade quanto à razão, consiste em afirmar sua estreita conexão com o modo de ser do social. A verdade não pode ser privilégio de uma consciência particular iluminada;

ela existe fora dos homens, inscreve-se na natureza mesma das coisas, da realidade. Mas, se quisermos examiná-la, se quisermos apreender corretamente as condições e mecanismos responsáveis por sua produção, então é para as coletividades que devemos dirigir o olhar: pois é preciso que os homens cheguem a acordos básicos sobre o que é verdadeiro ou falso para lograrem reunirem-se em coletividades. Não se trata contudo de postular um relativismo absoluto: se os homens decidiram-se por certas verdades, foi porque estas, tendo seu fundamento na natureza da própria realidade, exerceram sobre os espíritos uma pressão incontornável, a ponto de se fazerem reconhecidas. “As idéias, as representações, não podem tornar-se coletivas se não corresponderem a nada de real” (Durkheim, 1924: 144). Esta operação de seleção e reconhecimento da verdade é levada a cabo por uma razão que também não pode ser apenas uma qualidade mental de um indivíduo isolado; ao contrário, todas as categorias de entendimento que dão forma à razão são produtos de configurações sociais.

**RORTY E HABERMAS: VERDADE
CONSENSUAL E RAZÃO
COMUNICATIVA**

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

Ao insistir na prevalência do social, Durkheim não estava apenas ajudando a criar uma nova ciência, mas também contribuindo para deslocar aquilo a que hoje chamamos de filosofia do sujeito. (É curioso observar que Gabriel Tarde vinha fazendo algo semelhante neste sentido, só que de maneira mais radical.) Mas Durkheim não conseguiu dar o passo seguinte, qual seja, romper com o paradigma da consciência. Como homem de seu tempo, estava ainda imerso na noção cartesiana da mente como um teatro de operações interno que teria a capacidade de “espelhar” corretamente a realidade. Tal ruptura só viria a ser operada no século XX a partir da chamada “virada lingüística” em filosofia. E é através de um de seus maiores expoentes, Richard Rorty, que iremos encontrar alguns desdobramentos interessantes das propostas holistas avançadas por Durkheim.

A maneira moderna de fazer filosofia, iniciada por Descartes e aperfeiçoada por Kant, sustenta que antes de um filósofo especular sobre o que é ou o que deveria ser, ele deve ter muito claro em sua mente o que pode conhecer, e como pode fazê-lo. Trata-se portanto de uma teoria do conhecimento, em cujo cerne repousa a idéia de representacionismo, isto é, a noção de que a mente humana contém crenças variadas que teriam por finalidade tentar representar corretamente a realidade,

ou a realidade como ela é em si mesma. Não foi por razão outra que a filosofia moderna arrogou para si um status privilegiado, uma posição central em relação ao resto da cultura: pois só ela poderia dizer, em última instância, o que se poderia afirmar e principalmente o que não se poderia afirmar sobre o nosso modo de conhecer o mundo⁶ (Rorty, 1994). A filosofia como epistemologia pretendeu desempenhar o papel de uma espécie de “tribunal universal da razão”, perante a qual todas as outras áreas de investigação teriam que se apresentar (Guignon e Hiley, 2003).

Rorty quer deixar este projeto para trás. Quer abandonar a idéia da mente humana como um espelho capaz de refletir o mundo como ele realmente é. Quer superar a teoria da Verdade como correspondência com a realidade. Quer, enfim, substituir a imagem do conhecimento como um grande quebra-cabeça de representações por uma concepção pragmatista de conhecimento, na qual o que importa não é uma suposta adequação entre palavras e coisas, mas antes as maneiras através das quais a atividade intelectual pode contribuir para melhorar nossa interação com o mundo e com outros seres humanos. A esta concepção pragmatista de conhecimento, Rorty chamará de “behaviorismo epistemológico” (Rorty, 1994). O termo

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

“behaviorismo” deve-se, de um lado, ao fato de que Rorty rejeita a idéia de que a experiência tenha um papel crucial na construção de sentido do conhecimento e, de outro, à sua insistência para que vejamos o conhecimento como estando baseado fundamentalmente em práticas sociais (Guignon e Hiley, 2003).

Rorty discorda tanto dos filósofos ditos realistas, que pensam na linguagem como um meio, uma via que garantiria acesso à realidade, quanto dos céticos, que vêem nela um obstáculo intransponível de acesso ao real. Seguindo a famosa advertência de Wittgenstein de que faríamos melhor em observar os usos das palavras ao invés de seus significados, Rorty entende a linguagem não como um meio de representar a realidade, mas antes como uma ferramenta da qual dispomos para lidar com ela. E é justamente por ser uma ferramenta que a linguagem não poderia estar fora da realidade, numa posição neutra, por assim dizer; ao contrário, a linguagem é parte da realidade (Rorty, 2007). “O mundo existe”, escreve Rorty, “mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo” (Rorty, 2007: 28). O mundo simplesmente é o mundo. Aquilo que chamamos “verdade” é uma propriedade de frases, e

frases só existem dentro de vocabulários, isto é, dentro do repertório de conceitos, idéias e metáforas que usamos para descrever a realidade. O mundo pode fazer com que nós sustentemos uma determinada crença, mas não pode propor uma linguagem ou vocabulário através do qual nós possamos fazer isso⁷. Para ilustrarmos melhor o argumento anti-representacionista, vejamos o seguinte exemplo.

Imaginemos quantas maneiras existem de descrever uma caneta repousando sobre uma mesa. Em resposta, digamos simplesmente que existem *n* formas de fazê-lo. Muito bem: destas *n* formas de descrever ou representar a caneta sobre a mesa, qual delas corresponde fielmente à realidade? Para responder esta questão de maneira inequívoca, seria necessário fazer um teste de objetividade, analisar a relação sujeito/objeto e tentar identificar quais as características que seriam intrínsecas da caneta (características objetivas) e quais as que seriam acrescentadas pela nossa descrição (características subjetivas). Seguir-se-ia uma comparação entre descrições: aquela que contivesse apenas as características intrínsecas dos objetos, e nenhuma extrínseca, corresponderia fielmente à realidade. Mas tal teste é uma impossibilidade. Pois não há como nos projetarmos para fora de nós mesmos e

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

analisar os “estímulos naturais brutos” – as propriedades intrínsecas da caneta e da mesa – antes de eles serem processados pela nossa linguagem a fim de compará-los com eles próprios depois de seu processamento (Guignon e Hiley, 2003). Esta a lição de Wittgenstein: não há como separar objetivamente o que é “da realidade” e o que é “nosso” nas descrições que fazemos, dado que é impossível nos colocarmos entre a linguagem e os objetos, num ponto arquimediano. É impossível “retalhar a realidade nas juntas”, no local exato aonde acaba a coisa-em-si e começa a nossa maneira de falar sobre ela (Rorty, 1994). Como diz Hilary Putnam, na frase tantas vezes citadas por Rorty,

elementos do que chamamos de ‘linguagem’ ou ‘mente’ penetram tão profundamente no que chamamos ‘realidade’ que o próprio projeto de representar a nós mesmos como mapeadores de algo que ‘não depende da linguagem’ está, desde o início, fatalmente comprometido (Putnam apud Rorty, 2005: 36).

Se assim é, a idéia de que algumas descrições possam corresponder melhor à realidade do que outras, ou de que uma representação é mais objetiva do que outra, perde todo o sentido. Quando Rorty levanta tal questionamento, é para ajudar a demolir a noção de que o mundo ou a realidade possa servir como fundamento para o conhecimento. Mas esta é uma noção central ao empirismo, e se Rorty

pretende mesmo abandoná-la, então ele necessariamente teria que enfrentar a questão da relação entre a experiência sensível e a construção de nossas idéias.

Rorty busca em outro filósofo analítico, Wilfrid Sellars, argumentos para rechaçar as teses empiristas⁸. Sellars não acredita que a experiência ou a sensação sirvam como fundamento para o conhecimento; elas seriam, no máximo, uma condição para o conhecimento. Isto porque, segundo Sellars, há dois tipos de percepção:

“comportamento discriminativo”, que é apenas o fato bruto de sentir fome ou frio, por exemplo; e “estar no espaço lógico das justificações”, isto é, saber qual o tipo de sensação que se está experimentando. O comportamento meramente discriminativo dispensa o uso de palavras: não precisamos ter acesso a uma linguagem para saber o que é sentir fome ou frio. Mas “estar no espaço lógico das discriminações” supõe o recurso à linguagem, pois saber “que tipo de coisa é x” requer o acesso a um vocabulário adequado, que permite apreender o conceito de “x” e fazer afirmações sobre ele (Sellars, 2008). Considere, por exemplo, o ato de esbarrar numa folha de urtiga. Segundo a tese de Sellars, o sentido de “prurido” ou “ardência” não deriva imediatamente da sensação que temos ao tocarmos a folha de urtiga. Para saber que tipo de coisa é “ardência”, e usar o termo

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

na hora certa para precisar a específica sensação que temos ao encostar numa folha de urtiga, é preciso que nós saibamos diferenciá-lo de outros termos (queimação, coceira, comichão etc.), ou seja, dominar uma rede de significações dentro do qual se estabelece a identidade relacional do termo “ardência”. “Pensar diferente seria afirmar que no fato não-linguístico existiria um ‘sentido’ embutido, que emergiria da linguagem como o vapor da água” (Bezerra, 2001: 33).

Sellars mostra que estes dois tipos de percepção, embora intimamente relacionados, são de naturezas diferentes. Por esta razão, as sensações pré-linguísticas não poderiam servir de fundamento para o sentido: pois não seria razoável buscar em fatos não-linguísticos o fundamento para fatos linguísticos. Aquilo a que chamamos de “sentido” só emerge quando se entra no espaço lógico das justificações, quando se utilizam recursos que estão no domínio da linguagem. O objetivo de Sellars é demolir o “mito do dado” e, com ele, as “pretensões do projeto epistemológico objetivista” (Bezerra, 2001: 34), que se baseia na crença de que a experiência bruta imediata possa garantir um conhecimento supostamente livre de falhas. Ao evocar Sellars, Rorty dá mais um passo na direção de mostrar que as teorias sobre o mundo ou a realidade, tanto quanto juízos estéticos e morais, são

práticas sociais, que não precisam buscar o auxílio de fundamentos empíricos.

O reforço decisivo para tal maneira de colocar o problema do conhecimento, Rorty o encontra no artigo *The two dogmas of empiricism*, de Quine. Quine vai investir contra a distinção, indispensável ao projeto empirista, entre sentenças analíticas (aquelas que são verdadeiras somente em função do significado das palavras que contém) e sentenças sintéticas (aquelas que são verdadeiras em função dos fatos existentes no mundo)⁹. Na verdade, diz Quine, a diferença entre enunciados analíticos e sintéticos seria de grau, não de espécie – e isto significa apenas que abrir mão daqueles é mais trabalhoso e problemático do que destes. Segundo Quine, a ciência ou a teoria é como um “campo de força”, uma “teia de crenças”, e a aparente infalibilidade de sentenças analíticas resulta mais de sua posição central na teia do que de algo relacionado a significados de conceitos internos à própria sentença. Havendo pressão suficiente de outras áreas de nossa teia de crenças, estaríamos dispostos a abandonar qualquer crença. Outro modo de dizer isso é afirmar que nenhuma crença tem o status de ser uma representação privilegiada somente porque é analítica ou conceitualmente verdadeira. Ao contrário, nossas crenças formam uma teia holística na qual a verdade de qualquer

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

crença em particular é estabelecida com base em sua coerência com o restante das crenças. Quando ocorrem mudanças na experiência, apenas a periferia da teia é atingida, o que nos obriga a reordenar e refazer alguns enunciados até atingir novamente a coerência lógica do todo (Guignon e Hiley, 2003). Quine baseia seu argumento na idéia de que as maneiras de se ajustar uma teoria são infinitas, e que é sempre possível interpretar um novo dado de modo a encaixá-lo em esquemas conceituais estabelecidos. Nesta perspectiva, portanto,

nenhuma proposição singular (nenhum item de teoria ou evidência) pode ser jamais conclusivamente verificada ou falsificada. Porque, se o significado de uma proposição é dado por suas condições de verdade, e se essas últimas estão entrelaçadas com o inteiro “tecido” das crenças correntemente aceitas, então se torna impossível fixar qualquer limite para a série de possíveis ajustamentos destinados a preservar a verdade (Norris, 1997: 69).

A lição que Rorty extrai do argumento de Quine é que o modo pelo qual se julga a validade de um enunciado está menos relacionado à sua capacidade de representar a realidade do que à sua capacidade de se coadunar com outros enunciados relevantes aceitos em nossa teia de crenças. Para dizer de outro modo, a verdade de uma afirmação não depende de uma suposta adequação à realidade

como ela é em si mesma; antes, ela está relacionada à sua justificação dentro de uma determinada comunidade linguística, e portanto à sua coerência com o restante das crenças aceitas. Somente uma crença pode justificar outra crença – e justificar crenças é uma questão de prática social. Por extensão, temos boas razões para pensar na objetividade como um consenso que emerge de um debate livre e aberto, um acordo intersubjetivo espontâneo (unforced agreement) (Rorty, 2002). Neste sentido, dizer que uma afirmação é mais objetiva do que outra não é dizer que esta afirmação esteja mais em contato com a realidade do que outra; é dizer que tal afirmação é aceita universalmente de modo mais tranqüilo, espontâneo¹⁰.

Colocados estes argumentos, podemos revisitar Durkheim a fim de observar-lhe as falhas. Ao fim e ao cabo, a defesa de Durkheim da noção de verdade como correspondência com a realidade depende inteiramente daquilo que ele muito vagamente qualifica como uma “pressão” que a verdade exerceria sobre o intelecto dos homens. Se há consenso significativo entre um número suficientemente grande de indivíduos de que a asserção *p* é verdadeira, então é porque *p* deve corresponder à realidade como ela é em si mesma. Mas esta, afinal, é uma defesa pobre por parte de Durkheim.

Pois os homens podem estar convictos de

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

que uma determinada noção é verdadeira e ela mesmo assim ser falsa;¹¹ o fato de uma coletividade acreditar que p é verdadeiro não implica necessariamente que p seja verdadeiro. Antes de Copérnico, a Europa estava absolutamente convencida de que a terra jazia no centro do sistema solar; esta era uma verdade consensual para os homens antes de 1543, e no entanto eles estavam equivocados. Poderíamos também fazer o raciocínio inverso e lembrar, com Foucault, do caso de Mendel. “Mendel dizia a verdade, mas não estava ‘no verdadeiro’ do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse ‘no verdadeiro’ e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte) exatas” (Foucault, 2005: 35). Ou poderíamos ainda evocar o argumento de Thomas Kuhn (2005) acerca das revoluções científicas. Segundo Kuhn, uma revolução científica, caracterizada pelo rompimento com uma matriz disciplinar aceita – um conjunto de regras, procedimentos e dados acumulados que Kuhn chama de “paradigma” – e a subsequente adoção de outra, não seria uma consequência direta do acúmulo de certezas e conhecimentos, ou o desenrolar natural da investigação cada vez mais racional, mas antes saltos inovadores de

percepção, rupturas que resultam da inovação, da criação de uma nova maneira de pensar, não de uma refutação sequencial e contínua que seguiria do falso ao verdadeiro.

Durkheim certamente ficaria horrorizado com a filosofia de Rorty, embora talvez achasse algumas de suas conclusões interessantes. Como homem de seu tempo, estava impregnado por um positivismo que não o permitiria ver com bons olhos o anti-fundacionismo rortiano. (Aliás, não seria de todo improvável imaginar que se referisse a Rorty como um anti-realista, ou mero relativista, ou ainda, no jargão filosófico atual, um “pós-modernista frívolo”). Mas é interessante observar que Rorty chega a conclusões semelhantes a Durkheim, apenas apoiado em premissas diferentes. Se o modo de ser do social tem prevalência, não é porque as crenças aceitas pela maioria sejam verdadeiras em função de sua adequação às coisas como elas são, mas sim porque não existe um fundamento para o conhecimento absolutamente seguro e incontroverso ao qual recorrer: não existe nenhum “gancho celeste”, nenhuma forma de nos projetarmos para fora de nossa própria mente, de nossa própria cultura, de tal maneira a atingirmos uma posição neutra, fora da linguagem e do conjunto de nossas experiências, uma posição que nos permitiria enfim decretar quais os critérios

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

adequados para julgar, de uma vez por todas, as diversas crenças que os homens sustentam. “Nós não podemos”, diz Rorty, “imaginar um momento no qual a raça humana poderia olhar para trás e dizer: ‘Bem, agora que nós finalmente chegamos à verdade, podemos relaxar’” (Rorty, 2002: 60).

Por outro lado, e continuando o exercício de imaginação, poderíamos ver Durkheim concordando enfaticamente com a doutrina de Habermas da sociabilidade da razão, e também como com sua insistência em manter a noção de validade universal (ou validade independente de contexto, da qual Rorty discorda¹²). Em sua análise da modernidade, Habermas estabelece uma distinção que, suponho, Durkheim não veria problema em endossar, a distinção entre “razão centrada no sujeito” e “razão comunicativa” (Habermas, 2002). A razão centrada no sujeito é uma invenção de Platão, e consiste num dom que permitiria à mente de cada ser humano obter acesso à natureza das coisas. A razão comunicativa não é equipamento natural do homem, mas antes um conjunto de práticas sociais. Na perspectiva habermasiana, o saber é algo mediado pela comunicação, e suas pretensões de validade repousam no reconhecimento intersubjetivo. Mais ainda,

a razão comunicativa (...) está imediatamente entrelaçada no processo social da vida porque os atos de entendimento recíproco assumem o papel de um mecanismo de coordenação da ação. O tecido das ações comunicativas nutrem-se dos recursos do mundo e da vida e, ao mesmo tempo, constitui o medium pelo qual as formas concretas de vida se reproduzem (Habermas: 2002, 439)

Habermas não apenas socializou a razão, deslocando toda a filosofia do sujeito, como já havia feito Durkheim; ele também a linguistificou (assim como Sellars). O corolário deste raciocínio é que um indivíduo não pode ser racional sozinho, assim como não pode operar sozinho dentro da linguagem. A racionalidade está inextricavelmente ao intercâmbio de justificativas, ao “jogo de dar e pedir razões”, como diz Robert Brandom (apud Rorty, 2005: 256). Rorty não poderia estar mais de acordo:

Pensar na razão como centrada no sujeito é acreditar que os seres humanos possuem uma faculdade que os capacita a esquivar-se da conversação – ignorar a opinião e avançar direto para o conhecimento. Substituir a razão centrada no sujeito pela racionalidade comunicativa é ver a verdade como aquilo que provavelmente emergirá da conversação livre e imaginosa. É pensar no conhecimento como a obtenção de um consenso, mais do que como um estado mental que goza de uma relação mais próxima da realidade do que a opinião (Rorty, 2005: 253-4).

E, no entanto, se há uma crença poderosa, que resistiu através dos séculos assumindo as mais variadas formas e

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

expressões, é justamente a de que alguns de nós humanos temos a capacidade de nos esquivarmos da conversação e avançarmos diretamente para o conhecimento e a verdade. A fé religiosa, o insight místico ou a inspiração poética, por exemplo, sempre partilharam da crença nesta possibilidade (Habermas os chama de os “outros da razão”). Contudo, o que interessa reter é a conclusão que se pode extrair desta forma de enxergar a razão – e aqui volto a Rorty uma vez mais. Concordar com Habermas e com Durkheim sobre a razão ser comunicativa, dialógica e portanto social, é “substituir a responsabilidade perante um padrão não-humano, pela responsabilidade perante os outros seres humanos. É baixar nossas vistas, do incondicional acima de nós, para a comunidade em torno de nós” (Rorty, 2005: 254).

OBSERVAÇÕES FINAIS

Mas toda a filosofia feita nos moldes platônicos é também uma tentativa de ignorar o consenso e avançar diretamente rumo ao conhecimento; o iluminismo só veio acentuar ainda mais esta intenção. O cânone do pensamento ocidental desde a Grécia antiga supõe aquilo que Isaiah Berlin (1991) chama de “monismo”, a certeza de que as verdades possam ser conhecidas e integradas num

todo harmonioso que acabariam por dar conta da realidade: o homem seria capaz de encontrar um conjunto de verdades coerentes entre si, capazes de explicar o mundo e servir como guia de ação. A busca pelo conhecimento final, não mais aberto ao escrutínio e à revisão, é a busca pela incondicionalidade, pelo conjunto de crenças definitivas que escapariam à história, ao devir. É o intuito de livrar-se do transitório e contingente, a vontade de fixar nossas crenças no universal, apresentando-as perante um tribunal supra-humano. Esta intenção, ou este sonho, diz-nos Berlin, foi quebrado pelo romantismo: foram os poetas e escritores românticos os primeiros a mostrarem que nossas crenças não formam um todo harmonioso, e que muitas delas são francamente incompatíveis entre si. Não se trata de uma ruptura meramente literária; com Berlin, somos levados a enxergar o romantismo como um elemento de contraste filosófico, que teria quebrado a espinha dorsal da tradição do pensamento ocidental (Rorty, 2005).

Os românticos zombaram da tentativa platônica de atingir a universalidade definitiva, o “ponto final” do conhecimento, que pairaria acima do mundo sensível. No entanto, acabaram operando movimento idêntico ao que tanto criticavam, só que no sentido inverso: situaram a verdade nas profundezas da

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

alma humana, cujo acesso não se franqueava a homem comum. Ao invés do “ponto final”, reconheceram que o conhecimento sempre deixaria reticências, e então “concluíram que é o poeta, ou, mais genericamente, o gênio imaginativo, que nos salvaria da finitude, em vez do dialético socrático” (Rorty, 2005: 263).

Na dialética que percorre os dois últimos séculos de pensamento filosófico, e que Habermas sumariza em seu livro [O Discurso Filosófico da Modernidade], os universalistas desqualificam cada novo ‘outro da razão’ como pondo em perigo, tanto a racionalidade como a solidariedade humanas. Os românticos então respondem que o apelo a racionalidade é apenas uma tentativa disfarçada de eternizar o costume e a tradição. Os universalistas dizem, com razão, que abandonar a busca de acordo intersubjetivo é abandonar as restrições ao poder que nos têm tornado possível atingir algum grau de justiça social. Os românticos dizem, com igual justiça, que ceder à ideia de que só aquilo com que todos podem concordar pode ser considerado verdadeiro significa render-se à tirania do passado sobre o futuro. Formular a oposição nestes termos me conduz à minha tese central: que o pragmatismo, em sua defesa do antropocentrismo protagoreano, deve ser vistos não como uma versão do romantismo, mas como uma alternativa a ambos, universalismo e romantismo (Rorty, 2005: 264-5).

Nem grandiosidade universalista, nem profundidade romântica, mas “finitude humanista” – eis a conclusão a que chega Rorty. Devemos parar de pensar “verticalmente”, isto é, procurar nas alturas da universalidade ou nas profundezas dos mistérios insondáveis o fundamento e as

justificativas para a empresa intelectual, seja ela qual for. Antes, faríamos melhor em nos acostumar a pensar horizontalmente, em nos contentar com o fato de que tudo o que dispomos são problemas transitórios e soluções igualmente transitórias. Se tivermos isso claro em mente, diz Rorty, então vamos parar de desperdiçar nossa energia intelectual com questões do tipo “esta descrição corresponde à realidade”, ou então “o que é natureza humana?”, e começar a investir nossos esforços em questões como “esta descrição nos ajuda a atingir nossos propósitos, ou podemos imaginar desde já uma alternativa melhor?”. Toda a nossa responsabilidade no que diz respeito às alegações de conhecimento não se relacionariam mais a uma espécie de tribunal universal da razão, ou a um misterioso saber acessível a poucos, mas sim à comunidade da qual fazemos parte. Por outras palavras, se há um telos neste fazer filosófico, não é o de um movimento convergente em direção a uma Verdade que sempre esteve lá, apenas esperando mentes sagazes o bastante para descobri-la, mas antes um movimento em direção à liberdade, um processo interminável de abrir novas perguntas para novos dilemas, uma investigação que não cessa de interrogar a si própria. Colocar as coisas deste modo é colocar a sociedade em primeiro plano, tanto no que se refere

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

às nossas alegações de conhecimento, como à própria validade do conhecimento. Esta, creio, é uma lição fundamentalmente durkheimiana.

Abstract

In order to develop his own idea of a social science, Durkheim was forced not only to claim an objectivity rooted in the sociological method he was seeking to put forward, but also to confront the philosophical forces of his time: Empiricism, Kantian Idealism and Pragmatism. By affirming the priority of the social, thus denying the ontological status of the individual, Durkheim attacked the philosophy of the Subject, putting himself closer to what can be described as a holistic perspective. This paper has two main goals: first, to examine the qualities and insufficiencies of the philosophical background of Durkheim's sociology; and second, to argue that some of the shortcomings of his particular branch of Holism were best thought by philosophers that are directly or not heirs to the Pragmatism tradition. It is my intention to suggest that some of Richard Rorty's and Jürgen Habermas's ideas reassure Durkheim's philosophical insights, taking them farther than he was able to imagine.

Key Words: Durkheim, Social Theory, Holism, Richard Rorty, Pragmatism

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, Isaiah. A Apoteose da Vontade Romântica. A revolta contra o mito de um mundo ideal. In: HARDY, Henry (org.) *Os Limites da Utopia*. Capítulos da história das idéias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BEZERRA JR., Benilton. O lugar do corpo na experiência do sentido: uma perspectiva pragmática. In: BEZERRA JR., Benilton e PLASTINO, Carlos Alberto (orgs.) *Corpo, Afeto, Linguagem. A questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

DEWEY, John. The Quest for Certainty. In: HAACK, Susan (org.) *Pragmatism, Old & New*. New York: Prometheus Books, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Sociologia, Pragmatismo e Filosofia*. Portugal: Res Editora, sem data de publicação (original publicado em 1924),

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

GUIGNON, Charles e HILEY, David R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: GUIGNON & HILEY (orgs.) *Richard Rorty* [Contemporary Philosophy in Focus]. Cambridge University Press, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

NORRIS, Christopher. *Against Relativism: Philosophy of Science*,

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

- Deconstruction and Critical Theory*. Oxford: Blackwell, 1997.
- POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Verdade e Progresso*. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007.
- _____. Relativismo. Encontrar e Fabricar. In: CICERO, Antonio e SALOMÃO, Wally (orgs.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- _____. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, Racionalidade, Democracia*. Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- WILLIAMS, Michael. Rorty on knowledge and truth. In: GUIGNON & HILEY (orgs.). *Richard Rorty [Contemporary Philosophy in Focus]*. Cambridge University Press, 2003.
-
- especificada. Usarei portanto a data original de publicação (1924).
- ³ Durkheim, é claro, está ciente dos riscos que acompanham tal noção de verdade: “O Racionalismo intransigente pode redundar no ceticismo, uma vez que situa o seu ideal demasiadamente elevado, onde não podemos atingi-lo” (ibidem: 35)
- ⁴ Veja-se, a título de exemplo, a seguinte passagem: “A realidade pode evoluir sem que, para tanto, a verdade deixe de ser verdade. As leis do mundo físico, por exemplo, mantiveram-se tal qual eram quando a vida surgiu e à medida que o mundo biológico se constituía” (ibidem: 115).
- ⁵ Residiria aí, segundo Durkheim, a importância da ciência: sua função seria justamente acabar com as divergências, os particularismos, contribuindo de modo decisivo para a formação de um consenso.
- ⁶ A ênfase na negação é proposital: o intuito é apenas lembrar a importância dos argumentos céticos na formação do pensamento moderno. A este respeito, ver o clássico trabalho de Popkin (2000).
- ⁷ Aqui já ficam evidentes duas diferenças marcantes em relação à posição filosófica de Durkheim, que, como já foi dito, situava a verdade na própria natureza das coisas ou do mundo, e postulava a heterogeneidade entre pensamento e realidade.
- ⁸ Minha leitura de Sellars deve bastante ao artigo “O lugar do corpo na experiência do sentido: uma perspectiva pragmática”, de Benilton Bezerra Jr. (2001). O exemplo que utilizo na sequência para ilustrar a tese de Sellars foi retirado deste artigo.
- ⁹ Para uma exposição introdutória do argumento quineano contra a distinção analítico-sintético, ver Ghirdelli Jr., 2001.
- ¹⁰ Rorty evoca ainda outro filósofo analítico, Donald Davidson, em seu ataque à ideia de verdade como correspondência com a realidade. Mas a complexidade dos argumentos de Davidson impede que lhe façamos referência mais direta aqui. Para uma introdução à filosofia de Davidson, ver Ghirdelli Jr., 2001 (especialmente cap. 3 da seção III). Alguns dos principais artigos de Davidson encontram-se traduzidos no Portal Brasileiro de Filosofia, site de Ghirdelli (www.filosofia.pro.br). Para um panorama geral das teorias da verdade, ver o artigo “Mapa Introdutório às Teorias da Verdade”, de Ghirdelli, também disponível no referido site.
- ¹¹ Da mesma forma que uma asserção pode estar inteiramente justificada para uma comunidade linguística e no entanto ser falsa, o que desmonta a ideia de Dewey de verdade como *warranted assertability*. (Dewey, 2006)
- ¹² Escreve Rorty: “Ir até o fim com o projeto de Habermas de substituir uma concepção de razão

ARGUMENTOS A FAVOR DO HOLISMO DURKHEIMIANO

centrada no sujeito por uma concepção comunicativa, deixar-nos-ia, parece-me, sem qualquer necessidade ou qualquer uso para a noção de validade universal. Pois nos permitiria pensar a investigação racional como não tendo nenhum objetivo mais alto do que resolver os problemas transitórios do dia-a-dia” (Rorty, 2005: 255).