

QUADRO OU MÔNADA? O EMBATE ENTRE EPISTEMOLOGIA E HERMENÊUTICA NA INTERPRETAÇÃO DE UM JOGO DE LINGUAGEM

Paula Mousinho MARTINS¹

É bem conhecido o debate travado por Richard Rorty e Hilary Putnam, desde o fim dos anos 1970, a respeito dos rumos a serem tomados pelo neopragmatismo norte-americano: permanecer atrelado à *epistemologia* ou encampar definitivamente a *hermenêutica*? Apesar das divergências mútuas, existem, como se sabe, diversos pontos em que esses dois importantes herdeiros de James, Peirce, Dewey e do segundo Wittgenstein se mantêm de acordo. Ambos rejeitam, por exemplo, continuar tentando responder à tradicional pergunta metafísica: o real é *intrinsecamente* determinado ou sua determinação é resultado de *nossa* atividade? É que, para Putnam e Rorty, esses e outros antigos dilemas da filosofia demandam, para serem “resolvidos”, a paradoxal exigência de *escaparmos de nossa própria pele*. De onde se seguem outras tantas posições compartilhadas pelos dois autores: recusa de instituir contraste entre o *mundo* e *como* o mundo é conhecido; de estabelecer uma perspectiva sobre as coisas desde o “olhar de Deus”; de resignar-se à imagem cartesiano-kantiana de uma mente e uma linguagem como “espaço interior” que pode ser contrastado com as “coisas exteriores”; de conceber uma visão científica neutra que não reflita interesses e valores, etc., etc. Em suma, Rorty e Putnam concordam, com muita propriedade, que a *finitude*, a *contingência* e a *historicidade* condicionam a possibilidade do conhecimento do mundo e, por isso, todo projeto de representar a nós mesmos como “mapeadores” de algo *independente* de nossos jogos de linguagem está comprometido desde o início.

Há uma séria diferença, contudo, entre os modos de Rorty e Putnam compreenderem a noção mesma de *jogo de linguagem* e, portanto, nas leituras que ambos fazem do último Wittgenstein. É a partir dessa *divergência de princípio* que se estabelecem os demais fulcros da discórdia: a manutenção de uma postura realista tradicional, o representacionismo e a preservação de uma racionalidade universal transcultural de Putnam, segundo Rorty; o relativismo, a ameaça de ceticismo radical ou de solipsismo metodológico de Rorty, segundo Putnam. Com efeito, quando focalizamos

¹ Universidade Estadual do Norte Fluminense. E-mail: pmartins@uenf.br

qual é a concepção de *jogo lingüístico* que fundamenta cada uma das duas posições, percebemos melhor as raízes do dissenso. Na visão ainda epistemológica de Putnam, a questão de como funciona um jogo de linguagem não se desliga do problema do relacionamento entre as palavras e os estados de coisa (não-lingüísticos) que as palavras representam. Se observarmos o uso cotidiano e pré-filosófico da linguagem, escreve o autor de *Words and Life*, encontramos-lo informado por um *quadro (a picture)* (PUTNAM, 1994A, p. 276-77). Essa afirmação tem implicações profundas: o quadro é *uma característica originária da linguagem*, mediante a qual esta se configura como uma espécie de “janela” de onde se descortina a *transcendência* e a *objetividade* do real. Para o hermeneuta Rorty, que insiste em preservar linguagem e mundo enlaçados em um *plano de imanência* irreduzível, jogos de linguagem são “pequenos todos-paradigmas” (RORTY, 1979, cap. VI), ou seja, *mônadas* entre si incomensuráveis formando um horizonte genérico de *conversação possível*. Nesta perspectiva, a relação entre o jogo de linguagem e o resto do universo só pode ser uma relação *causal, não-intencional*, porquanto plenamente afastada dos modelos especulares de interpretação do discurso ou da fala.

De fato, se levarmos a sério o ponto de vista da *conversação*, como salienta Rorty, o jogo de linguagem não mais “representa” o mundo: ele *é o próprio mundo*, cada jogo constituindo um mundo irreduzível e incomensurável a outros mundos. O paradigma da conversação dispensa qualquer apelo à comensurabilidade entre discursos porque, ao contrário das visões epistemológicas ou racionalistas da linguagem, prescinde de um solo racional comum (às vezes imaginado “fora”, às vezes “dentro” de nós), a partir do qual estaria preservada a estabilidade do consenso. Como o hermeneuta não está interessado em “estabilidade” pois o que lhe importa é simplesmente manter a *conversação fluindo*, convém substituir o ideal da *traduzibilidade universal*, que os racionalistas almejam, pela mera *esperança em uma concordância* - eventualmente até por uma esperança na *discordância*, desde que esta seja *interessante e frutífera*. Nosso senso de comunidade não teria então, segundo Rorty, outra fundação senão *a possibilidade de uma esperança compartilhada*, acompanhada da *confiança* criada por um tal compartilhar (RORTY, 1979).

Ora, a concepção “internalista” de filosofia defendida por Putnam se assemelha em muitos aspectos ao pensamento hermenêutico de Rorty, a começar pelo respeito que nutre às idéias de comunidade e de consenso lingüístico. Mas Putnam não vai tão longe quanto Rorty a ponto de definir a racionalidade por critérios exclusivamente etnocêntricos (isto é, por normas culturais locais), pois isto lhe parece uma tentativa de reeditar, sob a inspiração da antropologia, o positivismo calcado nas ciências exatas.

“Só podemos esperar produzir uma concepção mais racional de racionalidade, ou uma melhor concepção de moralidade - escreve Putnam em total concordância com Rorty - se operarmos desde o interior de nossa tradição, nos engajando em um diálogo verdadeiramente humano” (PUTNAM, 1994, p. 333). Em seguida, contudo, ele pergunta: “Esse diálogo tem um término ideal?” A resposta é afirmativa, já que a possibilidade de haver apenas “diálogo” e nada mais deságuia, em seu entender, no mais estéril e auto-refutável *relativismo*.

Para Rorty, o que mais perturba filósofos como Putnam não é simplesmente o relativismo da perspectiva hermenêutica e pragmatista. O que lhes é mais incômodo é a total aniquilação de dois tipos de “conforto” metafísico, aos quais a tradição ocidental já nos tinha acostumado, que a perspectiva hermenêutica implica. O primeiro deles advém da idéia apaziguadora de que possuímos certos “direitos”, de origem não-biológica, que nos conectam a uma realidade *não-humana* e nos conferem, por isso mesmo, “dignidade moral”. O segundo é o conforto que a idéia da *eternidade* nos traz, e que garante a preservação de nossas virtudes essenciais independentemente de nossa destruição física. Porém, o que mais distancia, a rigor, Putnam da hermenêutica e do pragmatismo é - continua Rorty - a mistura que ele faz de “filosofia da linguagem pura” com “considerações epistemológicas impuras” (RORTY, 1979, cap. 4). Sua busca (infrutífera) por uma “teoria da referência” confunde, na interpretação de Rorty, questões de natureza semântica com a obsessão (epistemológica) de refutar o cético e com isso assegurar, para o discurso da ciência, o *status* privilegiado da “não-ficção” (idem). Em outros termos, Putnam acaba se metendo num notável *imbroglio* ao tentar desenvolver uma teoria wittgensteiniana do *significado como uso* - com o fito de manejar problemas de filosofia da linguagem pura - ao mesmo tempo em que preserva a semântica realista inscrita na relação de “retratamento”, que o *Tractatus* mencionava, para manejar problemas epistemológicos. Tornando tais problemas coextensivos aos problemas de natureza lingüística, Putnam mostra-se infiel, na visão de Rorty, aos ensinamentos do segundo Wittgenstein e muito mais atrelado às enigmáticas teses do *Tractatus* - em especial àquelas que postulam a existência de objetos formadores de uma “substância” derradeira do mundo, daí o estabelecimento de um quadro (*picture*) para *representá-los*: “Se o mundo não tivesse substância - dizia o aforismo 2.0211 do *Tractatus* - então uma proposição só teria sentido se uma outra proposição fosse verdadeira”. O aforismo seguinte (2.0212) complementa: “Seria, pois, impossível traçar uma figura ou quadro (*Bild*) (verdadeiro ou falso) do mundo.”

Essa passagem do *Tractatus* indica que, se não houvesse tais objetos irreduzíveis e intrinsecamente simples no mundo, não haveria a necessidade de quadros, mas tampouco *compreensão* do mundo. A análise

filosófica deve endereçar-se a tais objetos e neles encontrar seu termo, ou seja, os próprios significados das palavras devem ter neles seus referentes, do contrário o sentido de uma sentença dependeria tão somente do caso de outra sentença ser verdadeira. Ora, esta última hipótese vem ferir definitivamente os princípios do realismo *tractariano*, em particular sua doutrina de que *as condições de sentido são inefáveis*.² se tais condições fossem exprimíveis, teríamos que desistir também de uma outra suposição elementar da obra primeira de Wittgenstein, a saber, a da diferença entre *mostrar* e *dizer*. A idéia implícita nesta tese é a de que sempre podemos enxergar “mais longe” do que podemos dizer; ou seja, somos capazes de ver todo o caminho até o limite mais extremo da linguagem, mas as coisas mais distantes que vemos não podem ser expressas em sentenças porque constituem, precisamente, as pré-condições para se dizer (ou formar sentenças sobre) qualquer coisa. Em outras palavras, se não houvesse os tais objetos simples e irreduzíveis a que o *Tractatus* se refere – isto é, se o mundo não tivesse substância, se não houvesse uma “forma inalterável” do mundo - o sentido não seria determinado, nós não seríamos capazes de construir “quadros” sobre o mundo, e as descrições científicas seriam finalmente impossíveis.

O último Wittgenstein - o das *Investigações Filosóficas* – abandonará não só a questão desse “ver” os limites da linguagem que não se acompanha de um “dizer”; ele desistirá também da imagem da linguagem como um “todo limitado” (*a bounded whole*), cujas condições de possibilidade repousariam “do lado de fora.” Mas há ainda um outro antigo projeto renegado: o de uma “semântica transcendental” capaz de encontrar as condições não-empíricas de possibilidade de toda e qualquer descrição lingüística. As *Investigações Filosóficas* apresentam-se assim como precursoras da *concepção holística* do significado defendida mais tarde por Davidson, Rorty e outros - segundo a qual o sentido de uma sentença depende estritamente do caso de uma outra sentença ser verdadeira. Daí nasce uma teoria do significado dedicada apenas a compreender *relações inferenciais* entre sentenças, e que não dispensa qualquer atenção a *relações de referência*. Ao afirmar agora que a filosofia, tal como a linguagem, é apenas uma série de práticas sociais indefinidamente expandíveis - e não um todo fechado cuja periferia pode apenas mostrar-se – Wittgenstein está abandonando a necessidade metafísica (e solipsista) do *inefável* e anunciando a prioridade da *comunicação intersubjetiva*. Abole-se com isso a idéia da filosofia como uma investigação acerca da *possibilidade do significado*, passando-se a tratá-la como uma simples *terapia*, isto é, um *exercício de não-filosofia*. Nasce aí

² A importância da inefabilidade está bem indicada no último e conciso aforismo do *Tractatus* (n.7), 1968: “Diante do que não se pode falar, deve-se calar”.

uma posição pragmatista de notável radicalidade, conclui Rorty, capaz de dissolver as mais fracas “pretensões transcendentais” ou mesmo o menos filosófico dos pensamentos (RORTY, 1997, 1995, p. 78).

Bem, o que nos surpreende no pensamento “representacionista” de Hilary Putnam é que, ao contrário do que pensa Rorty, ele adequa-se perfeitamente aos argumentos do segundo Wittgenstein! Sobretudo porque estes, ao contrário do que acabamos de ouvir de Rorty, ainda defendem a inexorabilidade do “quadro” no modo de ser (pré-filosófico) da linguagem. De fato, não faz parte da intenção de Putnam preterir o Wittgenstein maduro: tal como o autor das *Investigações Filosóficas*, ele deseja ir ao reencontro do ordinário e do familiar para restabelecer a confiança em sua *limpidez e autenticidade*. Mas, para reencontrar esse nível *dóxico* de experiência, é preciso praticar, digamos nós à revelia do autor, uma espécie de *Epoché* - ou seja, “pôr em suspenso” qualquer postura teórica ou convicção filosófica a fim de poder acionar o que Putnam chama de *ingenuidade deliberada*. Só assim será possível reconquistar a paz que existe à margem das “inquietações profundas”, vale dizer, livrar-se da violência artificialmente imposta pelas “disputas metafísicas”. (cf. PUTNAM, 1992, p. 176-179)

Ora, Putnam percebe que antes do estado de “perplexidade filosófica” simplesmente *não há razão de se colocar em dúvida* a indefectível clareza de sentido das seguintes afirmações: 1) nossos pensamentos referem-se ao mundo; 2) nossas crenças podem ser justificadas a partir do modo pelo qual as coisas são no mundo. Pois mesmo o colapso da chamada Metafísica da Presença não conseguiu pôr fim à idéia de que *representamos coisas que não trouxemos à existência* (PUTNAM, 1994, cap. 12-13). Em outros termos: não podemos abdicar da existência de uma *realidade que não construímos* mesmo depois da desapareção do mito de uma realidade-em-si (transcendente em sentido teológico-metafísico). Se, com efeito, é impossível termos acesso a uma “realidade não interpretada”, isto *não* significa, para Putnam, que a linguagem e o pensamento *não descrevam* algo exterior a eles. O mundo é como é independentemente dos interesses de quem o descreve... O fato de termos abolido todo tipo de “ontologia transcendente de estados de coisa” não impede que duas sentenças incompatíveis entre si possam ser usadas para descrever *o mesmo estado de coisa*, ainda que tais sentenças não tenham *o mesmo significado*, isto é, ainda que respeitemos a noção ordinária de *significado* - não a forçando a operar de um modo para o qual ela, originariamente, não foi concebida. (PUTNAM, 1992, p. 98).

O intuito de Putnam é, portanto, tentar convencer-nos de que a idéia de representação sobrevive ao chamado “fim da metafísica”. O que findou junto com a metafísica foi, na verdade, apenas um certo “quadro”

(*picture*) lingüístico e, naturalmente, as concepções de representação e de verdade que historicamente acompanharam esse quadro. Mas a validade em geral da *questão da representação* - e de um mundo de coisas a serem representadas - deve ser preservada; do contrário, insiste Putnam, a requerida jornada “do familiar ao familiar”, iniciada heroicamente por Wittgenstein, jamais será completada (PUTNAM, 1994, cap.12-13).

Bem, a representação sobreviveu ao fim da metafísica justamente devido à presença fundamental do *quadro* na raiz do modo humano ordinário de pensar - como muitas vezes assinalou o próprio Wittgenstein. Putnam vai mais longe: esse quadro, além do mais, é um *quadro realista*. “Trata-se de um fato inegável de nossas vidas que nossa prática lingüística ordinária seja informada por um *quadro realista*, ou seja, pela imagem de que nossas vidas e nossas palavras são constrangidas por uma realidade que não é invenção nossa” (PUTNAM, 1994, p. 283). Mas atenção: não há “tese filosófica” alguma aí, nenhum enredamento em “estórias metafísicas”. Ao inverso: o *quadro* é um *existencial originário*, não uma proposição ou filosofema lançados em uma arena de competição com outras proposições e filosofemas. “Apenas sob o peso do ‘escrutínio filosófico’ é que começamos a tentar ‘defender’ o *realismo implícito* em nossa prática lingüística cotidiana, lançando mão para tanto dos serviços do Realismo Metafísico. Este vem justamente obscurecer nossa visão do que efetivamente pensamos e fazemos” (idem, p. 284).

Como dizia Wittgenstein, se as palavras *linguagem*, *experiência* e *mundo* têm de fato alguma utilidade, esta deve ser tão modesta, ordinária e corriqueira quanto é corriqueiro, ordinário e modesto o nosso uso das palavras *mesa*, *lâmpada* ou *porta*. O problema é que a Metafísica seqüestrou palavras como *linguagem*, *pensamento* e *mundo*, privando-nos da visão clara e não-problemática com a qual as utilizamos em nosso dia-a-dia. Quando empregadas pela filosofia, tais palavras abandonam sua morada familiar e mais próxima, se exilam por assim dizer de sua “pátria natal” (seu *Heimat* na expressão de Wittgenstein). Em filosofia, as palavras costumam estar ociosas e por isso se extraviam: “Um problema filosófico tem a forma: ‘não consigo achar o meu caminho’ ” (*Investigações Filosóficas*, § 123).³

Putnam enxerga no relativismo de Rorty exatamente a incapacidade de recuperar o sentido metafisicamente ingênuo de nossos usos lingüísticos. Eis por que Rorty se recusa a admitir que nossos pensamentos possam *versar sobre o mundo*, que a linguagem *possa representar as coisas*, que *nossas crenças possam ser justificadas segundo o modo pelo qual as coisas estão no mundo*. Desprezando tais *platitudes*, o

³ P.I 123 : “A philosophical problem has the form: ‘I don’t know my way about’”

pensamento de Rorty continua contudo controlado pelo mesmo referencial teórico que rejeita: ao pressentir que não há “garantia filosófica” para o fato de que nossas palavras “representem” coisas exteriores - que essa garantia é finalmente impossível - Rorty é forçado a concluir que “nossas palavras não representam nada”, que, enfim, a representação como um todo deve ser rechaçada. Putnam escreve:

Rorty pensa que devemos abandonar a idéia ingênua de que nossas crenças podem ser justificadas com base no modo pelo qual as coisas estão dispostas no mundo, pois isto supõe espelhamento, confrontação, representação, etc., a saber, *relações metafisicamente suspeitas entre linguagem e mundo*. Por isso a única relação entre o mundo e as sentenças que Rorty admite é a causal. Mas este é precisamente o ponto em que podemos detectar em Rorty um impulso metafísico realista. A metafísica aparece freqüentemente disfarçada de rejeição da metafísica. (PUTNAM, 1994, p. 286).

O realismo metafísico tradicional, o positivismo e o relativismo - no qual a visão de Rorty desemboca -, na medida em que negam a primazia da realidade (vale dizer, a primazia da realidade do mundo ordinário da vida) constituem todos versões alternativas de um mesmo pressuposto: o *ceticismo*. Este não se confunde porém com um “ceticismo epistemológico”; seu talhe é bem mais *existencial*: tais atitudes são céticas porque reproduzem a mesma *insatisfação* recorrente diante *da realidade da condição humana*. Ora, faz parte dessa condição nos manter cativos de um *quadro* e obrigarnos *a aquiescer diante de seus limites*. Em que consiste precisamente então o ceticismo de Rorty e tantos outros? Putnam recorre à formulação de Stanley Cavell para esclarecer sua peculiaridade: trata-se do ceticismo como “aspiração por escapar à própria pele” (*the aspiration to be outside our own skins*) (PUTNAM, 1994, p. xi).

Não é por acaso, aliás, que Cavell vê toda a obra de Wittgenstein preocupada com o problema do ceticismo (ceticismo em *sentido amplo*, eventualmente não coincidente com o sentido usual de ceticismo... Cf. CAVELL 1998, p. 23). Segundo o autor de *The Claim of Reason*, nessa acepção o ceticismo é apenas “sintoma” de uma moléstia mais profunda, a saber: *a inabilidade em aceitar o mundo e as outras pessoas*. Ora, essa moléstia é *crônica* e acompanha nossa condição humana. Cavell não está querendo dizer com isso que ceticismo e relativismo são problemas irrefutáveis do ponto de vista lógico; ao contrário, eles podem ser facilmente destruídos quando tratados como posições ou filosofemas. Todavia, ceticismo e relativismo *nunca morrerão* - pelo menos não enquanto sua atitude de alienação, em relação ao mundo e ao resto da comunidade humana, for mais que uma simples “tese teórica” lançada em algum jogo dialético de confrontações intelectuais... Em outros termos, querer livrar-se do ceticismo

através da filosofia equivale a querer *libertar-se da própria humanidade*, ou seja, “escapar à própria pele”; conseqüentemente, perpetuar o *próprio ceticismo*. É que a inclinação para alienar-se faz parte da condição humana e o verdadeiro problema consiste, então, em aprendermos a *conviver* com ambos - *alienação* e *conhecimento* (CAVELL, 1998, p. 67).

O uso do termo ceticismo esclarece portanto a diferença entre duas formas de conceber a *finitude* ou *limitação humana*: 1) o modo metafísico (ou o sentimento da *in-capacidade* de atingir uma realidade que transcende a condição humana, que Putnam encontra em Rorty), e 2) o modo introduzido por Wittgenstein, qual seja, o de *aquiescer, não querer lutar contra os limites*. Putnam nos convida a optar pelo segundo modo, é claro, até porque, se olharmos com atenção, os referidos limites se revelam sempre ilusórios: não podemos conhecer o mundo “tal como ele é em si mesmo” não porque o “em si” seja um limite inatingível, mas porque o “em si” *simplesmente não faz sentido*. Logo, mencionar a “impossibilidade” de se atingir a realidade em si é tão sem sentido quanto defender sua possibilidade... *Aquiescer diante dos limites*, em contraste, implica fugir à *tentação da filosofia*, resistir à “vontade metafísica de transcendência”, livrar-se do anseio (cético) de atingir uma realidade não-humana... *Não aquiescer*, por sua vez, é o que precisamente nos lança na metafísica, seja através do realismo ou do idealismo – ambos constituindo lugares onde nos sentimos “irritados em nossa própria pele” (*chafed by our own skin*), quer dizer, *revoltados* diante da incapacidade de ultrapassar nossa condição humana (PUTNAM, 1992, p. 177-178). Por isso Wittgenstein habilmente nos incitou a *não querer dizer* seja que podemos descrever a realidade em si mesma, seja que não podemos fazê-lo: sua prescrição terapêutica pretendia exatamente libertar-nos dessa “inquietação profunda”.

Tal consideração nos leva de volta à noção do jogo de linguagem como *quadro*. No parágrafo 115 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein escreve: “Um quadro nos mantém cativos (*A picture held us captive*). E dele não podemos fugir pois o quadro repousa em nossa linguagem e a linguagem parece repeti-lo para nós inexoravelmente”.

Putnam observa que o costume de ver esse aforismo como uma simples crítica à imagem do quadro está totalmente equivocado (PUTNAM, 1992, p. 178) A leitura usual é a de que Wittgenstein considera quadros “coisas ruins de se ter”, e que a filosofia é condenável justo por sustentar-se sobre um deles. Contudo o segundo Wittgenstein jamais questionou a “correção” do termo quadro, sobretudo jamais desconsiderou sua validade nas situações de conversação cotidiana. E até declarou, repetidas vezes, que *quadros são modos excelentes de se explicar os significados das palavras*. É o que podemos ler em *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs*, de 1930:

Não há nada em geral que explique melhor os significados das palavras do que quadros. O peso inteiro deve estar no quadro. Mas quando eu digo que alguém está usando um quadro, estou apenas fazendo uma observação gramatical: o que digo pode ser verificado apenas pelas conseqüências que se tiram ou não se tiram...Se eu quisesse dizer algo mais estaria sendo filosoficamente arrogante. (1973, p. 56)

De onde se segue que o mal não está no fato de a filosofia possuir “quadros”. O equívoco é *esquecer* que eles são, simplesmente, quadros. O quadro que descrevo, diz Putnam, é apenas um quadro e nada mais! Tal descrição não se realiza à custa de “argumentos” ou “provas”, mas da maneira mais clara e vívida, “como quando eu penso em meu próprio caso e a descrição se adapta perfeitamente” (PUTNAM, 1994, p. 179). Perderemos o “peso” que o quadro tem em nossa vida se tentarmos nos desviar dessa simples tarefa de *descrição* em favor de explorar *tematicamente* alguma região interior ao quadro, ou ainda fazer do quadro ele mesmo um tema, não obstante estejamos constantemente inclinados a isto. Por isso devemos estar sempre atentos, distinguindo constantemente entre simplesmente “usar um quadro” e “estar capturado por ele” (*be in the grip of a picture*) – isto é, sermos “apanhados” pela filosofia (cf. idem).

Devemos estar atentos, assim, à infeliz coincidência de dois fatores que nos empurram para a confusão filosófica: 1) a natureza complexa e obscura da aplicação do quadro em nossa vida; 2) o risco de se cair na tentação de compreender o quadro *metafisicamente*, ou seja, como algo que possui um “dentro” e um “fora”. Isto se dá ora quando *entificamos* a “quadratura” do quadro, ora quando *hipostasiamos* alguma região “no interior do quadro”. Quadros não são maus mas podem, sob a pressão da filosofia, nos desviar! Enquanto residem em nossa linguagem são essenciais para o modo como representamos as coisas, mas podem nos levar à perplexidade quando lhes exigimos um “papel explicativo” que quadros, definitivamente, não suportam desempenhar.

Referências

CAVELL, S. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. New York: Oxford University Press, 1979.

_____. *Essa nova América ainda inabordável*. São Paulo: Ed. 34, 1988.

PUTNAM, H. *Reason, truth, and history*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____. *Renewing philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

_____. *Words and life*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

RORTY, R. Putnam and the relativist menace. *Journal of Philosophy*, v. 90, n. 9, 1993.

_____. *Philosophical papers: objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução e apresentação de Arthur Giannotti. São Paulo: Ed. Nacional, 1968.

_____. *Philosophical investigations*. New York: Basil Blackwell & Mott, 1974.

_____. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology, and religious beliefs*. New York: The MacMillan Co, 1974.