



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ROGER KLINSMAN AGUIAR DE SOUZA**

**A CONTINGÊNCIA DOS CAMINHOS: VERDADE E REDESCRIÇÃO EM**  
**RICHARD RORTY**

**FORTALEZA**

**2018**

ROGER KLINSMAN AGUIAR DE SOUZA

A CONTINGÊNCIA DOS CAMINHOS: VERDADE E REDESCRIÇÃO EM  
RICHARD RORTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S235c Souza, Roger Klinsman Aguiar de.  
A contingência dos caminhos : verdade e redescrição em Richard Rorty / Roger Klinsman Aguiar de Souza. – 2018.  
97 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues.

1. Verdade. 2. Linguagem. 3. Redescrição. 4. Contingência. 5. Pragmatismo. I. Título.

CDD 100

---

ROGER KLINSMAN AGUIAR DE SOUZA

A CONTINGÊNCIA DOS CAMINHOS: VERDADE E REDESCRIBÇÃO EM  
RICHARD RORTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovado em: 28/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues, pela orientação, excelentes aulas proferidas no decorrer do curso, conselhos, apoio, incentivo, competência e amizade construída ao longo do trabalho.

Aos professores Cícero Antônio Cavalcante Barroso e Joelma Marques de Carvalho, pelas correções, ótimos debates e críticas que foram fundamentais na construção desse trabalho.

Ao professor Alexandre Meyer Luz, pela disponibilidade e boa vontade com a qual aceitou o convite para a presente banca, sem o qual essa defesa não seria possível.

Aos colegas do curso de Filosofia que propiciaram boas discussões no decorrer das aulas, possibilitando a aquisição de novos saberes.

À Universidade Federal do Ceará, pela oportunidade oferecida para a realização do curso de mestrado.

Aos meus pais, pelo esforço e apoio contínuos ao longo de minha vida.

Aos amigos de longa data, em especial Rhuan Rousseau, Carlos Wagner, Patrícia Silveira e Ronan le Bolloch, por tornarem mais afáveis e divertidos os dias de intensa labuta.

E, mais importante, à Jéssyca Aragão de Freitas, pelo carinho, amizade, respeito, paciência, gratidão, afeto e, acima de tudo, pelo amor que nos une e me faz persistir naquilo em que acredito e que sou.

“Jovens, tão falsos, tão inconstantes,  
Pareceis feitos bem para amantes  
E em passatempos vos entreter...  
No Norte amei – e confesso a custo –  
Uma mulher, velha de dar susto:  
‘Verdade’, o nome dessa mulher.”  
(Friedrich Wilhelm Nietzsche)

## RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo examinar os principais traços que compõe a teoria da verdade de Richard Rorty. O pragmatismo de Rorty pode ser compreendido como um contraponto às teorias que têm por pretensão estabelecer uma relação de cunho fundacional-representacionista entre linguagem e mundo, nas quais a mente se comporta como um espelho capaz de representar a realidade de forma acurada. Com base em seu antifundacionismo, Rorty propõe não uma teoria da verdade em sentido forte, mas uma tipologia de caráter descritivo capaz de satisfazer o uso que efetuamos do termo “verdadeiro” no âmbito prático-comunicacional. Nesse sentido, sua tipologia tem um aspecto deflacionário e estritamente negativo, pois não procura uma definição da natureza da verdade nem busca uma representação desta tendo como pano de fundo a dualidade tradicional sujeito-objeto, a saber, o cognoscente e o conhecido. A proposta de nosso autor é fazer com que a filosofia permaneça no campo da contingência, ou seja, no âmbito histórico-contextualista, sempre aberto a novas descrições e, conseqüentemente, adepta de novos mundos e novas linguagens.

**Palavras-chave:** Verdade. Linguagem. Redescrição. Contingência. Pragmatismo.

## **ABSTRACT**

The present research aims to examine the main features of Richard Rorty's theory of truth. Rorty's pragmatism can be understood as a counterpoint to theories that purport to establish a foundational-representationalist relationship between language and the world, in which the mind behaves as a mirror capable of representing reality accurately. Based on his anti-foundationalism, Rorty proposes not a strong theory of truth, but a typology of descriptive character capable of satisfying the use we make of the term "true" in the practical-communicational scope. In this sense, its typology has a deflationary and strictly negative aspect, since it does not seek a definition of the nature of truth nor does it seek a representation of this having as a background the traditional subject-object duality, namely, the cognoscent and the known. Our author's proposal is to make philosophy remain in the field of contingency, that is, in the contextual-historical context, always open to new descriptions and, consequently, adept of new worlds and new languages.

**Keywords:** Truth. Language. Redescription. Contingency. Pragmatism.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	CONTINGÊNCIA, PRAGMATISMO E VERDADE .....	12
2.1	As bases e motivações do deflacionismo de Rorty .....	12
2.2	Linguagem enquanto ferramenta e redescrição.....	18
2.3	O fisicalismo não-reduutivo .....	21
2.4	A metáfora como meio de alteração de nossas crenças e desejos .....	31
2.5	Três caracterizações de pragmatismo .....	34
2.6	Uma tipologia da verdade: os usos do predicado-verdade.....	37
3	JUSTIFICAÇÃO, NORMATIVIDADE E REALISMO .....	43
3.1	Verdade ou justificação? O debate com Jürgen Habermas .....	43
3.2	Verdade, justificação e normatividade – o debate com Pascal Engel .....	49
3.3	Realismo, investigação e holismo .....	62
4	REPRESENTAÇÃO, RELATIVISMO E ASSERTIVIDADE.....	71
4.1	Representações, inferências e fatos .....	71
4.2	Assertividade garantida e relativismo .....	80
5	CONCLUSÃO .....	91
	REFERÊNCIAS.....	94

## 1 INTRODUÇÃO

Richard Rorty<sup>1</sup>, na introdução de seu primeiro livro, “A Filosofia e o espelho da natureza” (1979), diz que os filósofos geralmente “pensam em sua disciplina como discutindo problemas perenes, eternos – problemas que surgem assim que alguém reflete” (RORTY, 1994, p. 19). A filosofia está preocupada, portanto, em encontrar fundamentos para as questões centrais que nos rodeiam. Tal compreensão, diz Rorty, dá-se através de estudos do homem-enquanto-conhecedor de “processos mentais” ou da “atividade de representação”, que tornam o conhecimento possível. Nesse sentido, conhecer é ter uma representação acurada do que está fora da mente, “e compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (RORTY, 1994, p. 19). Os principais filósofos que seguiram essa linha de pensamento – desde Platão – foram Locke (1632-1704), Descartes (1596-1650) e Kant (1724-1804).

O objetivo de nossa pesquisa é tratar do tema da verdade no pensamento de Rorty. Para tal usaremos alguns ensaios específicos de Rorty sobre o assunto e outros que perpassam algumas de suas principais posições filosóficas. Alguns dos ensaios utilizados acerca do tema serão “Pragmatismo, Davidson e verdade” (1986), “Charles Taylor sobre a verdade” (1984) e “Filosofia, Racionalidade e Democracia – os debates Rorty e Habermas” (2005). Tencionamos responder a problemática acerca dos usos que Rorty faz do predicado-verdade (em especial, o uso acautelado) e seus efeitos tanto em sua própria filosofia quanto na de seus debatedores.

Rorty acredita que, no campo das teorias da verdade, quem protagoniza o modelo especular de pensamento são aquelas teorias que acreditam estarem, de fato, representando uma realidade verdadeira (uma essência) aos enunciados dos quais estão falando. Rorty, todavia, seguindo os passos de filósofos como Nietzsche, Dewey e o segundo Wittgenstein, se opunha a tal modelo representacional e apresenta um projeto filosófico de viés antirepresentacionista (anti-representationalism) e antifundacionista (anti-

---

<sup>1</sup>Para uma vida e obra mais completa sobre Rorty vide o ensaio autobiográfico: RORTY, R. Trotsky and the Wild Orchids. In: \_\_\_\_\_. *Philosophy and Social Hope*. Nova York: Penguin, 1999. p. 03-20.

foundationalism). Tal postura propicia a Rorty a ruptura com a filosofia tradicional – sempre relacionada à busca de fundamentos – e a adesão ao pensamento de que nossas práticas sociais, nossas políticas e nossas linguagens estão sempre no âmbito da contingência, no âmbito de nossas próprias construções mutáveis e terrenas (GHIRALDELLI, 1999, p. 91). Rorty, como veremos, atrela seu antifundacionismo à sua concepção de verdade criando assim não uma teoria positiva acerca da verdade, mas uma tipologia acerca dos usos do predicado-verdade.

O primeiro capítulo de nossa pesquisa tratará das principais características que permeiam a filosofia rortyana. O deflacionismo será um dos pontos de apoio para sua crítica ao chamado modelo especular de conhecimento. A linguagem será compreendida segundo a reviravolta pragmática e terá como base seu aspecto de usos numa comunidade linguística em detrimento de seu aspecto lógico-formal. O fisicalismo terá como ponto-chave o seu não reducionismo e o “eu” será entendido não como o “eu” tradicional, mas sim como o ser humano individual e o resto do universo (descritível, a saber, tanto em termos mentais quanto físicos). A ideia de metáfora também ganhará caráter importante no arcabouço filosófico rortyano, pois ela tem como função ampliar nosso espaço lógico de possibilidades, permitindo uma reformulação de nossa trama de crenças e desejos. O pragmatismo também será entendido não em seu sentido clássico – com ênfase na noção de experiência –, mas com maior apreço à linguagem e seu caráter redescritivo e contextual. E, por fim, a concepção de verdade será abordada e problematizada a partir da tipologia que Rorty faz de seus usos.

O segundo capítulo trará à tona alguns dos principais embates em torno das questões suscitadas pelo pensamento de Rorty. O debate com Habermas girará em torno da problemática entre verdade e justificação. Para Habermas há uma situação ideal entre os falantes na qual se pode chegar numa proposição verdadeira de fato, para além de qualquer justificação. Rorty discorda e diz que a justificação e, nesse sentido, a verdade, será sempre falibilista, ou seja, dependente de uma comunidade de falantes temporalmente e contextualmente situados. O Debate com Pascal Engel será discutido em torno da noção de “normatividade”. Para Engel a verdade será uma “norma da

investigação” e terá papel fundamental em nossas asserções. Rorty então sugere que a ideia de uma “norma da investigação” apenas inflaciona a concepção de verdade, tornando-a ainda presa a um tipo de investigação representacional e essencialista do qual discorda. Já com o debate entre Charles Taylor e Rorty procuramos enfatizar o que nosso autor entende por realismo e ainda aprofundar noções como holismo e redescrção.

Encontraremos no terceiro capítulo, por fim, de que maneira noções como “representação”, “inferência”, “assertividade garantida” e “relativismo” se relacionam junto à filosofia rortyana; e, ainda, de que modo filósofos como Wilfrid Sellars, Robert Brandom e Hilary Putnam permitiram a Rorty um diálogo mais amplo em torno de tais questões.

## 2 CONTINGÊNCIA, PRAGMATISMO E VERDADE

Richard Rorty realiza uma crítica radical ao modelo especular do conhecimento – este que vê a mente como um grande espelho, contendo representações acuradas da realidade exterior – e promove uma espécie de holismo naturalista baseado em nossas redescrições contingenciais e permanentes de nós mesmos e do mundo. A filosofia assim entendida perde seu caráter representacional e fundacional e torna-se uma atividade em constante redescrição com o mundo, e o filósofo é entendido como o que, “antes de ser um contemplador ou um investigador, é aquele disposto a conversar, a falar e ouvir, propor conjuntamente alternativas razoáveis para o bem-viver. Por isso mesmo, não possui uma agenda fixa, pois entende que cada caso é um caso, que deve ser ponderado nas suas particularidades” (GHIRALDELLI, 1999, p. 92). Neste primeiro capítulo, as principais características da filosofia de Rorty serão analisadas para que possamos entender o percurso por ele utilizado para chegar a sua concepção de verdade.

### 2.1 As bases e motivações do deflacionismo de Rorty

O compromisso de Rorty para com seu pragmatismo leva-o a uma radicalização de seu deflacionismo<sup>2</sup> e à posição de abandono da filosofia tradicional. Podemos citar duas motivações centrais que levaram Rorty a tal empreitada: os motivos doutrinários e os motivos propriamente técnicos – os primeiros evocam ao campo político e os segundos ao debate filosófico envolto de questões antimetafísicas e anticientificistas.

---

<sup>2</sup>Simon Blackburn nos diz que: “A atitude deflacionista em direção à verdade – e a variante particular dela que eu chamo minimalismo – é uma reação contra a ideia natural e generalizada de que o portador da verdade tem algum tipo de natureza subjacente e o nosso problema como filósofos é dizer o que é a sua natureza, para analisar a verdade ou conceitualmente ou substantivamente, para especificar, pelo menos aproximadamente, as condições necessárias e suficientes para que algo seja verdade”. BLACKBURN, S.; SIMMONS, K. *Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 239. A atitude deflacionista ou minimalista, portanto, é a tese de que não se pode atribuir qualquer valor substancial (o que Rorty chama de natureza intrínseca) a um determinado conceito. Podemos entender “substancial” do mesmo modo de uma natureza real, em si, que existe independente de uma relação entre nossa teia de crenças e desejos com o mundo.

Rorty é motivado, no âmbito das posições políticas, pela posição que escolhe trabalhar em favor da libertação dos fracos contra a humilhação dos poderosos. Rorty vê sua aspiração consubstanciada nas variadas formas de socialdemocracia que são, para ele, formas desenvolvidas do regime liberal-democrático constituído na modernidade. Tais sociedades teriam a capacidade de conciliar a busca de igualdade entre seus membros e, ao mesmo tempo, salvaguardar e promover a liberdade individual. Rorty tem profunda admiração pela liberdade e considera sua legitimidade ameaçada quando direcionada por partidos ou regimes que têm predileção pela ideia da Verdade, ou seja, a verdade única. A contraparte dessa posição política no âmbito filosófico é, na perspectiva de Rorty, o antifundacionismo, a saber, o abandono da concepção de que podemos encontrar um fundamento último, de caráter metafísico ou científico, para as ações que regem a sociedade tanto no seu campo moral quanto científico e na cultura em geral<sup>3</sup>. Nesse sentido, Rorty entende seu pragmatismo como antipositivista e antimetafísico – compreendendo estes dois como a tentativa de encontrar um substrato último para toda a realidade e, dessa forma, sendo também formas de fundacionismo metafísico-religioso.

Já os motivos técnicos para seu deflacionismo remetem à disposição de espírito antimetafísica e anticientificista que rondava toda a Europa do século XIX, principalmente numa das figuras centrais de tal disposição: o filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

Nietzsche, segundo Rorty, adotou posições anticartesianas e antirepresentacionistas tanto quanto os pragmatistas americanos clássicos, a

---

<sup>3</sup>Rorty tipifica o caráter fundacional e antifundacional, tanto em sentido político quanto filosófico, em vários de seus textos. Em “Solidariedade ou objetividade?” Rorty traça a história da cultura ocidental, enveredada na busca pela verdade, de dois modos: primeiro, há aqueles que buscam o sentido de suas vidas estabelecendo parâmetros, relações e narrativas a partir de sua comunidade; por outro lado, há os que buscam sentido na forma de uma descrição última de si-mesmos tendo como parâmetro uma realidade outra – não humana e, portanto, não ligada à sua comunidade – estabelecida de forma imediata. Para Rorty, os primeiros tipos exemplificam o anseio por solidariedade, enquanto que os segundos exemplificam o anseio por objetividade. Diante da busca por solidariedade, estabelecemos relações práticas sempre a partir deste mundo, nunca buscando algo para fora dele; diante da busca por objetividade, nos distanciamos das relações que nos rodeiam neste mundo para algo que não está relacionado a ele e, por conseguinte, a nós mesmos. Segundo nosso filósofo, a tradição filosófica que nasce com Platão e perpassa todo o Iluminismo está centrada na tentativa de “encontrar um sentido para a existência a partir do abandono da solidariedade em direção à objetividade”, e dessa forma, “a ideia de verdade como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária, é o tema central dessa tradição”. RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade*: Escritos filosóficos, v. 1. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997. p. 38.

saber, William James, Charles Peirce e John Dewey<sup>4</sup>. A recusa em aceitar a ideia de um “conhecimento em si”, a afirmação de que as “categorias da razão” nada seriam que certa conveniência de determinadas correntes filosóficas – permeadas de suas idiossincrasias morais e políticas –, e ainda sua ideia de verdade como “um conjunto móvel de metáforas”<sup>5</sup> permite uma clara aproximação do filósofo alemão com a corrente pragmatista. Não obstante, Rorty ressalva que sua posição pragmático-deflacionista difere da de Nietzsche, pois, além de almejar o impulso desconstrucionista nietzschiano, evita cair em posições auto-refutáveis, contraditórias, que o filósofo alemão teria feito pouco caso para se desvencilhar. Tais embustes recairiam também em antiplatonistas que, ao tentarem derrubar a filosofia de Platão e, por conseguinte, filosofias de cunho metafísico e realista, acabam cedendo ao vocabulário propriamente platônico-metafísico. E como Rorty evita cair em tais embustes?

Uma das questões fulcrais para Rorty é a seguinte: o percurso traçado pela filosofia tradicional, persistindo na problemática da verdade, cedo ou tarde lança-se para o dilema de ter de responder se a verdade é descoberta ou inventada. Essa questão para Rorty é pouco proveitosa e apenas limita nosso pensamento no campo traçado por Platão. Desse modo, os antiplatonistas não devem ceder aos termos propostos pela questão, pois estariam apenas endossando as terminologias metafísico-realistas.

---

<sup>4</sup>Rorty ressalta a importância de Nietzsche dentro do contexto pragmatista da seguinte maneira: “O contexto no qual os meus ensaios colocam a filosofia pós-nietzschiana é, como seria de esperar, o pragmatismo. Vejo Nietzsche como a figura que mais fez para convencer os intelectuais europeus das doutrinas que eram veiculadas aos americanos por James e Dewey. Muito do que Nietzsche tinha para dizer pode ser encarado como o seguimento da sua afirmação de que ‘o conhecimento em si’ é um conceito tão impermissível como o de ‘coisa em si’ e da sua sugestão de que ‘as categorias da razão’ não representam mais do que a conveniência de uma certa raça e espécie – só a sua utilidade é a sua ‘verdade’. A sua famosa descrição de ‘Como o ‘Mundo Verdadeiro’ se Tornou uma Fábula’ em *O Crepúsculo dos Ídolos* está, se excetuarmos o sarcasmo ao cristianismo, bastante próxima da visão de Dewey do progresso intelectual da Europa”. RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e Outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1981. p. 17.

<sup>5</sup>Em “Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral”, Nietzsche exemplifica assim o conceito de verdade: “O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”. NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de R. R. Torres. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 48.

Os principais termos que envolvem a argumentação rortyana são: fabricar (making) e descobrir (finding). Segundo Rorty, se endossamos uma posição de tipo antiplatonista e anti-realista optamos pelo primeiro termo – fabricar –, e compreendemos a verdade como uma construção humana. Os platônicos, logo em seguida, fazem tal pergunta:

Descobrimos o surpreendente fato de que o que foi pensado ser objetivo é realmente subjetivo, ou nós o inventamos? Se afirmarmos tê-lo descoberto, se nós dizemos que é um fato objetivo que a verdade é subjetiva, estamos em perigo de nos contradizer. Se dissermos que o inventamos, parece estarmos sendo meramente caprichosos. Por que alguém deveria tomar nossa invenção a sério? Se as verdades são apenas ficções convenientes, o que ocorre com tal alegação? Isso também é uma ficção conveniente? Conveniente para quê? Para quem? (RORTY, 1999, p. 18) <sup>6</sup>

Essas alegações, segundo Rorty, deixam os antiplatonistas contra a parede, pois a terminologia empregada por estes parece ser meramente arbitrária. É dessa maneira que as disputas entre metafísicos e realistas de um lado e relativistas ou antiplatonistas do outro é levada a cabo. Para Rorty, tais questões, de tão debatidas, se exauriram – ou seja, não rendem mais nada. Os pragmatistas então devem buscar um novo paradigma, onde tal querela não possa mais se interpor. É desse modo que Rorty passa a entender as nossas crenças como “hábitos de ação” (habits of action) e as palavras como ferramentas.

Conceber as crenças como hábitos de ação<sup>7</sup> e as palavras como ferramentas é desinflacionar o caráter representacional que a linguagem carrega. O modo como Rorty exemplifica seu argumento é o seguinte: normalmente tratamos uma conta bancária como uma construção social e não como um objeto do mundo natural, enquanto que tratamos uma girafa como objeto propriamente do mundo natural; dessa forma, “contas bancárias são feitas, girafas são encontradas”. Isto é verdadeiro posto que um mundo sem seres humanos possa conter girafas, mas não contas bancárias. Rorty, no entanto, vai além e diz que esta independência causal de girafas em relação

<sup>6</sup>As traduções referentes ao livro “Philosophy and Social Hope” (1999) foram feitas pelo autor da pesquisa.

<sup>7</sup>Esclarecemos no ponto 1.2 o que Rorty entende por crenças como hábitos de ação.

aos seres humanos não significa que as girafas são o que são apartadas das necessidades e interesses humanos

Pelo contrário, descrevemos as girafas da maneira que fazemos, como girafas, devido às nossas necessidades e interesses. Falamos uma língua que inclui a palavra “girafa” porque se adequa aos nossos propósitos para fazê-lo. O mesmo acontece para palavras como “órgão”, “célula”, “átomo”, e assim por diante – os nomes das partes pelas quais girafas são feitas, por assim dizer. Todas as descrições que damos às coisas são descrições adequadas aos nossos propósitos. De um modo mais geral, não está claro que qualquer uma das milhões de maneiras de descrever o espaço ocupado pelo que chamamos de girafa está mais próximo do modo como as coisas são em si mesmas do que qualquer um dos outros. Assim como parece inútil perguntar se uma girafa é realmente uma coleção de átomos, ou realmente uma coleção de sensações reais e possíveis nos órgãos dos sentidos humanos, ou realmente outra coisa, então a pergunta “Estamos descrevendo-a como ela realmente é?” parece uma pergunta que nunca precisamos fazer (RORTY, 1999, p. 26).

Rorty quer com isso afirmar que, apesar do mundo existir propriamente, as descrições que fazemos acerca dele só existem enquanto nós existimos. O mundo não fala – só nós é que falamos. Esta posição é tida para a maioria dos críticos de Rorty como meramente relativista. Rorty não nega que sua compreensão de linguagem como instrumento requer que possamos admitir várias perspectivas, ao invés daquela que se adequaria mais a “realidade em si”, porém sua posição não admite um relativismo rasteiro dado que cada descrição, como ferramenta, possui sua função específica e sua própria utilidade, não podendo, portanto, ser trocada por outra. Rorty toma o relativismo como a posição na qual cada descrição é concebida como uma representação, e todas possuem o mesmo grau de equivalência – visto que nenhuma representaria mais a realidade que a outra<sup>8</sup>. O modo como Rorty

---

<sup>8</sup>“O ‘relativismo’ é a perspectiva de que cada crença sobre certo tópico, ou talvez sobre qualquer tópico, é tão boa como qualquer outra. Ninguém sustenta esta posição. Com exceção, talvez, do ocasional calouro cooperante, não somos capazes de encontrar ninguém que diga que duas opiniões incompatíveis sobre um tópico importante são igualmente boas. Os filósofos que são chamados ‘relativistas’ são os que dizem que as bases para escolher entre essas opiniões são menos algorítmicas (objetivas) do que o que se tinha pensado. Assim uma pessoa pode ser atacada como relativista por sustentar que a familiaridade de terminologia é um critério de escolha de teorias na ciência física, ou que a coerência com as instituições das democracias parlamentares sobreviventes é um critério em filosofia social. Quando são invocados tais critérios, os críticos dizem que a posição filosófica resultante assume uma primazia injustificada para o nosso ‘esquema conceitual’, ou os nossos objetivos, ou as nossas instituições. A posição em questão é criticada por não ter feito aquilo para que são empregues os filósofos: explicar porque é que o nosso esquema conceitual, ou cultura, ou interesses, ou linguagem, ou seja lá o que for, está finalmente no caminho certo – em contato com a realidade

entende nossas descrições do mundo é de maneira a não as tomar hierarquicamente de modo que uma se “adequaria” mais à realidade que outra<sup>9</sup>. Cada descrição, como uma “ferramenta numa caixa de ferramentas”<sup>10</sup> serve a um determinado fim, a um modo específico de lidar com o mundo (as descrições, como ferramentas, são inventadas por nós, e não dadas pelo mundo). Não cabe então estabelecer uma hierarquia prévia entre elas ou determiná-las como possuindo o mesmo grau de equivalência. A noção de “representação acurada” perde aqui sua força, pois, ferramentas não representam nada e, com isso, temos de lidar com o mundo segundo propósitos específicos e contingências.

Ao deflacionar a forma como lidamos com nossas descrições e ao encarar crenças como hábitos de ação, Rorty quer também modificar a noção de linguagem como “quebra-cabeças”, ou seja, a noção de que existem entidades linguísticas existentes intrinsecamente sem relação alguma; a noção de que uma palavra possui significado sem o seu caráter usual (ou prático-social); a noção, enfim, pertinente aos filósofos da linha fundacionista da linguagem que buscam condições a priori de descritibilidade do mundo, ao defender um “isomorfismo” entre mundo e linguagem, e que nos possibilitaria chegar a descrições do mundo cada vez mais “correspondentes” – ou adequadas – a este. Linguagem, para Rorty, seguindo os passos do Wittgenstein das “Investigações Filosóficas”, são antes linguagens do que a Linguagem propriamente dita.

---

física, ou com a lei moral, ou com os números reais, ou com algum outro tipo de objeto pacientemente à espera de ser copiado”. RORTY, R. Pragmatismo, relativismo e irracionalismo. In: \_\_\_\_\_. *Consequências do pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1982. p. 238.

<sup>9</sup>Uma tese contrária e bastante relevante quanto a isso é a dos designadores rígidos, de Saul Kripke. Um designador rígido, segundo Kripke, é um termo que denota a mesma coisa em todos os mundos possíveis, ou em todos os mundos possíveis nos quais essa coisa existe. Kripke introduz o termo para referir o fato de, ao especificarmos uma possibilidade usando um termo singular, pretendemos que os termos singulares tenham a mesma referência na situação imaginada, ou possível, do que aquela que tem no mundo atual. Vide: KRIPKE, Saul. *Identidad y necesidad*. Traducción de Margarita M. Valdés. México: UNAM, 1978.

<sup>10</sup>“Espero que seja claro que eu não quero atribuir à ciência uma posição inferior sobre esta hierarquia. O que eu quero fazer é pedir que paremos de usar termos como ‘real’ e ‘objetivo’ para construir tal ordem. Quero substituir perguntas sobre a utilidade das disciplinas para questões sobre seu status. Parece-me tolo tentar estabelecer uma hierarquia entre disciplinas, ou atividades culturais, como estabelecer uma entre as ferramentas em uma caixa de ferramentas, ou entre as flores em um jardim”. RORTY, Richard. *Relativism: finding and making*. In: \_\_\_\_\_. *Philosophy and Social Hope*. Nova York: Penguin Books, 1999. p. 186.

## 2.2 Linguagem enquanto ferramenta e redescrição

As principais influências de Rorty para sua concepção de linguagem foram as dos filósofos Ludwig Wittgenstein<sup>11</sup> – em sua fase pragmática – e Donald Davidson<sup>12</sup>. O ponto central de Rorty relativo à linguagem é a de que não há qualquer entidade linguística substancial – chamada Linguagem – capaz de representar o mundo de forma acurada. Dessa forma, ele vê a linguagem como um instrumento de nossa prática comunicacional.

O modelo tradicional é o de “quebra-cabeças” que tem como função primordial produzir condições *a priori* de descritibilidade, capaz de fornecer um metavocabulário que abarcaria todos os outros. A linguagem, entendida como esse grande quebra-cabeças, forneceria as peças que se “adequariam” mais ao mundo, ou seja, que seriam capazes de representar o mundo – e as coisas – de maneira acurada, a saber, de identificar no mundo e aos objetos características intrínsecas a eles próprios.

---

<sup>11</sup>Em sua obra “Investigações Filosóficas”, Wittgenstein promove a sua reviravolta pragmática. Se em seu pensamento filosófico anterior houve uma pressuposição de isomorfia entre realidade e linguagem, a saber, uma essência comum entre os objetos e seus correspondentes linguísticos, na reviravolta pragmática a linguagem é entendida pelo seu uso dentro de uma comunidade de falantes. Linguagem, portanto, é primeiramente agir, uma forma de ação estabelecida numa prática linguística. O caráter representacional da linguagem é deixado de lado e o significado das expressões é apreendido somente no contexto comunicacional dos falantes. Essa segunda fase da filosofia de Wittgenstein rompe, conseqüentemente, com a tradição essencialista e mentalista da linguagem, que entendia o modo como a linguagem se constituía no mundo em sentido lógico-semântico-ontológico. Na seção 116 das “Investigações filosóficas”, Wittgenstein escreve: “Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe?”. Wittgenstein complementa com uma frase que indica a maneira terapêutica de tratar a linguagem: “Nós reconduzimos as palavras dos seus empregos metafísicos para os seus empregos cotidianos”. WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1991. p. 55.

<sup>12</sup>Davidson assim nos diz sobre a linguagem: “não existe algo como a linguagem. Não existe, é claro, se a linguagem é o que muitos filósofos e linguistas supõem, a saber, algo como a ser aprendido, dominado ou com o qual nascemos, ou seja, uma clara e definida estrutura compartilhada por usuários que adquirem e a aplicam”. DAVIDSON, D. A Nice derangement of epitaphs. In: MARTINICH, A. P. (ed.). *The philosophy of language*. New York: Oxford University, 1996. p. 475. Traduzido pelo autor da pesquisa. A linguagem, concebida desta forma, nada é que abstração. Nesse sentido, não há linguagem apartada de sons e marcas das pessoas, e tais sons e marcas seguem estreitamente juntos com os hábitos e as expectativas de cada um. Davidson, então, conclui que compartilhar uma linguagem com o outro nada mais é que entender o outro no que ele diz. Cf. DAVIDSON, D. Seeing through language. In: PRESTON, J. (ed.). *Thought and language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 18. Importante salientar que essa concepção de Davidson não decorre de uma imprescindibilidade temporal, isto é, não é porque uma civilização foi extinta que sua linguagem deixou de existir necessariamente. Podemos entender perfeitamente o latim, apesar de ser uma língua morta.

Rorty, ao contrário, seguindo os passos de Thomas Kuhn entende a história da ciência, da política e da própria filosofia como o resultado de trocas de vocabulários<sup>13</sup>. Kuhn advogou que a história da ciência poderia ser compreendida de forma descontínua, ou seja, de forma tal que as chamadas “revoluções científicas” propiciariam o advento de novas perguntas, incompreensíveis para os que não participaram dos novos vocabulários criados a partir do momento em que as novas perguntas ganharam força dentro da comunidade científica. Nessa perspectiva, a figura de Galileu aparece não como aquele que resolveu um problema Aristotélico, mas, antes, como aquele que desenvolveu um vocabulário novo no qual as questões antes postas por Aristóteles não eram mais postas de forma interessante dentro da teoria. É desse modo que Rorty compreende também os vocabulários e, por conseguinte, a própria linguagem.

Uma distinção importante se faz na maneira como Rorty entende os vocabulários alternativos (ou seja, novas teorias, linguagens artísticas, sentenças muito faladas e pouco compreendidas). O artífice, por exemplo, ao usar de suas ferramentas sabe de antemão o que irá fazer antes de recorrer às ferramentas ou de inventá-las para fazer o que almeja. Seu trabalho é teleológico: possui um *telos*, um fim. Já pessoas como Newton e outros não sabem esclarecer o que pretendem fazer ao lançar mão de um novo vocabulário. Rorty indica com isso que ao tomar os vocabulários alternativos dessa maneira, a saber, não como peças de um quebra-cabeças e sim como formas de linguagens vivas que se desenvolvem – formas de vida que se embatem umas com as outras, que colaboram entre si, que surgem e são propícias a desaparecerem a qualquer momento – nos leva a conceber os vocabulários dentro de uma ampliação de seu espaço lógico de possibilidades, não apenas ocupando um lugar já previamente definido dentro um supervocabulário do que seria “a Realidade em si mesma”. É nesse sentido que ele nos diz:

Quando a ideia de “descrição do mundo” se desloca do nível de frases regidas por critérios em jogos de linguagem para jogos de linguagem completos, jogos entre os quais não escolhemos com

---

<sup>13</sup>Para mais informações, vide: KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

referência a critérios, a ideia de que o mundo decide quais são as descrições verdadeiras já não pode ter um sentido claro. Torna difícil pensar que, de algum modo, esse vocabulário já exista no mundo, à espera de que o descubramos. A atenção aos vocabulários em que as frases são formuladas, e não as frases isoladas, faz-nos perceber, por exemplo, que o fato de o vocabulário de Newton permitir-nos prever o mundo mais facilmente que o de Aristóteles não significa que o mundo fale newtoniano (RORTY, 2007, p. 28).

É pela força ampliadora de seu espaço lógico que os vocabulários alternativos podem ser redescritos<sup>14</sup> – como espécies vivas – e que quando deixamos de usar certos vocabulários em prol de outros não significa que aqueles vocabulários deixaram de “corresponder ao mundo da melhor forma” e que estes agora o correspondam; significa dizer que perdemos o hábito de usar certos discursos, e aos poucos adquirimos outros. Conceber a linguagem em seu caráter contingencial, histórico e holístico<sup>15</sup> é, para Rorty, deixar de lado posições metafísicas e duais que tentam torná-la parte de um grande quebra-cabeça, que existem vocabulários “mais verdadeiros” do que outros e que a verdade deve ser encontrada no mundo. Enquanto acharmos ainda que

Existe uma relação chamada de “adaptação ao mundo” ou “expressão da verdadeira natureza do eu”, da qual os vocabulários-como-totalidades possam ser dotados ou carentes, continuaremos na busca filosófica tradicional de um critério que nos diga que vocabulários tem essa característica desejável; mas se um dia pudermos conciliar-nos com a ideia de que a maior parte da realidade é indiferente a nossas descrições dela, e de que o eu humano é criado pelo uso de um vocabulário, e não por se expressar adequada

<sup>14</sup>Uma das influências de Rorty para a construção do método redescritivo foi a do segundo Wittgenstein. No parágrafo 116 das “Investigações Filosóficas”, Wittgenstein diz: “quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? –. Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano”. WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1991. p. 55. O que Wittgenstein propõe nessa passagem é trazer as palavras, que um dia foram inflacionadas pela metafísica, para seu uso cotidiano, de forma a não mais criar pseudoproblemas filosóficos.

<sup>15</sup>Para Rorty, o holismo está no centro da posição pragmatista na medida em que ser pragmatista é ser contextualista ou antiessencialista. As sentenças, portanto, diferem apenas por grau e não por espécie. A distinção tradicional entre o significado – aquilo que é próprio da coisa, lhe é intrínseco –, e a significação – aquilo que lhe é contingente, extrínseco –, perde seu valor. As características do holismo de Rorty são: “1) não existe algo como a característica não relacional de x; 2) conhecer x é algo que tem a ver com colocá-lo em relação com uma série de outras coisas; 3) conhecer x é lidar com x. As duas primeiras teses são nitidamente holísticas, contextualistas, a terceira cumpre a função de um arremate mais especificamente pragmatista. A sustentação dessas três teses conjuntamente não permite a adoção da ideia de que há aparência e essência, de que conhecer é se apropriar ou representar essências ou modelos aproximados delas”. GHIRALDELLI, P. *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 32.

ou inadequadamente num vocabulário, teremos ao menos assimilado o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é construída, e não encontrada. O que há de verdadeiro nessa afirmação é apenas que as linguagens são feitas, e não descobertas, e que a verdade é uma propriedade de entidades linguísticas, de frases (RORTY, 2007, p. 31).

É nesta linha que Rorty traça seu filosofar como “em geral, de maneira implícita ou explícita uma disputa entre um vocabulário arraigado, que se transformou num incômodo, e um novo vocabulário, parcialmente formado, que traz a vaga promessa de coisas grandiosas” (RORTY, 2007, 34). O importante agora é sabermos qual o elemento responsável por aquilo que é novo, ou seja, qual o elemento responsável pelo surgimento de um novo vocabulário que, ao surgir, amplia o espaço lógico de nossas possibilidades. O elemento, segundo nosso autor, capaz de tal empreitada é a metáfora. Antes, porém, de analisarmos a relevância que Rorty concede à metáfora faz-se necessário analisarmos a forma como ele compreende a relação entre ser humano e mundo.

### 2.3 O fisicalismo não-redutivo

Ao tratar da relação entre ser humano e mundo Rorty não visa criar uma teoria da subjetividade em sentido forte, mas uma descrição das relações cujo mote central é o de parcimônia ontológica, ou seja, uma descrição pela qual não visa ser atingida através do suporte de uma análise lógico-sintática da linguagem<sup>16</sup> – como almejavam os positivistas lógicos – e sim pela prática cotidiana. O modelo pelo qual Rorty compreende o mundo é o modelo

---

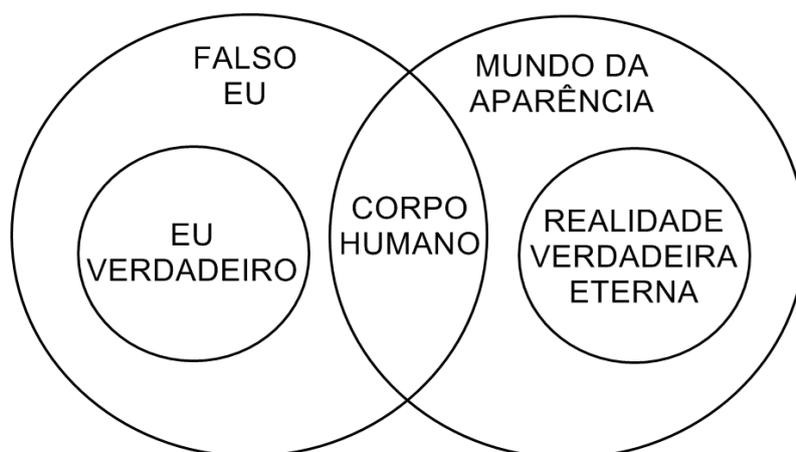
<sup>16</sup>Devemos entender essa frase dentro do contexto da virada pragmática. Manfredo de Oliveira assim escreve sobre o contexto da virada pragmática: “A reviravolta linguística em princípio teria possibilitado um tratamento pragmático das questões epistemológicas levantadas por Hume e Kant o que na realidade não ocorreu porque a análise da linguagem conservou o primado da teoria frente à práxis, à sentença declarativa e à sua ‘função de apresentação’ como fez toda a tradição de pensamento ocidental frente à sua ‘função comunicativa’. Assim, a novidade da reviravolta linguística se perdeu pela concentração na estrutura da sentença declarativa o que levou à continuação da filosofia da consciência com instrumentos semânticos. Somente a reviravolta pragmática foi capaz de efetivar as virtualidades já presentes na primeira fase da reviravolta linguística e de considerar a linguagem em sua integralidade uma vez que ela serve tanto para apresentação como para a comunicação, e o proferimento linguístico é ele mesmo uma forma de ação”. OLIVEIRA, M. A. Linguagem e natureza. In: MONTENEIGRO, M. A.; PINHEIRO, C. V. Q.; JUNIOR, I. V. A. (Orgs.). *Natureza e linguagem na filosofia*. Fortaleza: Edições UFC, 2008. p. 367-368.

historicista-naturalista. Segundo tal modelo, o “eu” não é visto como em volta de um núcleo inefável ou inescrutável – seguindo o modelo metafísico tradicional – composto de elementos outros que não os do mundo.

O “eu” é compreendido, não obstante, como um organismo vivo e ativo, que reside no mundo histórico-natural e está imerso em tramas de relações causais. O “eu” é, a saber, um corpo que habita o mundo e as tramas de relações causais (os eventos) que ocorrem nesse corpo, e em todos os outros pode ser explicado postulando entidades no interior desse corpo. Rorty chama tais entidades de “causas internas do comportamento linguístico de um organismo singular” (RORTY, 1997, p. 169). Dentre tais causas estão elementos que denominamos e descrevemos de acordo com diferentes vocabulários, a saber, vocabulários da ordem do macro-estrutural e do micro-estrutural, respectivamente, vocabulários da ordem do mental e do físico. Antes, porém, de sabermos como Rorty exemplificará tais vocabulários passemos aos modelos de relações entre eu e mundo que o nosso autor irá expor – modelos estes que condizem com o próprio desenvolvimento da metafísica ocidental – até chegar ao seu modelo fisicalista não-reduutivo.

O primeiro modelo da relação entre “eu e mundo” que Rorty traçará é o que ele chama de “o último denominador comum entre platonismo e cristianismo” (RORTY, 1997, p. 162), e está caracterizado na seguinte figura:

FIGURA 1



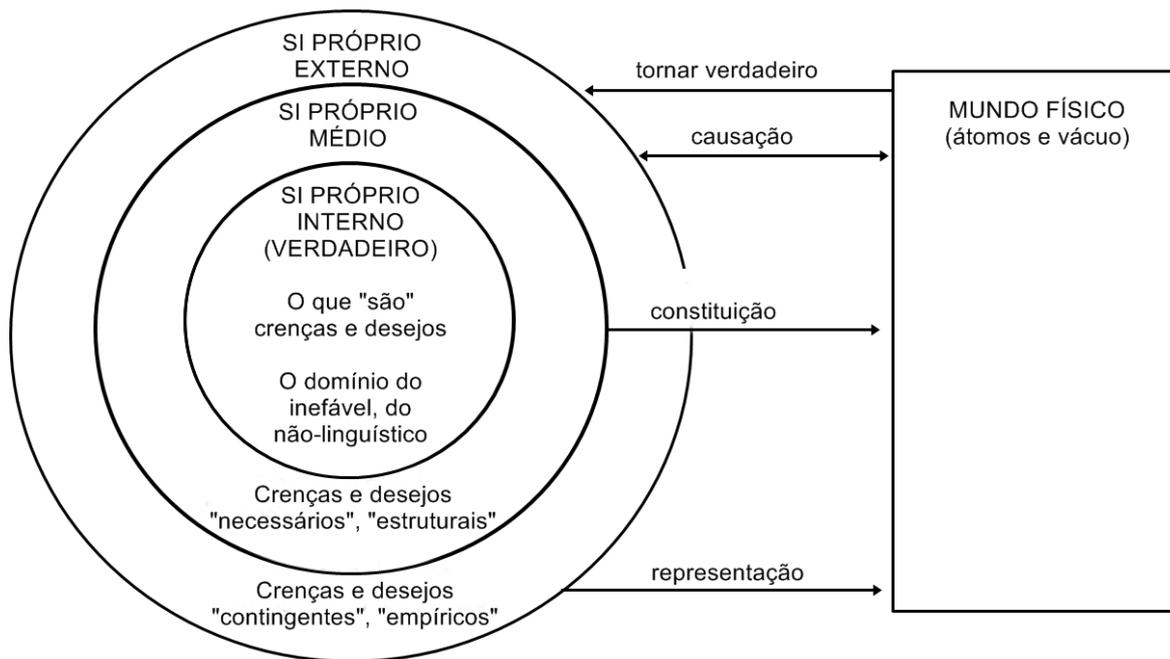
Podemos observar na figura duas esferas interseccionadas e que representam, mutuamente, o falso “eu” e o “mundo da aparência”. O corpo

humano constitui a interseção entre as duas esferas, tudo aquilo que compartilhamos com outros seres do mundo. Dentro das duas esferas maiores existem duas menores que representam, respectivamente, o “eu verdadeiro” e a “realidade verdadeira eterna”. Segundo Rorty, a ideia central do platonismo e do cristianismo é a de que, “conquanto nós possamos superar as esferas de fora, as esferas de dentro surgirão como sendo conatas e talvez mesmo idênticas” (RORTY, 1997, p. 162).

Este modelo é caracterizado por Rorty como a simples e incondicional esperança de ser reunido com algo mais amplo e melhor do que o “falso eu”. Indica, por conseguinte, uma visão que atravessa os véus da ilusão, a libertação do eu das impurezas provocadas pelos sentidos. Ele culmina, segundo nosso autor, na ascensão até o mais alto grau da linha divisória de Platão, ou na visão beatífica cristã, ou ainda, na própria identidade de alguém com o ser mais amplo e melhor com o qual se tem estado, de forma inconsciente, por todo o tempo. Segundo tal modelo, investigar os fatos empíricos contingentes é útil, na melhor das hipóteses, “para os propósitos de construção de um trampolim que nos lance para cima e para longe de tais fatos” (RORTY, 1997, p. 163). E é este trampolim que Rorty quer descartar.

No desenrolar do pensamento ocidental, mais especificamente a partir do século XVII e XVIII, há o reconhecimento de que a “realidade verdadeira” é tal como Demócrito a concebeu, ao contrário de como Platão o fez. Nesse sentido, os impulsos religiosos e morais comuns ao platonismo e ao cristianismo têm de encontrar seu objeto no “eu verdadeiro” – não mais no “mundo verdadeiro. Deus agora está “em nossa casa”, a saber, no mais íntimo de nós. A tentativa de escapar do mundo e do tempo é traçada agora de acordo com o segundo modelo esboçado pelo nosso autor. O segundo modelo é caracterizado do seguinte modo:

FIGURA 2



Nesse segundo diagrama o mundo é caracterizado por “átomos e vazios”, destituído de importância religiosa ou moral. O “eu” (Si próprio), em contrapartida, é caracterizado de modo mais complexo. Ele é concebido englobando três estratos que são: o mais externo, consistindo de crenças e desejos; um extrato médio constituído, necessário e a priori, por crenças e desejos, e que “estrutura” ou “constitui” o primeiro extrato; e um núcleo inefável interno que, grosso modo, é o “verdadeiro eu” do modelo platônico-cristão. Segundo Rorty, esse modelo é o reino da Atividade fictícia, da Vontade schopenhauriana, da Vivência diltheyana, da Intuição bergsoniana, da voz da Consciência, das intimações da Moralidade, etc. O núcleo inefável e inescrutável é o que constitui fundamentalmente as “crenças e desejos” que formam o eu médio e externo. Ele não é equivalente aos sistemas de crenças e desejos atribuídos aos outros dois extratos, e sua natureza não pode ser captada por referência a eles<sup>17</sup>.

<sup>17</sup>Esse segundo modelo é chamado por Rorty de “pós-kantiano” com o intuito de sugerir, segundo ele, “que alguma versão desse modelo tem sido tomada como outorgada pela maioria dos filósofos ocidentais durante os últimos duzentos anos. Depois que o mundo se voltou sobre a ciência física, só o ‘eu’ permaneceu como o campo reservado à filosofia. Dessa maneira, a maior parte da filosofia desse período consistiu em tentar especificar a relação entre os três âmbitos desse ‘eu’, tanto quanto a relação de cada um desses âmbitos com a realidade física”. RORTY, 1997, p. 163.

Na segunda figura, há uma linha biunívoca que transita entre o “eu” e o mundo, a linha da causação. Todas as outras linhas caminham de forma unívoca. A linha com o nome de “tornar verdadeiro” vai do mundo para o “eu” externo, e a de nome “representação” vai do “eu” externo para o mundo. Há ainda a linha de “constituição” que vai do “eu” médio (o reino das verdades necessárias e das estruturas a priori) para o mundo. Este segundo modelo pós-kantiano será transformado por nosso autor em um terceiro modelo: o fisicalista não-redutivo. O terceiro modelo será efetuado a partir da extinção de todas as linhas exceto a intitulada de “causação”. Rorty irá caracterizá-la através de três passos.

O primeiro passo feito por Rorty é o de abdicação da linha intitulada “representação”, construindo a ideia de crença de acordo com Charles Peirce: como hábitos de ação, ao contrário uma imagem estabelecida a partir de matéria prima mental. Mas o que Rorty entende por uma crença como sendo “hábitos de ação”? Ele diz:

Eu considero crenças como estados atribuídos aos organismos de uma complexidade – atribuições que viabilizam ao atribuidor prever ou retrodizer (na maioria das vezes retrodizer) o comportamento desse organismo. Assim, a trama de crenças deve ser considerada não apenas enquanto um mecanismo auto-reformulador, mas enquanto um mecanismo que produz movimentos nos músculos do organismo – movimentos que estimulam o próprio organismo para o interior da ação. Essas ações, dando impulso aos itens no ambiente circundante, fazem com que novas crenças sejam tecidas, crenças que em contrapartida produzem novas ações e, assim, por tanto tempo quanto o organismo sobreviver (RORTY, 1997, p. 131-132).

As crenças, enquanto mecanismos que se auto reformulam, fazem uma espécie de pressão sobre crenças e desejos antigos. Podemos chamar algumas dessas pressões de “contradições”, e a outras “tensões”. O que Rorty quer dizer com isso é que “nós podemos simplesmente largar uma velha crença ou desejo. Ou podemos criar toda uma hoste de novas crenças e desejos, reduzindo a pressão que as velhas crenças e desejos exercem sobre essa hoste e que esta exerce sobre eles”. Ou, ele continua, “podemos apenas descosturar e, então, extinguir toda uma área de crenças e desejos – nós podemos parar de ter atitudes frente a sentenças que usam certa palavra (a palavra ‘Deus’ ou ‘flogisto’, por exemplo)” (RORTY, 1997, p. 131). O importante

a notarmos aqui é que crenças estão sempre numa trama de relações com outras crenças – numa trama de auto-reformulações, exercendo pressão sobre outras – e estas estão sempre numa relação com o mundo exterior, gerando assim novas ações que possibilitam a criação de novas crenças. Pensamos em crenças, por conseguinte, como instrumentos para manipular a realidade, determinações de como agir em resposta a certas contingências, ao contrário de representações da realidade.

O segundo passo é abdicar da linha intitulada “constituição” tendo até então extinguido a fronteira entre o “eu” externo e o médio. Esse segundo passo, diz-nos Rorty, é seguir os passos de Quine “obscurecendo a distinção entre verdades necessárias e contingentes” (RORTY, 1997, p. 164). A distinção é obscurecida na medida em que se adota uma visão antes “externalista” do que “internalista” às elocuições de uma pessoa<sup>18</sup>. Desse modo, antes de perguntar à pessoa por uma relação entre crenças e desejos das quais ela não pode se ver renunciando (as que são admitidas a priori) abandona-se a noção de introspecção. Pergunta-se, por outro lado, se o observador de um comportamento linguístico de uma pessoa estaria apto a distinguir expressões triviais empíricas e contingências de expressões entendidas como “verdades necessárias”. Segundo Rorty, a resposta de Quine à essa questão é a seguinte:

Tudo o que se apreende através da observação de um comportamento é a medida do grau de obstinação que a pessoa exhibe frente a abdicar de suas crenças. Quando essa suavização de uma diferença de espécie para uma diferença de grau é internalizada,

---

<sup>18</sup>Quine evidenciará sua posição do seguinte modo: “filosoficamente estou ligado a Dewey pelo naturalismo que dominou suas três últimas décadas. Com Dewey, eu sustento que conhecimento, mente e significado são partes do mesmo mundo com que eles têm a ver e que eles têm de ser estudados com o mesmo espírito empírico que anima a ciência natural. Não há lugar algum para uma filosofia a priori. Quando um filósofo naturalista se dirige à filosofia da mente, ele está pronto para falar de linguagem. Significados são, em primeiro lugar e antes de tudo, significados da linguagem. A linguagem é uma arte social que nós todos adquirimos, tendo como única evidência o comportamento aberto de outras pessoas em circunstâncias publicamente reconhecíveis. Dewey foi explícito sobre esse ponto: ‘O significado... não é uma existência psíquica; é, primeiramente, uma propriedade do comportamento’”. Mais adiante, Quine diz: “A semântica é viciada por um mentalismo pernicioso enquanto considerarmos a semântica de um homem como de algum modo determinada em sua mente além do que poderia estar implícito em suas disposições a um comportamento aberto. São os próprios fatos sobre os significados, não as entidades significadas, que devem ser interpretados em termos de comportamento”. QUINE, W. O. *Relatividade Ontológica*. In: \_\_\_\_\_. *Relatividade Ontológica e outros ensaios*. Tradução de Marcelo G. S. Lima. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 133-134

tudo que a introspecção pode fazer é estimar o grau de “centralidade” que uma crença tem em um sistema de crenças; o introspector já não pode mais localizar uma propriedade absoluta chamada “inimaginabilidade do oposto”, mas somente uma propriedade chamada “grau de dificuldade em imaginar como ajustar o oposto ao resto de nossas crenças” (RORTY, 1997, p. 164).

Com isso a distinção entre “estrutura constituinte” e “verdade objetiva” é diluída, assim como a distinção entre “categorias” transcendentais e “meros conceitos empíricos”<sup>19</sup>. Rorty então segue dizendo que Donald Davidson generalizou a proposta de Quine com a afirmação de que devemos abandonar também a distinção entre esquema e conteúdo – o que Davidson irá chamar de “o terceiro dogma do empirismo”<sup>20</sup>. Outras duas importantes concepções de Davidson nortearam Rorty para seu terceiro modelo: a concepção de que razões são causas<sup>21</sup> e a tese de que não há nenhuma relação entre não

---

<sup>19</sup>Aqui fica evidenciada a noção de “sistema” e “campos de força” em Quine. Em seu texto *Dois Dogmas do Empirismo*, ele nos diz que o campo de força é: “a totalidade daquilo a que chamamos de nossos conhecimentos ou crenças, das mais casuais questões de geografia e história, às mais profundas leis da física atômica ou mesmo da matemática pura e da lógica, é uma construção humana que está em contato com a experiência apenas em suas extremidades. Ou, mudado a figura, a ciência total é como um campo de força cujas condições de contorno são constituídas pela experiência. Um conflito com a experiência, na periferia, ocasiona reajustamentos no interior do campo. Os valores de verdade devem ser redistribuídos entre alguns de nossos enunciados. A reavaliação de alguns enunciados acarreta a reavaliação de outros, por suas interconexões lógicas – sendo as leis lógicas, por sua vez, simplesmente alguns enunciados adicionais do sistema, certos elementos adicionais do campo. Tendo reavaliado um enunciado, devemos reavaliar alguns outros, que podem ser enunciados logicamente relacionados com o primeiro ou podem ser eles próprios enunciados de conexões lógicas. Mas o campo total está de tal modo determinado por suas condições de contorno, a experiência, que existe larga margem de escolha de quais enunciados reavaliar à luz de qualquer experiência individual contrária. Não existem experiências particulares no interior do campo, exceto indiretamente, através de considerações de equilíbrio que afetam o campo como um todo”. QUINE, 1980, p. 246.

<sup>20</sup>A proposta de Quine era a de que o empirismo pudesse ser tratado de acordo com uma concepção epistemológica onde a experiência – então concebida como estímulos nervosos – pudesse manter seu papel de “tribunal da experiência”. Nesse sentido, a experiência, sendo ela própria um tribunal seria capaz de dar veredictos sobre nossa rede de crenças e desejos. O homem então expressaria seu tecido conceitual em diferentes esquemas conceituais. A construção de tais esquemas poderia divergir entre cada indivíduo, ou até mesmo contradizê-los entre si, conquanto se adaptassem aos mesmos dados da experiência. Davidson ataca esse novo empirismo proposto por Quine dizendo que da forma como é formulado por ele (Quine), ele não passaria de mais um dogma surgido para sustentar a ideia de “experiência empírica”. Davidson nos alerta enquanto a isso: “Ele [o dualismo do esquema e o conteúdo] é um dogma do empirismo, o terceiro dogma. O terceiro e talvez o último, pois se o abandonamos não fica claro se resta algo de distinto a ser chamado de empirismo”. DAVIDSON, Donald. *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press, 1980. p. 189. Traduzido pelo autor da pesquisa.

<sup>21</sup>Esta é uma das teses mais polêmicas de Davidson e faz parte da sua teoria da ação. No geral, o filósofo que separa razões e causas acredita que se trata de elementos distintos. Desse modo, a sentença “Joana se afastou da porta com um salto para trás porque apareceu um cachorro muito grande na entrada” é encarada pelos adeptos da distinção como não contendo um “porque”, no meio da sentença, que pode explicar tanto a ação da agente quanto

sentenças e sentenças que possa ser chamada de uma relação “que torna verdadeiro”. Nesse sentido, assim como Pierce abdicou da linha intitulada “representação”, e Quine da “constituição”, Davidson extinguiu a intitulada “tornar verdadeiro”. Isso equivale a dizer que se nós tivermos relações causais se sustentando entre o “eu” e o mundo, tanto quanto relações de justificação (“ser uma razão para”) internas à rede de crenças e desejos do “eu”, podemos sustentar a tese da parcimônia ontológica e dizer que não necessitamos de nenhuma relação ulterior (mais fundamental) para explicar esta relação. Com isso Rorty diz:

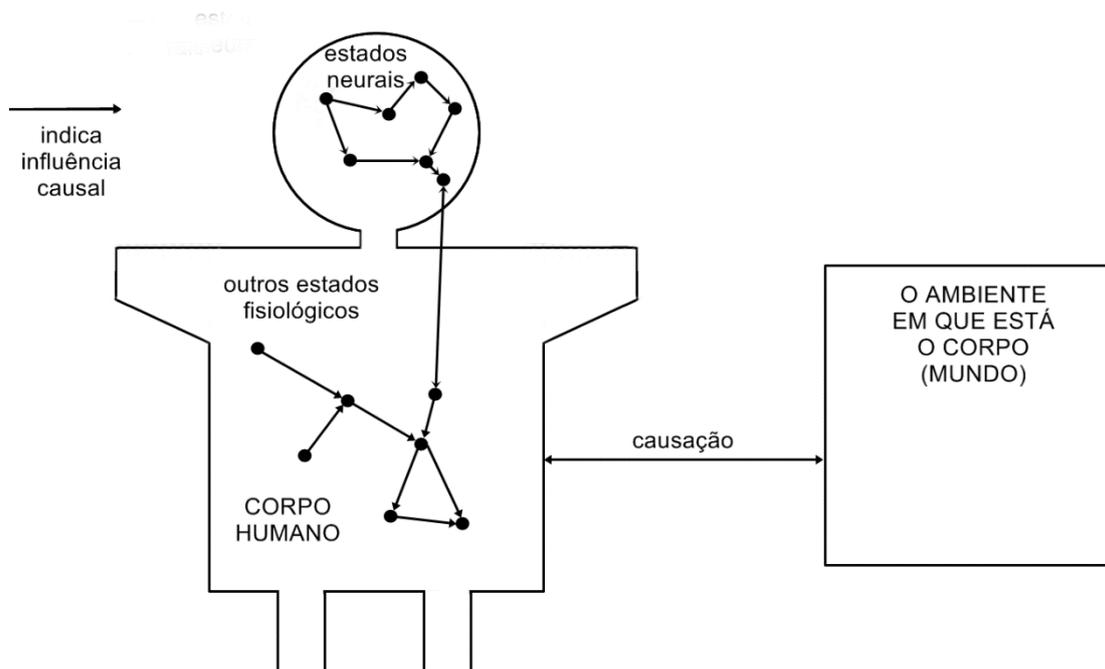
Nós podemos contar uma história adequada sobre o progresso da investigação humana (em todas as esferas – lógica e ética, tanto quanto física), descrevendo a constante reformulação de sistemas de crenças e desejos. Essa reformulação torna-se necessária a partir da aquisição de novas crenças e desejos – por exemplo, os levados a ocorrer nos seres humanos a partir de eventos no mundo tais como o abrir-se de portas. Nós não precisamos suscitar a questão (central para o contraste de Michael Dummett entre “realismo” e “anti-realismo”) sobre se há coisas no mundo que tornam verdades algébricas e morais, ou juízos estéticos, verdadeiros. Pois, apesar de haver causas para a aquisição de crenças, não há causas para a verdade das crenças (RORTY, 1997, p. 166).

Essas sucessivas extinções ocasionadas diante dos outros modelos nos levam ao modelo fisicalista não-reduutivo, que Rorty irá expor no seguinte diagrama:

FIGURA 3

---

dar a razão de sua ação. Davidson se insurge contra essa concepção. Para ele, se podemos ver a agente da sentença dando um salto na direção oposta à da porta logo após o surgimento do cachorro, o “porque” da sentença pode nos dar simultaneamente tanto a causa quanto a razão para o ato da agente.



Em tal modelo a distinção entre o “eu” e o mundo foi substituída pela distinção entre o ser humano individual e o resto do universo (descritível, a saber, tanto em termos mentais quanto físicos). Como podemos observar no diagrama, essa distinção delimita-se pelos contornos do corpo, e a função de explicar as relações que ocorrem no interior deste corpo e todos os outros eventos é uma questão de – como dito no início do capítulo – postular, ou observar, entidades no interior desse contorno – as causas internas do comportamento humano. E tais causas incluem tanto elementos macro-estruturais quanto elementos micro-estruturais, tanto mentais (crenças, desejos, ânimos, enfermidades e múltiplas personalidades) quanto físicos (hormônios, pósitrons, sinapses neurais).

Rorty, contudo, ainda pondera sobre uma questão que os materialistas em geral têm de enfrentar: como as coisas se parecem desde o interior desse corpo. A questão que se coloca aqui é a de como se manifesta a “consciência”, Rorty avalia tal problemática dizendo que “a visão interior (consciência)” descobre algumas, mas não todas, as causas internas do comportamento humano e, quando descobre, o faz sob a forma de descrições “mentais”. Com isso, o que o ser humano identifica como “ele mesmo” é, em sua grande parte,

suas próprias crenças e desejos, ao invés de órgãos, células e partículas que constituem o seu corpo<sup>22</sup>. Ele ainda nos diz

O fato de os seres humanos poderem estar despertados para alguns de seus estados psicológicos não é, segundo esse ponto de vista, em nada mais misterioso do que o fato de eles poderem ser treinados para relatar a presença de adrenalina em suas correntes sanguíneas, ou sua temperatura corporal, ou um lapso de fluxo venoso em suas extremidades. Capacidade de relatar não é uma questão de “presença de consciência”, mas simplesmente de ensinar o uso das palavras. O uso de sentenças como “Eu acredito que p” é ensinado tanto quanto o uso de sentenças como “Eu tenho febre”. Assim, não há nenhuma razão especial para cindir os estados “mentais” dos estados “físicos”, como se eles tivessem uma relação metafisicamente íntima com uma entidade chamada “consciência”. Tomar esse ponto de vista é, de um golpe só, eliminar a maior parte da problemática a filosofia pós-kantiana (RORTY, 1997, p. 168).

Mesmo com a noção de consciência, em sentido tradicional, sendo deixada de fora, nem por isso temos de, necessariamente, abdicar em falar de uma entidade distinta chamada “eu” que consiste nos estados mentais humanos – suas crenças, desejos, ânimos, etc. De acordo com Rorty, o crucial é entender a coleção dessas coisas como sendo o próprio “eu”, ao invés de pensar nesta coleção como algo que o “eu” possui. Essa última visão, segundo nosso autor, é característica da tradição que tenta moldar o pensamento postulando um “olho interior” que inspeciona estados internos. Já o modelo fisicalista não-reduutivo, ao contrário, substitui a imagem do “olho interior” pela imagem de uma rede de crenças e desejos que está em contínuo processo de reformulação. A reformulação não é feita por um agente que lhe é alheio – um observador ideal, por assim dizer – mas dentro da própria rede, em resposta a estímulos tais como novas crenças adquiridas<sup>23</sup>. Entendido dessa maneira, o

---

<sup>22</sup>Rorty ainda avalia que essas crenças e desejos são “estados fisiológicos sob outra descrição – apesar de, para preservar a neutralidade ontológica característica de uma visão não-reducionista, nós precisamos acrescentar que certas descrições ‘neurais’ são de estados psicológicos sob uma descrição ‘física’”. RORTY, 1997, p. 168.

<sup>23</sup>Rorty salienta sua noção dizendo ainda que “Não há mais, de forma alguma, um centro para o ‘eu’, como não há para o cérebro. Exatamente como sinapses neurais estão em contínua interação umas com as outras, constantemente reformulando uma diferente configuração de descargas elétricas, também nossas crenças e desejos estão em contínua interação, redistribuindo valores de verdade entre as asserções; exatamente como o cérebro não é algo que ‘tenha’ tais sinapses mas é simplesmente a aglomeração delas, assim o ‘eu’ não é algo que ‘tenha’ crenças e desejos, mas simplesmente a rede que as reúne e as conecta”. RORTY, 1997, p. 168.

ser humano não é um modelo que contém um núcleo central inefável e imutável, mas um ser humano sujeito à reconstrução e alteração constantes.

#### **2.4 A metáfora como meio de alteração de nossas crenças e desejos**

Em seu texto intitulado “Filosofia como ciência, como metáfora e como política”, mais precisamente no tópico chamado “A metáfora como ponto de partida da linguagem”, Rorty inicia, aos seus dizeres, já com uma afirmação curta e dogmática: existem três formas de juntar uma nova crença às nossas crenças anteriores, nos obrigando assim a tecer um novo conjunto de crenças e desejos: a percepção, a inferência e a metáfora (RORTY, 1981, p. 29). Dessa maneira, a percepção modifica nossas crenças, introduzindo uma nova crença na rede já existente. Rorty exemplifica com este exemplo: se abro a porta e vejo um amigo a fazer algo chocante, terei de eliminar algumas crenças anteriores acerca dele e repensar minhas pretensões em relação a ele. Já a inferência modifica as nossas crenças mostrando que nossas crenças anteriores nos levam a uma crença que até então não tínhamos, nos forçando a decidir se alteramos essas crenças ou se exploramos as consequências de uma nova. Ainda sobre o exemplo anterior: se eu verificar, através de um complexo raciocínio policial, e chegar à conclusão que meu amigo é um assassino, então terei de reexaminar minhas crenças, ou repensar a minha amizade. Para Rorty, tanto a percepção quanto a inferência não alteram nossa linguagem – não amplia, usando de um jargão wittgensteniano, nosso espaço lógico de possibilidades. Elas, portanto, “alteram o valor de verdade de nossas sentenças, mas não o repertório das sentenças” (RORTY, 1981, p. 30).

A questão que se coloca para Rorty é a seguinte: se acreditamos que as redes de crenças e desejos são alteradas no interior do espaço lógico de possibilidades – pelo qual se julga o valor de verdade das crenças e se legitima ou não os desejos – mas de modo que esse espaço permanece intocado – um repertório fixo – então surge o problema de como surgiria o novo no domínio histórico. A própria concepção de “novo” e de “história” estariam comprometidas e trocaríamos verdades por um arranjo interno já demarcado e delimitado, não podendo se confeccionar a partir de outro domínio, pelo qual

poderíamos tomar como candidatos a verdade sentenças que até então não possuíam sentido razoável e, portanto, não eram vistas como passíveis de valores de verdade. Essa concepção de linguagem Rorty identifica com os modelos Husserliano e positivista lógico, ou ainda com que Heidegger irá chamar de “atitude matemática”. Ele assim nos diz

Admitir que a percepção e a inferência são as únicas maneiras pelas quais as crenças deveriam ser modificadas é adotar a atitude que Heidegger identificou como a atitude “matemática”. É pretender que a linguagem que atualmente utilizamos é, tal como era, a única que existe e a única de que necessitaremos. Tal concepção de linguagem está de acordo com a ideia de que o objetivo da filosofia é o que Husserl considerou que seria: planificar cuidadosamente todo o espaço lógico possível, tornar explícita a nossa noção implícita do domínio da possibilidade. Isto sustenta a afirmação, comum à fenomenologia husserliana e à filosofia analítica, de que filosofar consiste em clarificar, em tornar pacientemente explícito o que ficou implícito (RORTY, 1981, p. 30).

Se a filosofia tem por característica central “tornar explícito o que está implícito”<sup>24</sup>, então a filosofia é uma atividade que está na esteira de filósofos como Platão, dos iluministas do século XVII e, mais recentemente, das várias formas de positivismo centrado na busca da objetividade acima de tudo. Essa concepção é tida por Rorty como aquilo que o filósofo americano Hillary Putnam chamou de “a perspectiva do olho de Deus (God’s eye view)”<sup>25</sup>, é pensar no espaço lógico de possibilidades de maneira fixa e pré-determinada. É por isso que Rorty lança mão da metáfora como uma terceira fonte de crenças e, nesse sentido, um terceiro motivo para tecermos outra vez as nossas redes de crenças e aspirações e, mais precisamente, pensar no espaço lógico de possibilidades como sem objetivo fixo e definido<sup>26</sup>.

Rorty busca na concepção de Davidson sobre a metáfora as bases para sua própria noção. Segundo nosso autor, os filósofos que aderem à

---

<sup>24</sup>Essa é uma tese do filósofo Robert Brandom e que será melhor explicada no último capítulo.

<sup>25</sup>Em seu livro “Razão, Verdade e História” (Reason, Truth and History), Putnam descreve a perspectiva do realismo metafísico como aquela segundo a qual “o mundo consiste de certa totalidade fixa de objetos independentes de nossa mente, existe exatamente uma só descrição verdadeira e completa de ‘como é o mundo’, e a verdade comporta uma relação de correspondência de algum gênero entre as palavras, ou os sinais do pensamento, e as coisas externas, ou o conjunto de coisas externas”. PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 49.

<sup>26</sup>Se pensarmos no espaço lógico de possibilidades como o espaço da própria linguagem em constante redescoberta, então podemos pensá-la sim de maneira não-fixa ou pré-determinada. É isso que Rorty está pensando ao falar de espaço lógico de possibilidades.

perspectiva do “olho de Deus” desestimam da metáfora para a alteração de nossa rede de crenças e desejos. Eles veem a metáfora apenas como uma versão descritiva das coisas como elas são – a descrição literal. Desse modo, a metáfora nada alteraria, pois seria apenas um modo ilustrativo de dizer as coisas que vieram a compor as redes de crenças e desejos por meio da inferência e da percepção. Rorty, por outro lado, segue os passos de Davidson e compreende a metáfora não como uma transmissão de uma mensagem cujo conteúdo cognitivo visa ser decodificado por um intérprete, mas como um tipo de ferramenta que, às nossas mãos, é capaz de alargar ou alterar o espaço lógico. Ele diz

Tal visão da metáfora requer que sigamos Davidson na rejeição da afirmação de que a metáfora tem, para além do seu sentido ou significado literal, um outro sentido ou significado. O que Davidson quer dizer é que é enganador interpretar a expressão “o uso metafórico da linguagem” como insinuando que muitos “significados metafóricos”, para além dos muitos “significados literais”, estão já vorhanden (disponíveis) na nossa linguagem. Segundo este ponto de vista, a metáfora não pode expandir o espaço lógico, já que aprender a linguagem é já ter aprendido todas as possibilidades da metáfora bem como todas as possibilidades do fato. Uma linguagem não é alterada pela invenção da metáfora, visto que o discurso metafórico não é invenção, mas a simples utilização de ferramentas que estão à nossa mão. Em contraste, o ponto de vista de Davidson é de que existe uma distinção muito nítida entre o significado (a propriedade que atribuímos às palavras, observando relações inferenciais padrão entre as frases nas quais são utilizadas e outras frases) e o uso, e que a “metáfora pertence exclusivamente ao domínio do uso” (RORTY, 1981, p. 31).

Rorty continua sua análise mostrando que a maioria das metáforas toma a forma de frases que parecem, à primeira vista, falsas, mas que, ulteriormente, podem vir a se tornar verdadeiras. Ele toma como exemplo casos importantes de como algumas frases, a saber, “o amor é a única lei” ou “a terra gira em torno do sol” poderiam ter sido, à primeira vista, tratadas como “meramente metafóricas”, mas que no decorrer da história se tornaram candidatas a verdades literais. Ou seja, as nossas crenças foram tecidas novamente, para incluir estas verdades. No intervalo entre o que as pessoas falaram dessas frases e o que nós falamos, “nossas crenças foram re-confeccionadas de um modo a poder dar lugar para essas verdades” (GHIRALDELLI, 1999, p. 61).

Esse processo contínuo de literalização das metáforas tem como mote central uma maior versatilidade nas crenças e desejos que compartilhamos. Isso significa admitir que “os termos nos quais nós estabelecemos nossas convicções e esperanças comunais estão fadadas à obsolescência que nós sempre precisaremos de novas metáforas, novos espaços lógicos, novos jargões, que nunca haverá um lugar de repouso final para o pensamento, nem uma filosofia social que seja uma ciência rigorosa (strenge Wissenschaft)” (RORTY, 1999, p. 33-34).

## 2.5 Três caracterizações de pragmatismo

Antes de abordarmos o tema central dessa dissertação – o tema da verdade – é importante explanarmos as caracterizações que Rorty faz do pragmatismo até chegar finalmente ao seu próprio. Em seu texto “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” Rorty formula três noções de pragmatismo<sup>27</sup>. A primeira formulação diz que pragmatismo é “simplesmente antiessencialismo aplicado a noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’, e objetos semelhantes da teorização filosófica” (RORTY, 1981, p. 233). Esta caracterização é uma aproximação da noção de William James na qual o verdadeiro é “o que é bom à maneira da crença”: a melhor forma de usarmos nossos vocabulários é o direcionando à prática, à ação<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup>Antes de formular sua caracterização Rorty faz uma crítica a maior parte dos filósofos que acham que tudo o que foi importante no pragmatismo foi preservado e adaptado às necessidades da filosofia analítica. Ele segue dizendo: “(eles) veem o pragmatismo como tendo sugerido várias correções holísticas das doutrinas atomísticas dos primeiros empiristas lógicos. Esta maneira de ver o pragmatismo não está errada, até onde chega. Mas ignora o que é mais importante em James e Dewey. O empirismo lógico era uma variedade de filosofia normal, acadêmica, neokantina, centrada na epistemologia. Os grandes pragmatistas não devem ser considerados como sugerindo uma variação holística desta variante, mas antes como quebrando inteiramente com a tradição epistemológica kantiana. Enquanto vírmos James e Dewey como possuindo ‘teorias da verdade’ ou ‘teorias do conhecimento’ ou ‘teorias da moralidade’ estaremos a compreendê-los mal. Ignoraremos as suas críticas da assunção que devem existir teorias sobre essas matérias. Não veremos como o seu pensamento era radical – como era profunda a sua crítica na tentativa, comum a Kant, Husserl, Russell e C. I. Lewis, de tornar a filosofia numa disciplina fundamentadora”. RORTY, 1981, p. 231.

<sup>28</sup>James formulou a sua concepção pragmática da verdade atrelando-a ao sentido que a experiência carrega. Desse modo, ele pergunta: “Supondo-se que uma ideia ou crença seja verdadeira, que diferença concreta, em sendo verdadeira, fará na vida real de alguém? Como será compreendida a verdade? Que experiências serão diferentes daquelas que prevaleceriam

Seguir essa caracterização, segundo nosso autor, é não admitir a ideia de representação acurada, ou de que possam existir proposições que descrevam de “modo mais verdadeiro” o que o objeto é. Abandonar o vocabulário da contemplação, ou da teoria, no sentido forte, é admitir que o vocabulário prático seja não eliminável, a saber, que pode comportar todas as outras descrições sem tornar uma mais especial que a outra, ou uma mais verdadeira que a outra. Nesse sentido, nos diz Rorty

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 o seu objeto, tenham uma essência. Mais ainda, querem ser capazes de usar o seu conhecimento de tais essências para criticar as perspectivas que consideram falsas, e apontar a direção do progresso para a descoberta de mais verdades. James pensa que estas esperanças são vãs. Não existem essências em parte alguma desta área. Não existe nenhuma fórmula epistemológica completa, para dirigir, ou criticar, ou subscrever, o curso da investigação. Em vez disso, dizem-nos os pragmatistas, é o vocabulário da prática mais do que o da teoria, da ação mais do que o da contemplação, aquele em que podemos dizer alguma coisa de útil sobre a verdade (RORTY, 1982, p. 234).

A segunda caracterização formulada por Rorty é a seguinte: “não existe diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deve ser e a verdade acerca do que é, nem nenhuma diferença metafísica entre fatos e valores, nem nenhuma diferença metodológica entre moralidade e ciência” (RORTY, 1982, p. 235). Rorty faz menção aqui à tradição advinda de Platão, que tenta buscar valores absolutos a partir de um estado iluminado de consciência. A própria tradição epistemológica, ao buscar a essência da ciência, entra em engodos ao reduzir a racionalidade a uma regra – com base em procedimentos mecânicos. O pragmatista, ao contrário, vê o padrão de toda a investigação – científica bem como moral – como a deliberação (escolha) a respeito dos atrativos

---

se a crença fosse falsa? Qual, em suma, é o valor em caixa da verdade, em termos experimentais”? JAMES, W. *Pragmatismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 72. Ao se fazer essas perguntas o pragmatista deve responder, segundo James, do seguinte modo: “as ideias verdadeiras são aquelas que podemos assimilar, validar, corroborar e verificar. As ideias falsas são aquelas com as quais não podemos agir assim”. Este é, portanto, o significado da verdade para James, qual seja, aquilo que faz diferença na prática, o que se é útil de acreditar na experiência. Aqui, James se aproxima de uma formulação verificacional da verdade, mas sempre em termos de relevância para com a experiência vivida. Não há, dessa forma, uma verdade substancial, uma propriedade estagnada que vive na nossa ideia ou na própria coisa. A verdade é um processo, um evento, que passa pelo crivo de nossa verificação e validação experiencial.

relativos de várias alternativas concretas. O que é válido, desse modo, é o trocar de experiências com experiências, descrições com outras descrições, e não a ideia de que “o homem moralmente sábio resolve seus dilemas consultando a sua recordação da Ideia do Bem, ou procurando o artigo relevante da lei moral” (RORTY, 1982, p. 235).

A terceira e última formulação feita por Rorty leva adiante seu próprio pragmatismo e ele a define como a doutrina segundo a qual não há nenhum constrangimento para a investigação senão os conversacionais, não existem “restrições gerais derivadas da natureza dos objetos, ou da mente, ou da linguagem, mas apenas as restrições particulares fornecidas pelas observações dos nossos companheiros investigadores” (RORTY, 1982, p. 236-237). Isto significa que nenhum objeto nos coage a acreditar na verdade sobre ele e, portanto, é inútil criarmos noções que tentem correspondê-los ao máximo, ou uma linguagem transparente e absoluta, ou um método rigoroso. O pragmatista, portanto, quer que deixemos de lados noções como “Deus” ou “evolução”, bem como quaisquer noções responsáveis pela constituição de nossa imagem-do-mundo-presente, “como máquinas com uma pintura verbal exata, e que a filosofia traz autoconhecimento por nos deixar ler nosso próprio programa” (RORTY, 1982, p. 237). Fica evidente que nenhum método, por conseguinte, saberá quando atingimos ou quando estaremos mais próximos da verdade. Só nossas descrições – ou nossos constrangimentos conversacionais – podem dizer algo de útil acerca do mundo e de nós mesmos.

O apreço à contingência é marca fulcral do pensamento rortyano. Podemos nos guiar por este apreço ou seguir outras linhas que buscam o caráter inefável e imutável (ou simplesmente objetivo e rigoroso) do pensamento. Aceitar a contingência, para Rorty, é aceitar nossa própria falibilidade e aceitar como ponto de partida a herança de que nossos companheiros humanos são nossa fonte primordial de orientação. Tentar evitar a contingência é

Esperar tornarmo-nos uma máquina adequadamente programada. Era esta a esperança que Platão pensava que podia realizar na parte superior da linha dividida, quando passássemos para lá das hipóteses. Os cristãos esperaram que ela pudesse ser atingida através da sintonia do coração com a voz de Deus, e os cartesianos esperavam que pudesse ser realizada esvaziando o espírito e

procurando o indubitável. Desde Kant, os filósofos esperaram que pudesse ser conseguida encontrando a estrutura a priori de qualquer possível investigação, ou linguagem, ou forma de vida social (RORTY, 1982, p. 237).

Abandonar essa busca do que Nietzsche chamava de “o conforto metafísico” é, para Rorty, renovar o nosso sentido de comunidade. É percebermos que a verdade, ou o conhecimento é construído e não descoberto. É argumentar, contra realistas e idealistas, que “a nossa glória está na nossa participação em projetos humanos frágeis transitórios, não na nossa obediência a permanentes obrigações inumanas” (RORTY, 1982, p. 238). É a partir desse abandono da verdade como correspondência à realidade, e em sua tripla caracterização do pragmatismo que Rorty vai formular sua tipologia da verdade como caminho a uma desinflação radical do termo verdadeiro, criando uma tipologia dos usos do predicado-verdade.

## 2.6 Uma tipologia da verdade: os usos do predicado-verdade

Richard Rorty quer levar adiante, no campo das teorias da verdade<sup>29</sup>, um projeto de desinflação iniciado pelos pragmatistas clássicos e ampliado por filósofos minimalistas antimetafísicos<sup>30</sup>. A ideia central de nosso autor é não

---

<sup>29</sup>Não trataremos aqui de forma aprofunda das várias teorias da verdade existentes no campo filosófico. Podemos identificar, grosso modo, as teorias tradicionais e as teorias minimalistas da verdade. Simon Blackburn traça as teorias tradicionais do seguinte modo: “levando em conta que  $x$  é uma declaração, e que o conectivo sse (iff) se expressa por ‘se e somente se’, temos então que: 1. Teoria da Correspondência:  $X$  é verdadeiro sse  $X$  corresponde a um fato; 2. Teoria da Coerência:  $X$  é verdadeiro sse  $X$  é um membro de um conjunto de crenças coerente internamente; 3. Teoria Pragmatista:  $X$  é verdadeiro sse  $X$  é útil de se acreditar; 4. Teoria da Verificação Ideal:  $X$  é verdadeiro sse  $X$  é provável, ou verificável em condições ideais”. BLACKBURN, S.; SIMMONS, K. op. cit., p. 239.

<sup>30</sup>O minimalismo, em filosofia, é a tese de que não se pode atribuir qualquer valor substancial a um determinado conceito. Filósofos minimalistas se insurgem contra toda uma linha de pensamento que se põe como “filosofia primeira”, ou seja, aquelas que buscam um fundamento último para seus sistemas teóricos. As teorias minimalistas são de ordem semântica. Elas podem ser classificadas, grosso modo, como: teoria deflacionista, teoria da redundância, teoria semântica da verdade etc., e são, segundo os filósofos Paul Horwich (1945) e Susan Haack (1945), variações e desenvolvimentos da teoria formulada pelo filósofo e matemático britânico Frank Plumpton Ramsey (1903-1930). Podemos expressar essa teoria do seguinte modo: “1) quando digo que ‘é verdade que  $p$ ’, estou afirmando, de um modo mais eficaz, mais enfático, até talvez mais econômico, apenas ‘ $p$ ’; 2) o termo ‘verdade’ não cabe no templo metafísico, mas cabe tão somente na rua cotidiana dos usos da linguagem”. GHIRALDELLI, 2001, p. 10. Blackburn formula nesses moldes a chamada “escada de Ramsey”. Nesse sentido, “é verdadeiro que  $p$ ” significa o mesmo que “ $p$ ”, e “é falso que  $p$ ”, significa o mesmo que “não  $p$ ”. HAACK, S. *Filosofia das lógicas*. São Paulo: Unesp, 1998. p. 177. Na base da escada de Ramsey diz-se “ $p$ ”; no primeiro degrau, “é verdade que  $p$ ”; no segundo degrau, “está na ordem

construir nenhuma teoria positiva da verdade capaz de fazê-lo retroceder na disputa entre realistas e idealistas. Desse modo, Rorty propõe não uma teoria da verdade, mas uma tipologia de caráter descritivo capaz de satisfazer o uso que fazemos do termo verdadeiro no âmbito prático-comunicacional. Nesse sentido, sua tipologia tem aspecto estritamente negativo, pois não busca uma definição da natureza da verdade nem busca uma representação desta tendo como pano de fundo a dualidade tradicional sujeito-objeto, ou aquele que conhece e o que é conhecido. O que Rorty busca são formas de falar mais ou menos úteis dentro do conjunto de nossas crenças e desejos. Descrições menos úteis das coisas não significa descrições “menos reais”, que menos representam algum tipo de natureza intrínseca da realidade, mas apenas que tais descrições foram substituídas por outras melhores, levando em consideração o público – ou a comunidade – da qual elas foram propostas. É importante salientar que a proposta de Rorty não é “acabar com qualquer tipo de verdade”, ou dizer algo do tipo “a verdade não existe”, mas apenas ressaltar que o critério que temos de avaliação do predicado-verdade é perpassado pela sua tríplice caracterização, *i.e.*, que não precisamos “inflar” o termo para além dessa caracterização.

Em seu texto “Pragmatismo, Davidson e a verdade”, Rorty irá formular o seu tríplice uso do predicado-verdade. Tais usos asseguram-no de se desvencilhar de qualquer teoria substantiva da verdade e adotar a posição de que “menos é mais”, ou seja, quanto menos inflamos o termo “verdadeiro” em sentido substantivo, mais temos a possibilidade de adotar uma filosofia terapêutica preocupada não em criar grandes sistemas metafísico-epistemológicos, mas de construir descrições e redescrições melhores de nós e do mundo. Segundo Rorty, dentre os pragmatistas clássicos, William James começou por construir uma noção negativa de verdade, quando sugeriu que

---

das coisas que é verdade que p”, e assim sucessivamente. Cf. BLACKBURN, S.; SIMMONS, K. op. cit., p. 106. Ramsey demonstra, com a sua teoria da redundância, que podemos sofisticar o máximo possível a proposição do qual o predicado-verdade está posto, mas que, na base de toda a “profundidade” ou “elasticidade” da proposição o que está implícito é simplesmente que “p”. Se há uma diferença entre a parte de cima da escada e a sua base não é uma diferença substancial ou metafísica, e sim uma diferença performática e retórica.

ela fosse “apenas a conveniência em nosso modo de pensar”<sup>31</sup>, mas que não se limitou a essa posição tentando, posteriormente, definir o termo:

James, infelizmente, não se limitou a construir essa posição negativa. Ele também teve momentos em que produziu a seguinte inferência a partir de uma premissa “Se nós temos a noção de ‘justificado’, nós não precisamos da de ‘verdade’” então “Verdade precisa significar algo como ‘justificável’”. Essa era uma das formas de apresentação do erro idealista que se estabelecia a partir da inferência de “Nós não podemos dar nenhum sentido à noção de verdade como correspondência” para “a verdade precisa consistir de coerência ideal”. O erro é assumir que a “verdade” precisa de uma definição, para, então, inferir, do fato que ela não pode ser definida em termos de uma relação entre crenças e não-crenças, a visão de que ela precisa ser definida em termos de uma relação entre crenças (RORTY, 1997, p. 174).

Prescindindo, portanto, das tentativas de James para encontrar uma definição positiva da verdade, tanto quanto da tentativa de Peirce de definir a verdade como “o fim da investigação”<sup>32</sup>, e seguindo a noção negadora de James podemos, segundo Rorty, isolar um sentido para o termo “pragmatismo”, ou seja, um sentido oposto a uma “teoria pragmática construtiva da verdade”, que consistirá em dissolver a problemática tradicional sobre a verdade. Nesse sentido, tal dissolução partiria da afirmação de que o uso do predicado-verdade pode ser identificado como:

(a) Um uso endossador. (b) Um uso acautelado em observações como “Sua crença em S está perfeitamente justificada, mas talvez não seja verdadeira” – lembrando-nos de que a justificação é relativa a, e não melhor que as crenças citadas enquanto fundamento de S; bem como que uma tal justificação não é nenhuma garantia de que as coisas vão andar bem se nós

<sup>31</sup>Está é outra das formulações feitas por James para caracterizar a noção de verdade. Ele diz: “o verdadeiro é o único expediente no curso do nosso pensamento, da mesma maneira que o justo é o único expediente no curso de nossa ação”. JAMES, W. op. cit., p. 114. Com isso, James quer dizer que quando nosso comportamento merece aprovação, usamos o expediente “justo”. Da mesma maneira, quando alguém diz algo que merece aprovação, usamos o expediente “verdadeiro”. Há então uma equivalência entre certo e verdadeiro para que nossa comunicação se efetive.

<sup>32</sup>O pragmatismo de Peirce era mais científico e sua ideia de verdade está intimamente ligada ao seu cientificismo. Peirce definiu a verdade como “o fim da investigação”, ou seja, “aquela opinião sobre a qual aqueles que usam o método científico vão concordar, ou talvez fossem, se persistissem o suficiente”. HAACK, S. op. cit., p. 140. Peirce vê a crença como uma disposição para a ação, e quando tal crença é afetada por uma dúvida somos impelidos à investigação para que então a crença seja retomada de forma estável. O método que nos proporcionaria uma crença segura e estável é o científico. Pois o método científico, segundo Peirce, “é o único entre os métodos de investigação a ser condicionado por uma realidade que é independente de que qualquer um acredita, e é por isso que ele pode levar ao consenso”. Ibid, p. 141.

tomarmos S como “uma regra de ação” (definição de Peirce de crença). (c) um uso descitacional (disquotational): dizer coisas metalinguísticas do tipo “S é verdadeiro se \_\_\_” (RORTY, 1997, p. 175).

O primeiro uso, o de endosso, fazemos no sentido de afirmação, elogio: quando falamos algo do tipo “certo!”, “correto!”, “vá em frente”, “sim, isso é verdadeiro” e assim por diante. O uso descitacional ocorre quando falamos coisas metalinguísticas do tipo “s é verdadeiro se, e somente se, x”. Em inglês, o termo Quote equivale a “aspas”, “aspar”, “citar”. Na descitação verificamos uma “descida semântica”, *i.e.*, nos casos habituais de algo dito acerca de um elemento linguístico, uma palavra ou expressão, “desce-se” para algo dito acerca de um item extralinguístico, aquilo ao qual a palavra se refere. Podemos ter como exemplo “da afirmação ‘Paris é bela’, na qual se diz algo acerca de um nome próprio, pode-se transitar por descitação para a afirmação ‘Paris’ é ‘bela’, na qual já se diz algo acerca de uma cidade” (BRANQUINHO; MURCHO e GOMES, 2006. p. 250).

Já o uso acutelado indica precaução, dúvida, cuidado. Ele pode ser exprimido da forma: “você crê que s está bem justificado, porém, talvez, ele não seja verdadeiro”. Ele pode ser exemplificado como: “sua tese de que o governo não rouba é justificável, mas não verdadeira”, ou “isto é completamente justificável, mas não verdadeiro”. Rorty nos diz que James teria feito melhor se houvesse dito que frases como “o bom de acordo com a crença” e “em que é melhor acreditarmos” podem ser substituídas por “justificado” mais do que por “verdadeiro”. Mas ele poderia ainda ter acrescentado que nós não temos outro critério para a verdade além da justificação<sup>33</sup>, e que a justificação e o melhor-para-acreditar vão depender do público (e da série de candidatos à verdade) tanto quando a bondade depende dos propósitos e a justiça, das situações (RORTY, 2005b, p. 9).

Os usos dispostos por Rorty, desse modo, fazem com que o seu pragmatismo em torno da verdade adira às seguintes teses:

- (1) “Verdadeiro” não tem nenhum uso explicativo. (2) Nós entendemos tudo que há para saber sobre a relação entre as crenças e o mundo quando nós entendemos suas relações causais para com

---

<sup>33</sup>James, como vimos, não tem apenas uma definição de verdade. Por isso a crítica de Rorty.

este; nosso conhecimento de como aplicar termos tais como “acerca de” e “verdadeiro” é irradiado a partir da avaliação “naturalista” de comportamentos linguísticos. (3) Não há nenhuma relação para a qual possamos atribuir a proposição “estar tornando verdadeiro”, que se sustenha entre as crenças e o mundo. (4) Não há nenhum sentido nos debates realismo e anti-realismo, pois tais debates pressupõem a ideia vazia e ilusória de crenças “sendo tornadas verdadeiras” (RORTY, 1997, p. 175-176).

Segundo Rorty o pragmatismo, assim posto, não oferece nenhuma “teoria da verdade”. O que ele nos dá, a saber, é uma explicação de por que, nessa área, “menos é mais”, ou seja, a ideia de terapia é melhor que a da construção de grandes sistemas. De acordo com Rorty, tanto James quanto Davidson diriam que a única razão para que os filósofos pensassem numa “teoria significativa da verdade” decorria do fato de eles terem se tornado seduzidos por um tipo de imagem, aquela que Davidson chamou de “o dualismo esquema-conteúdo”<sup>34</sup> e que Dewey pensou como “o dualismo sujeito-objeto”. Rorty pensa que essa imagem trata de dois reinos ontologicamente incompatíveis, a saber, um contendo crenças e outro não-crenças. Ele ainda observa que a forma como esses dois reinos se apresentam nos permite conceber a verdade enquanto uma relação entre crenças particulares e não-crenças particulares que “(a) é não-causal por natureza, e (b) precisa ser ‘corretamente analisada’ antes que alguém possa refutar (ou conceder vitória a) o cético epistemológico” (RORTY, 1997, p. 176). Se adotarmos as teses (1) – “Verdadeiro” não tem nenhum uso explicativo – e (4) – Não há nenhum sentido nos debates realismo e anti-realismo, pois tais debates pressupõem a ideia vazia e ilusória de crenças “sendo tornadas verdadeiras” – extinguimos tal imagem, e, por conseguinte, extinguimos a maioria dos dualismos filosóficos tradicionais que Dewey imaginava poderem ser extintos.

Voltemos agora ao uso acautelado. Este uso traz um complicador a Rorty. Ao contrapor “verdadeiro” e “justificado” parece que ainda estamos nos mantendo no nível da inflação realista, e, portanto, ainda no campo da ontologia forte. Rorty parece sugerir que o “verdadeiro”, quando contraposto ao “justificado”, tem propriedades especiais perante o justificado e que o falante ainda estaria falando em propriedades essenciais. Por melhor justificada que possamos descrever uma proposição o verdadeiro ainda estará lá, servindo de

---

<sup>34</sup>Ver nota 19.

meta para nossa justificação ser validada. Nesse caso, a questão central que podemos colocar é: o uso acautelado reïnflacionaria o predicado-verdade? Rorty cairia no engodo ontológico tradicional que tanto quis escapar? Responderemos esta problemática examinando as críticas sofridas por Rorty de seus principais debatedores e sua resposta a estes.

### 3 JUSTIFICAÇÃO, NORMATIVIDADE E REALISMO

Neste capítulo pretendemos analisar alguns dos principais debates em que Rorty se envolveu no seu percurso filosófico. Vários foram seus debatedores, muitos, em sua maioria, críticos, apesar de admiradores pela ousadia de Rorty ao se enveredar por questões filosóficas que ainda suscitam polêmicas e controvérsias. Pretendemos aqui analisar principalmente três destes debates: o de Jürgen Habermas, Pascal Engel e Charles Taylor. Os dois primeiros irão ressaltar o debate em torno da verdade, enquanto o último será em torno do realismo.

#### 3.1 Verdade ou justificação? O debate com Jürgen Habermas

Habermas é um expoente direto da escola de Frankfurt<sup>35</sup> que, no decorrer de sua trajetória filosófica, se relacionou – e ainda se relaciona – com o pragmatismo americano. Sua principal influência no âmbito pragmatista foi Charles Peirce<sup>36</sup>, mas em Rorty encontrou um de seus debatedores mais notáveis. O debate com Rorty fez com que Habermas migrasse para posições

---

<sup>35</sup>Habermas vem da tradição da filosofia clássica alemã, e mantém-se na trilha da Aufklärung (o esclarecimento alemão de Kant e Hegel) e do projeto da filosofia da práxis. Ele foi discípulo de Theodor Adorno e tornou-se um dos expoentes da Escola de Frankfurt e da sua Teoria Crítica, fazendo parte, portanto, do desenvolvimento do “marxismo ocidental”. Suas referências autorais e o cenário filosófico com o qual trabalha são sempre, também predominantemente alemães, e o talhe do seu pensamento continua ainda marcado, apesar de tudo, pela ambiciosa envergadura da teoria (Theorie) e da ciência (Wissenschaft) alemãs, como concebidas no século XIX. Ao mesmo tempo, seu projeto filosófico insere-se no esforço pós-hegeliano, de passar (em estilo alemão, naturalmente) da filosofia “pura” e “abstrata” para uma teoria não contemplativa, ligada à ação, ao mundo real, às circunstâncias e à história – a filosofia da práxis, supostamente mais adequada aos novos tempos e à realização das potencialidades da modernidade. Cf. SOUZA, J. C. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 28-29.

<sup>36</sup>A noção peirciana de “comunidade de investigação e interpretação”, dotada de uma dimensão normativa, ética, deveria servir a uma recuperação/superação de Kant, em chave supostamente “destranscendentalizante” e certamente intersubjetiva. Cf. SOUZA, J. C. op. cit., p. 32. O quase transcendentalismo de Habermas – e seu apreço pela universalidade e pelo formalismo – próprios da teoria de Kant é uma das principais divergências com Rorty. Na formulação de uma “comunidade de investigação ideal”, voltada para um consenso não coagido, definitivo, como meta, Peirce retoma Kant sem, porém, se apoiar num sujeito transcendental. Peirce almeja, nesse sentido, “uma comunidade real, em que cada um deve agir como membro de uma comunidade ideal, ou como membro de sua comunidade idealizada”. É a partir dessa mudança de paradigma que Peirce “trata de deixar para trás – tal como Habermas depois, apoiado nele – a filosofia da consciência, da representação, da razão centrada no sujeito”. Ibid, p. 33. Habermas chamará sua posição de “pragmatismo kantiano”, ou kantismo destranscendentalizado, seguindo as pegadas de Peirce, o pragmatista que mais o influenciou.

cada vez mais próximas do pragmatismo divergindo, não obstante, em um dos pontos centrais da filosofia rortyana: o antifundacionismo. Habermas, nesse sentido, acredita que a filosofia ainda é a busca incessante de fundamentos, e propõe que a linguagem tem como pano de fundo uma situação ideal de fala.

Em se tratando da verdade, Habermas dirá que uma proposição é verdadeira se ela puder vencer em uma posição de concordância, alcançada em uma situação ideal de fala. Em seu texto “A volta ao historicismo”, mais precisamente no tópico intitulado de “Algumas observações críticas sobre o neopragmatismo”, Habermas concorda com a crítica mordaz de Rorty às concepções realistas da verdade, e também, aceita a proposta deweyana de explicar a verdade como “afirmabilidade garantida”<sup>37</sup>. Mas, o próprio Rorty, diz Habermas, “aponta para uma dificuldade que surge do que chama de ‘uso acautelatório’ do predicado verdade (‘p’ está bem justificado, mas pode não ser verdadeiro)” (RORTY, 2005a, p. 78). Ele continua dizendo que tal uso não é apenas um indicador para nosso falibilismo, mas nos lembra ainda que o significado paroquial de “p”, racionalmente aceitável em determinado contexto de justificação, não deve ser confundido com o seu significado descontextualizado, racionalmente aceitável em geral, isto é, verdadeiro em todos os contextos possíveis.

Habermas, com isso, quer nos dizer que: quando se diz “s está bem justificada, porém talvez não seja verdadeira”, ao contrário do que Rorty pensa, não estamos apontando apenas para nosso falibilismo (podemos estar, nesse contexto, enganados), mas que tal uso nos remete à diferença entre “s é racionalmente aceitável em um dado contexto de justificação” e “s é racionalmente aceitável de um modo geral” – valendo, nesse segundo ponto, não apenas para um público específico, inserido num determinado tempo e contexto, mas para todo e qualquer público. A ideia de que a sentença “s” é

---

<sup>37</sup> John Dewey implementou o procedimento pragmático acerca da verdade com a noção de “assertividade garantida” (warranted assertibility). Para Dewey, a verdade “seria o predicado de enunciados ou frases que podem ser de alguma forma asseguradas; frases que foram frutos de ações controladas”. Após o controle e a experiências, tais enunciados proporcionariam um consenso assegurado e receberiam um tipo de certificado de garantia, um selo, onde conteria as condições em que foram dispostos e o seu período de validação – como acontece com os produtos que compramos. O enunciado deixa de ser verdadeiro quando não atende mais as especificações que validariam sua utilidade em sua experiência atual. Vale ressaltar que Dewey entende a verdade como o útil não em um sentido comum, mas no sentido do útil “como algo que não ocorre sem os humanos no seu processo social, intersubjetivo, em uma palavra – comunicacional”. DAVIDSON, D. *Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: UNIMARCO, 2003.

racionalmente aceitável de um modo geral constituiria o caráter incondicional da verdade que serviria de pressuposto ideal para se chegar a algo além do “bem justificado”, a algo realmente verdadeiro numa situação ideal de fala.

O que Rorty irá contrapor a Habermas neste ponto é que a linha entre “bem justificado” e “verdadeiro” não é tão rígida a ponto de termos de colocar de um lado “p” é bem justificado e de outro “p” é verdadeiro. Segundo Rorty, afirmar que um enunciado p é verdadeiro é válido para um lugar específico, em um dado momento, tendo por parâmetro um determinado público. Assim, todo enunciado denominado como verdadeiro está, na realidade, sendo qualificado como “bem justificado, *i.e.*, verdadeiro neste momento, para este público, segundo as referências que esse público possui. Podemos pensar, entretanto, que o argumento de Rorty gera uma contradição, pois se “verdadeiro” e “bem justificado” significam a mesma coisa, então, como está formulado, o argumento de Rorty afirma que “p está bem justificado, mas pode não estar bem justificado”. O argumento aqui, ao meu ver, não cai em contradição, tendo em vista que temos que o ver dentro de uma perspectiva falibilista no sentido de que “pode estar bem justificado aqui e agora, mas pode não estar em audiências futuras”. É por isso que Rorty usa o termo “acautelado”, pois o usamos sempre com reservas, para salientar sua procedência contingencial gerada por audiências específicas.

A contraposição feita por Habermas é a de que quando afirmamos que p é “bem justificado”, estamos também dizendo que p pode não vir a ser mais bem justificado em outro tempo, em outro local e para outro público; porém, quando dizemos que p é “verdadeiro”, estamos dizendo que p é “bem justificado” para todo e qualquer público. Habermas toma ainda o justificado como aceitabilidade racional. O justificado ainda é aceitabilidade racional e, por mais que justifiquemos nossos enunciados por meio de nossos melhores padrões disponíveis, ainda assim poderemos não chegar ao que é “verdadeiro”. Não devemos, portanto, assimilar verdade à aceitabilidade racional.

Habermas então encontra uma solução. Devemos inserir alguma reserva na noção de aceitabilidade racional para que superemos tal separação – a de “justificação” e “verdadeiro” –, mas, não podemos manchar a linha entre “é

verdadeiro” e “é justificadamente tido como verdadeiro”. O que devemos fazer, para alcançar o projeto de uma comunidade ideal de fala, é estender o “para nós”, referente a uma sentença racionalmente aceitável (bem justificada), para além dos limites e padrões de qualquer comunidade local. Habermas assim nos diz:

Se a “verdade” é explicada em termos de aceitabilidade racional, e se o uso acautelatório do predicado-verdade nos lembra do fato de que o que está “justificado”, por nossos melhores padrões disponíveis, poderia ainda assim não ser “verdadeiro”, não devemos assimilar verdade à aceitabilidade racional. Temos de inserir alguma reserva na noção de aceitabilidade racional, se quisermos superar tal separação, mas não podemos borrar a linha entre “é verdadeiro” e “é justificadamente tido como verdadeiro”. Devemos esticar o referente da ideia de que uma proposição é racionalmente aceitável “para nós”, para além dos limites e padrões de toda a comunidade local. Devemos expandir o universo de “todos nós” para além das fronteiras sociais e intelectuais de uma porção acidental de pessoas que, por acaso, reúnem-se sob o nosso céu. De outro modo, “verdadeiro” fundir-se-ia com “justificado no contexto presente” (RORTY, 2005a, p. 79).

Segundo Habermas, ao afirmar “p”, o público falibilista e contingente proposto por Rorty deve estar preparado para justificar “p” por meio da concordância, racionalmente motivada, de públicos que não os nossos, mas de especialistas, ou seja, de um público cada vez mais extensivo de pessoas razoáveis, de “versões melhores de nós mesmos”<sup>38</sup>.

Com esta expressão, Rorty estaria a endossar cada vez mais um público ideal composto de “versões melhores de nós mesmos” (RORTY, 2005a, p. 79), especificando as condições ideais para esse público: um público do qual o discurso racional tivesse sobre a égide da tolerância e da liberdade. Rorty estaria, afinal de contas, endossando um contexto que concede acesso igual a todos, assim como para todas as informações, e na qual a comunicação estaria apta a excluir qualquer tipo de mecanismo repressivo, exclusivista ou de propaganda ideológica. Habermas continua:

Rorty até especifica as condições, para o contexto requerido, de discussões livres e tolerantes. Ao mesmo tempo que oferece acesso igual a todas as pessoas relevantes, ao mesmo tempo que oferece

---

<sup>38</sup>Essa expressão “versões melhores de nós mesmos” é de Rorty. Habermas a toma como sinônimo de público ideal, de uma audiência ideal crítica, capaz de se colocar como parâmetro dizer de algo “apenas justificado”, em um caso, e “verdadeiro”, em outro.

informações e razões, esse contexto de comunicação deve excluir qualquer tipo de mecanismo discriminador e repressivo, bem como toda a propaganda, toda a lavagem cerebral e assim por diante. Ao sublinhar as características abertas, inclusivas, não-repressivas, de uma comunicação no interior de um auditório cada vez mais idealizado, Rorty se aproxima, mesmo sem querer, da minha descrição de um “discurso racional”, e da formulação de Putnam sobre a verdade como “aceitação racional sob condições idealizadas”. Com esse tipo de “superacessibilidade”, Rorty, sem querer, recai, entretanto, nos domínios do que ele chama de uma “cultura platônica” (RORTY, 2005a, p. 80).

Habermas, por fim, chega à conclusão de que Rorty recai nas mesmas posições platônicas e essencialistas de que tanto tenta criticar e escapar. Como Rorty responde aos questionamentos de Habermas? Ele responde ao problema proposto por Habermas apontando que este toma a expressão “versões melhores de nós mesmos” de forma platônica, fazendo alusão a um tipo de situação idealizada; devemos, não obstante, tomar a expressão de um modo romântico e historicista.

A investida de Rorty ao contrastar bem justificado e verdadeiro, é pensar o contraste não como um contraste entre ideal e real, mas como um contraste entre justificação para uma versão melhor de nós mesmos – de que almejamos que nossos pósteros sejam exemplos – e justificação para nós – como somos aqui e agora. Tomando o uso acautelado de modo contrário, como sendo “p é injustificável para todos, porém poderia ser de algum modo verdadeiro”, não estamos presos a uma situação onde o “injustificável” fosse uma situação real, da qual não encontraríamos razões para garantir p, e “verdadeiro” fosse uma situação de “fim da investigação”, ou uma “situação cognitiva ideal”, na qual p é encontrado de forma verdadeira e definitiva; estaríamos, a saber, assumindo uma posição historicista onde “o fim da investigação” e “a situação ideal de fala” fossem substituídos pela esperança romântica de uma época melhor que a nossa.

A proposta de Rorty para o uso acautelado<sup>39</sup> se põe, portanto, não como uma alusão a algum tipo de situação ideal de fala – como propunha Habermas.

---

<sup>39</sup>Ainda sobre o uso acautelado Rorty aponta: “Habermas oferece, em seu texto, razões excelentes para abandonar, como inútil, a noção de Peirce de ‘fim de uma investigação’. Mas me parece que essas são também boas razões para abandonar todas as idealizações semelhantes. Todas elas soam inspiradoras, mas todas elas mínguam quando examinadas mais de perto, tal como a noção de Peirce. As noções de uma ordem natural de razões, de uma maneira como as coisas realmente são, independentemente das necessidades humanas,

Ela remete a uma utopia. Rorty compreende a noção de utopia como a esperança sempre maior em públicos melhores, capazes de descrever e justificar com mais clareza seus argumentos e capaz de uma convivência sempre mais democrática. É desse modo que o uso acautelado recebe contornos proféticos: no sentido de apontar crenças que, mesmo até então não sendo verdadeiras, podem, ulteriormente, tornarem-se candidatas reais à verdade. Rorty nos diz:

De modo mais geral, penso que podemos sempre dizer, quando defendemos um argumento que não é aceito, que, no presente, há muito pouca justificação para aceitá-lo, mas pode surgir um mundo no qual ele pareça simples senso comum. Porém, podemos sempre dizer que, no presente, existe todo tipo de justificação para crer na opinião que estou rejeitando agora, mas pode surgir um mundo no qual essa proposição não seja nem mesmo candidata a justificação, na qual a questão inteira sobre a verdade dessa proposição nem seja levantada. É assim que concebo o uso acautelatório de “verdadeiro”, o uso no qual algo se torne livre das práticas atuais de justificação, como a voz da profecia. Essa voz diz: “Algum dia o mundo mudará, e então essa proposição poderá revelar-se verdadeira”. A esperança romântica de um outro mundo que ainda está por vir situa-se no centro da esperança antiplatônica de perfeição espiritual (RORTY, 2005a, p. 96).

Temos ainda na base do uso acautelado o contraste entre a sua posição de esperança romântica historicista e platonismo. O pensamento grego, segundo nosso autor, na linha do platonismo, sustenta que os candidatos à verdade já estão dados no mundo, bem como as razões que podem ser apresentadas a favor ou contra essa verdade também já estão dadas. Diante disso, deve-se apenas concluir a argumentação acerca do assunto. Já a esperança romântica rortyana nos leva a dizer que “algum dia todos esses candidatos à verdade, e todas essas noções do que vale como uma boa razão para acreditar nelas, podem tornar-se obsoletos; pois um mundo muito melhor

---

a noção de uma linguagem ideal e de uma validade universal, só podem ser explicadas invocando-se a noção da audiência ideal – a audiência que testemunhou todos os experimentos possíveis, testou todas as hipóteses possíveis e assim por diante. Para explicar o que significa qualquer dessas idealizações, você tem de recorrer à ideia de uma audiência cujos padrões de justificação não podem ser melhorados. Mas tal audiência me parece uma coisa tão difícil de imaginar quanto o número maior, o conjunto maior ou a última síntese dialética – aquela que não se pode tornar dialética a tese de uma nova tríade. Nossa finitude consiste no fato de que nunca pode haver uma audiência ideal, apenas mais audiências, espacial, temporal e socialmente limitadas. Desse modo, a ideia de ‘pretensões de validade universal’ parece-me mais uma tentativa do tipo de evasão da finitude, que Heidegger corretamente criticou”. RORTY, 2005a, p. 224.

está por vir – um mundo no qual teremos maravilhosos candidatos novos à verdade” (RORTY, 2005a, p. 96).

### 3.2 Verdade, justificação e normatividade – o debate com Pascal Engel

O debate feito por Richard Rorty e Pascal Engel ocorreu na Sorbonne em novembro de 2002, por convite do Collège de Philosophie. O debate foi marcado pela extensão de divergências entre os pontos de vistas de ambos, principalmente no que tange suas concepções de verdade. Iremos agora traçar os desdobramentos que o debate suscitou, analisando e problematizando as questões incorporadas pelos dois filósofos.

Engel inicia o debate citando um livro de Bernard Williams intitulado “Vérité et veracité” (Verdade e veracidade), no qual este aponta duas correntes contemporâneas antagônicas acerca da verdade (WILLIAMS, 2002): de um lado temos a desconfiança crescente diante dos valores da racionalidade e do progresso científico, assim como da verdade e da objetividade; de outro temos a impressão do constante engano feito pelos poderes (midiáticos, políticos, científicos) e a necessidade de confiança faz-se de fundamental importância<sup>40</sup>. Engel põe Rorty no primeiro plano, porém ressalta que “seria totalmente incorreto compreender sua obra e o interesse de suas análises, considerando-o apenas um típico relativista pós-moderno”. Sua posição (a de Rorty) nesses debates é absolutamente particular e original (RORTY e ENGEL, 2008, p. 15-16)<sup>41</sup>.

Engel então nos diz que Rorty apresentou argumentos destinados a mostrar que a verdade não tem toda a importância que lhe é atribuída e que, apesar de serem argumentos interessantes, não convence. Com efeito, Engel esquematiza as teses de Rorty sobre a verdade do seguinte modo:

---

<sup>40</sup>Engel aqui chama a atenção no contraste causado pelas duas palavras na terminologia inglesa, pois “true” (verdadeiro) tem a mesma raiz de “trust” (confiança).

<sup>41</sup>Engel continua sua fala mostrando o trânsito feito por Rorty entre a filosofia analítica e o pragmatismo. Ele nos diz que Rorty, “antes de mais nada, ainda que não se reivindique há muito tempo como um filósofo analítico, ele sempre foi um filósofo analítico no começo de sua carreira e sempre discutiu no mesmo nível com os filósofos dessa tradição, argumento por argumento. Ao contrário de autores como Derrida, de quem a filosofia analítica é perfeitamente estrangeira, Rorty discute as teses dos filósofos analíticos com perfeito conhecimento de causa”. RORTY, Richard; ENGEL, Pascal. *Para que serve a verdade?* São Paulo: UNESP, 2008. p. 15-16.

1) A noção de verdade não tem um uso explicativo, não recobre nenhuma essência, nenhuma substância, e não designa nenhuma propriedade substancial ou metafísica profunda, nem um objeto (Verdadeiro). 2) Particularmente, são vazios de sentido a noção tradicional de verdade como correspondência de nossos enunciados, juízos ou proposições com a realidade ou “fatos” e, em geral toda teoria do pensamento como representação da realidade. 3) Por conseguinte, são vazios os debates em torno do realismo contra o anti-realismo, que agitam ainda grande parte da filosofia analítica contemporânea. 4) O problema não é tornar verdadeiros nossos enunciados, mas justificá-los, e não há distinção a ser feita entre verdade e justificação. A justificação nada mais é do que o acordo entre os membros de um grupo ou de uma comunidade, e não há acordo último, final ou de convergência ideal dos enunciados. 5) Sendo vazio o conceito de verdade, a verdade não pode ser uma norma da investigação científica ou filosófica, ou o fim último de nossas pesquisas. A fortiori, ela não pode mais ser um valor. 6) Do fato de se rejeitarem essas míticas da verdade não decorre que nada haja a dizer do mundo: há entre o mundo e nós relações causais, que podemos estudar. Mas seria igualmente vão esperar obter uma teoria naturalista reducionista da representação e da racionalidade. (7) O fato de a objetividade e de a verdade não contarem não significa que inexistam certos valores a defender; os valores em questão são aqueles promovidos habitualmente pela tradição pragmatista, os da solidariedade, da tolerância e do senso de comunidade (RORTY e ENGEL, 2008, p. 18-19).

Engel continua dizendo que boa parte dos argumentos de Rorty em favor dessas teses repousa em uma visão deflacionista e minimalista da verdade. O que pode ser dito sobre a verdade é dito através dos três usos: um uso aprobatório (endosso); um uso descitacional; e um uso de circunspeção (acautelado). Com efeito, já que, nos parâmetros constituídos por Rorty, a verdade possui papel tão tênue e não-substancial, segue-se que seu papel epistêmico, isto é, de ser uma norma ou um fim da investigação (em especial a científica), não pode ser completo. A verdade não é uma norma, ou um fim último. Ela não pode ser uma norma capaz de regulamentar a investigação porque não se pode conhecê-la (a verdade) e, por conseguinte, não pode ser um fim último, pois não possui valor intrínseco<sup>42</sup>. Apesar da anuência dessas teses, Engel não acredita que Rorty seja um simples eliminativista, como certos deflacionistas que defendem uma teoria da “redundância”, uma vez que este

---

<sup>42</sup>Engel ressalta que essas teses têm certo eco niilista e cético, e que foram frequentemente qualificadas de relativistas. Mas que Rorty “nega ser um relativista quanto à verdade, pois o relativista é aquele que diz: ‘Só há verdade para mim’, em um sentido descritivo da palavra ‘verdadeiro’. Ora, Rorty sustenta que essa palavra não tem um sentido descritivo, mas só um sentido expressivo: ela exprime um estado do locutor e de sua aprovação diante de seu público”. RORTY, R; ENGEL, P. op. cit., p. 18-19

não sugere a exclusão dessa palavra do nosso vocabulário, mas simplesmente procura remover mitos e ilusões arraigados a ela.

Feita essa apresentação às teses de Rorty, Engel expõe primeiramente suas concordâncias (que, segundo ele, são poucas), para depois mostrar que o filósofo americano foi longe demais. Engel está de acordo com Rorty no fato de que o termo “verdadeiro” tem sentido mínimo, naquele que está ilustrado principalmente pela equivalência de Tarski – “A neve é branca” é verdadeiro se somente se a neve é branca. Com efeito, a questão é saber se seu sentido se reduz a esse uso descitacional. Outra concordância do filósofo francês com Rorty é sobre as consideráveis dificuldades de sustentação da teoria clássica da verdade como correspondência, Engel também chama atenção para o fato de ter bastante simpatia por certos temas pragmatistas e de ter defendido certas posições desta corrente, em especial de autores como Peirce e Ramsey (DOKIC e ENGEL, 2001). Por fim, o filósofo francês pensa como saudáveis e úteis os esforços de Rorty por desmitologizar a noção de verdade<sup>43</sup>.

Porém as concordâncias com Rorty findam nesse ponto. Engel sustenta que do fato de a teoria da verdade como correspondência encontrar sérias dificuldades não decorra daí que devemos abandonar qualquer teoria realista da verdade, muito menos que possamos nos desvencilhar totalmente das contrariedades entre realismo e anti-realismo. Com efeito, ele ainda pensa que a verdade é uma norma da investigação (ENGEL, 1998). É necessário, não obstante, parar de falar em verdade como representação do real, com fim último, etc., e tentar redescrever<sup>44</sup> nossos vocabulários usuais no sentido de nos desembaraçar de tais “mitologias”. Desse modo, a pergunta crucial para ele é a seguinte: “isso é possível a respeito da verdade?”; dito de outra maneira, nossa prática ordinária com o vocabulário da verdade pode realmente ser redescrita de maneira que desembarace essa noção de suas implicações “objetivistas”? (RORTY e ENGEL, 2008, p. 27).

Após o desenvolvimento da pergunta, Engel elabora questões acerca dos problemas ocasionados pelos deflacionistas e efetua sua própria caracterização da noção de verdade. Ele nos diz, primeiramente, que há mais

---

<sup>43</sup>Engel exemplifica isso dizendo: “Quando se sabe que a palavra ‘verdade’ é a palavra favorita das seitas religiosas e de todos os integristas, só se pode estar de acordo com Rorty sobre o fato de que devemos desconfiar dela”. ENGEL, P. op. cit., p. 26.

<sup>44</sup>Engel usa um termo tipicamente rortiano.

do que um uso meramente descitacional ou performativo da palavra “verdadeiro”. Segundo Engel, existem certas relações conceituais bem específicas entre a asserção, a crença e a verdade da qual ele chamará de triângulo “crença-asserção-verdade”. Este triângulo pode ser expresso do seguinte modo:

- a) Afirmar algo ou fazer uma asserção por meio de um enunciado é exprimir a crença em que o enunciado é verdadeiro (essa ligação se manifesta no caráter paradoxal de enunciados como “Creio que P, mas P é falso”, que dão lugar ao que se chama o paradoxo de Moore).
- b) A verdade é o fim ou a norma da asserção, no sentido de que uma asserção é correta se e somente se ela é verdadeira (pode-se com certeza, mentir, ser irônico etc., mas esses usos da asserção são derivados em relação a esse fim primeiro e tornados possíveis por ele).
- c) A verdade é também o fim ou a norma da crença: uma crença é correta somente se ela é verdadeira. Em geral, é nesse sentido que se diz que as crenças “visam à verdade”. Pode-se exprimir a mesma ideia dizendo-se que é uma objeção fatal a uma crença dizer-se que ela é falsa e que um sujeito racional, se descobre que uma de suas crenças é falsa, deve mudá-la (um sujeito que admite crer em uma proposição por outra razão que não o fato de ela ser verdadeira é de qualquer modo irracional, ou então não tem, diante dessa proposição, uma verdadeira atitude de crença) (RORTY e ENGEL, 2008, p. 28-29).

Engel prossegue avaliando que um deflacionista diria que (a) e (c) são apenas trivialidades que em nada mostram o caráter “normativo” da noção de verdade. O deflacionista (como de praxe) diria: “afirmar P é afirmar que P é verdadeiro, e que se crê P; e crer que P é crer que P é verdadeiro. É também crer que se têm razões para crer em P. Certo!” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 30). Engel, por outro lado, sustenta que essas relações são triviais apenas na aparência. Ele nos diz, portanto, que para um sujeito que não compreende que uma asserção ou crença correta é também uma asserção ou crença verdadeira, e se tais condições devem ser satisfeitas para se ter crenças racionais e efetuar asserções de modo correto, então falta algo de fundamental sobre a noção de verdade. Do mesmo modo, esquecemos de algo essencial quando descrevemos o uso linguístico da palavra verdadeiro para uma comunidade afirmando apenas que essa palavra deve ser utilizada para “citar” ou “descitar” enunciados estimados por essa comunidade, na medida em que essa palavra caracteriza uma norma da asserção e da crença. Isto não quer

dizer, no entanto, que a noção de verdade seja normativa em si. Engel salienta que o fato de um enunciado ou crença serem verdadeiros é um simples fato, isto é, uma relação que o enunciado ou a crença têm com o mundo, e não uma norma. O normativo, com efeito, é o elo, como descrito nas condições (a) e (c), que a verdade mantém com a crença e a asserção<sup>45</sup>.

Diante disto, Engel questiona a possibilidade de descrever uma prática corrente da asserção dando conta de sua relação com o conceito ordinário de crença sem a evocação de um conceito de verdade que pressuponha a existência de uma norma de nossas asserções e crenças. Além disso, o filósofo francês pergunta se Rorty pretende rejeitar o papel central exercido pela verdade no sistema geral que viabiliza a expressão de nossas crenças na comunicação linguística e compõe nossas crenças como racionais; e, por fim, pergunta ainda como o filósofo americano concebe o papel normativo do termo “verdadeiro” dentro da sua teoria deflacionista da verdade.

Outra questão suscitada por Engel é a sustentação de que a norma implícita no triângulo asserção-crença-verdade é igualmente uma norma de objetividade de nossos enunciados e crenças. Ele acredita que por Rorty admitir que os usos de endosso e descitacional não são suficientes para dar conta do significado de “verdadeiro”, ele (Rorty) aceita a ideia de um uso acautelado da palavra, não obstante identifique tal uso mediante a significação dada por públicos sempre falíveis. Engel objeta este uso feito por Rorty dizendo o seguinte:

Ora, a justificativa, segundo Rorty, é sempre “relativa a um público”. Mas isso se pode objetar: quando alguém afirma acerca de um enunciado qualquer: “É justificado, mas não é verdadeiro”, ele está dizendo “É justificado para esse público, mas não para aquele outro”? Parece-me, ao contrário, que opomos as razões que temos de crer em enunciado ou de justificá-lo à maneira pela qual as coisas são “na realidade” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 33).

---

<sup>45</sup>Ainda segundo Engel, alguns filósofos vão mais longe ao identificar no triângulo crença-asserção-verdade não apenas a crença correta diante da norma crença-asserção, mas o próprio conhecimento. Nesse sentido, pode-se afirmar que quem diz P não se satisfaz simplesmente em se representando como crendo que P, mas que também como que sabe que P. A noção de saber, portanto, assim coma a da crença correta, é uma noção normativa, associada corretamente à noção de justificação. Cf. WILLIAMSON, T. *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University press, 2000. Williamson, no entanto, rejeita a noção tradicional de conhecimento como “crença verdadeira justificada”.

Engel acredita que mesmo que não se creia em uma “realidade externa” absoluta e transcendente – e para, ele não há nenhuma necessidade de se acreditar em tal para utilizar “verdadeiro” –, ainda assim o contraste que estabelecemos entre nossas razões de crer é com os fatos ou a realidade – ao contrário do que Rorty imagina. Mesmo que este negue tal intuição e diga que o contraste se estabelece sempre entre a justificação de um público diante de outro público. Engel ainda ressalta que o argumento da indistinguibilidade entre justificação e verdade – que leva Rorty a não aceitação da tese peirceiana de que a verdade é “o fim da investigação” – é um erro. Com efeito, ele nos diz que é falso dizer que as palavras “verdadeiro” e “justificado” (ou “assertivo de modo garantido”) significam a mesma coisa. Se tal fosse o caso, “a negação de um enunciado seria a mesma coisa que a afirmação de que ele não é assertivo de modo garantido”. Mas não é a mesma coisa “dizer que o monstro do lago Ness não existe e dizer que não é assertivo de maneira garantida que o monstro do lago Ness não existe” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 35)<sup>46</sup>.

Ademais, Engel até concede um elo entre justificação e verdade, mas não se trata de um elo de identidade pois, quando temos razões ou justificativas para crer que “p”, estamos lidando com justificações para crer que “p” é verdadeiro. Porém, não podemos implicar daí que “tenho justifica para crer que ‘p’” e “‘p’ é verdadeiro” sejam a mesma coisa. Desse modo, não se pode sustentar, como pretende Rorty, “verdadeiro” e “justificado” como sendo a mesma coisa, pois a noção de “justificação” pressupõe a própria noção de “verdade”. Engel então conclui que os três usos caracterizados por Rorty não são equivalentes.

Seguindo com sua argumentação, Engel afirma que o papel desempenhado pelo conceito de verdade no triângulo crença-verdade-asserção, assim como o fato desse conceito exprimir a possibilidade de um contraste entre nossas justificações e a “realidade objetiva”, fazem dele um conceito normativo. Nesse sentido, Engel está pronto a falar de uma “norma da verdade”. Ele ainda salienta que esse vocabulário não corre o risco de cair nas denúncias de Rorty, a saber, que há uma espécie de obrigação ou dever de

---

<sup>46</sup>Creio que Pascal Engel toma o sentido de “assertivo de modo garantido” de maneira equivocada. Rorty não utiliza a noção deweyana para justificar sua concepção de verdade. Veremos isso a seguir, com as respostas de Rorty a Engel.

procurar a verdade, ou que ela tenha algum caráter intrínseco e substancial. Dizer que há uma norma de verdade para o discurso cotidiano, com efeito, não indica que devemos necessariamente dizer sempre que a verdade é o fim supremo da investigação:

Em outras palavras. Não há nenhuma obrigação de dizer o que é verdadeiro ou de nele crer. Estou perfeitamente pronto a admitir com Rorty que o conceito ordinário de verdade não tem nada de “normativo” nesse sentido proto-ético de “normativo” que ele se insurge. O que quero dizer, simplesmente, é que a verdade é uma norma da asserção (e da crença) no sentido em que, para qualquer crença, é uma objeção a essa crença dizer que ela é falsa e é normal – no sentido em que é a regra – procurar revisá-la (RORTY e ENGEL, 2008, p. 38).

A verdade, nesse sentido, diz Engel, é uma norma conceitual e não uma norma ética ou epistêmica. Com isto, a questão que se coloca é: se desvencilharmos a palavra “norma” de seu sentido “moral”, para salvaguardar seu sentido de “regra constitutiva de uma prática”, estará Rorty disposto a admitir a ideia de que o verdadeiro possa ser uma norma de nossas práticas discursivas – tanto cotidianas quanto científicas?

Engel chama atenção para a linha argumentativa traçada por Rorty para se chegar à sua concepção de verdade: “a) Se há uma verdade como norma ou fim da investigação, então deve haver uma propriedade real tal como ‘a verdade de nossas asserções’. (b) Não há propriedade real desse gênero. (c) Logo, não há verdade como fim da investigação” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 39). Para o filósofo francês a premissa (a) é falsa, pois não é pelo fato de não existir uma propriedade real ou que se corresponda com a verdade (tal como a correspondência de nossos enunciados aos fatos) que, do ponto de vista da investigação, não procuremos atingir certo objetivo; com efeito, a noção de norma não pressupõe a existência de uma entidade correspondencial ou essencial. Com isto, salientando o sentido inocente em que nossas crenças miram à verdade porque esta faz parte do conceito de crença, de forma que, ao descobrirmos que uma de nossas crenças é falsa tentamos modificá-la, não parece a Engel que haja problemática em dizer que a verdade é uma norma da crença.

Esta questão é formulada por Engel, a saber, por acreditar que aquilo contra o qual Rorty se insurge é um tipo de argumento transcendental que, partindo do fato de a verdade ter esse papel normativo em nosso sistema ordinário de crenças, aponta para um tipo de verdade num sentido mais profundo de “fim da investigação”, ou “Valor Absoluto”. Engel, contudo, atesta que do fato de a verdade normatizar ou reger uma asserção não decorre daí que haja certos valores (como confiança, veracidade, senso de exatidão) que se supõe caracterizar aqueles que se referem à verdade. Em suma, “não há ligação necessária entre o conceito de verdade e a noção de veracidade ou de sinceridade” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 41). Uma coisa, portanto, é dizer o que é a verdade, apontar o seu funcionamento dentro de um sistema de crenças e asserções, outra é a postura que tomamos (ou devemos tomar) diante dela, ou ainda tecer um discurso de valor – bom ou mau. Dissipada está confusão cometida por alguns filósofos pode-se ver a diferença entre as condições normativas da utilização do conceito de verdade e seus usos pelos indivíduos e grupos humanos, que, social e historicamente sempre variam.

O mais importante para Engel é ressaltar que podemos defender aquilo que Bernard Williams chamou de “as virtudes da verdade”, como a sinceridade, a exatidão, mas que no triângulo asserção-crença-verdade tais práticas não estão implicadas. É preciso, por conseguinte, separar três teses: (1) a tese conceitual em que a verdade é uma norma constitutiva no interior da triangulação asserção-crença-verdade; (2) a tese ética em que a verdade seria um valor intrínseco, a ser procurado em todas as circunstâncias; (3) a tese epistemológica em que a verdade é o fim da investigação, o valor epistêmico supremo. Pode-se, portanto, admitir a primeira tese em detrimento das duas últimas. Isto não significa que devemos descartar tais virtudes. Há sim, com efeito, um elo entre a norma da verdade e nossas atitudes. Parece difícil, segundo Engel, não admitirmos que a verdade seja também um valor e que há certas virtudes em volta dela quando compreendemos a ligação entre a triangulação asserção-verdade-crença e refletimos de modo crítico sobre o que queremos dizer do fato de termos crenças racionais e de revisá-las à luz dos dados disponíveis.

E se, segundo Rorty, a utilidade é um critério mais importante que a verdade para o valor de uma concepção, como se pode dizer que uma concepção é útil se não se sabe se ela é verdadeira? Engel então formula outra questão:

Admitamos, como ele e contra o que acabei de dizer, que haja somente uma ligação contingente, talvez mesmo nenhuma ligação, entre o papel conceitual da verdade e suas virtudes da verdade (veracidade, sinceridade, exatidão, confiança). Nesse caso, como analisar essas virtudes? São elas, como parece crer Rorty, puramente instrumentais (elas são úteis) e perfeitamente em competição com outras (a criatividade, o interesse e a pertinência, por exemplo?). Que concepção o pragmatista no sentido de Rorty vai ter dessas virtudes? Considera ele, com Nietzsche da “Genealogia da Moral”, que esses são valores de padres ou de clérigos, de homens do ressentimento? Que essas não são absolutamente virtudes? Que elas têm pouca importância e que outras virtudes como a self-reliance de Emerson devem substituí-las? Em particular, considera ele que essas virtudes não são virtudes que a democracia deve encorajar (essa questão remete ao ponto 7 na lista anterior)? Seria mesmo possível ter as virtudes não aléticas de solidariedade e utilidade social que Rorty recomenda no lugar das virtudes aléticas se as virtudes aléticas não existissem? (RORTY e ENGEL, 2008, p. 47).

Segundo Engel, Rorty quer que nos desvencilhemos de qualquer valor transcendental e substancial que a verdade possa ter. Mas isto também implica em questões fundamentais: se, porventura, conseguirmos ultrapassar nossa fascinação por uma linguagem de verdade, de sinceridade, de exatidão etc., ao mesmo tempo que nosso engajamento prático diante dos valores e virtudes da verdade, para adotar outro tipo de linguagem conforme o pragmatismo almeja e, ainda, para admitir que as noções atreladas a verdade tem apenas valor instrumental ou de meios para outros fins – como a democracia, a conversação, a solidariedade, o melhoramento de nossa vida em comunidade – o que nos leva a crer que os valores da verdade permaneceriam entre nós? Para Engel, a verdade desaparecia pura e simplesmente. E de que modo, ao abandonarmos a distinção entre verdade e justificação a fim de nos atermos à solidariedade, seria possível levar a cabo esta ideia sem engajamentos individuais e coletivos como a confiança ou a sinceridade que parecem evidentemente pressupor a noção de verdade? A resposta de Engel e, nesse ponto, ele não se diferencia de Rorty, é que a necessidade da verdade – com v minúsculo – não deve se atrelar a uma noção de Verdadeiro – com V

maiúsculo. Mas, para tal, o próprio uso “minúsculo” da verdade deve, segundo Engel, fazer sentido (RORTY e ENGEL, 2008, p. 49). Passemos agora à resposta de Rorty.

Rorty<sup>47</sup> inicia sua resposta evidenciando o que Engel havia entendido sobre sua proposta diante do debate envolvendo realismo e anti-realismo, a saber, que “a noção de verdade não designa nenhuma propriedade substancial”. Rorty, no entanto, não almeja empregar esta expressão, pois todas as expressões linguísticas designam propriedades. Desse modo, expressões como “quadrado redondo”, “números infinitos”, o termo “democrático”, a frase “ser a lua ou George Bush”, todas designam propriedades. Segundo nosso autor, a capacidade de significar algo é designada linguisticamente pelos sufixos “-dade” em português, “-heit” em alemão, ou “-ness” em inglês. Esse é o tipo de procedimento que pode ser aplicado a qualquer termo. Devemos, ainda, evitar a pergunta do tipo quais os adjetivos têm uma função meramente expressiva e quais designam propriedades. Para Rorty, esta pergunta reconduz àquela sobre o estatuto ontológico e, segundo ele, os pragmatistas não endossam tal expressão.

Rorty se diz de acordo com a definição de Simon Blackburn sobre o pragmatismo – definição que Engel utiliza –, segundo a qual a corrente filosófica é caracterizada pela “recusa das diferenças’, a celebração desse tecido sem costura que é a linguagem, a dissolução das distinções, já que estas opõem qualidades primárias e secundárias, os fatos aos valores, a descrição à expressão ou a todas as outras noções”. Nesse sentido, o que permanece é, portanto, “uma visão plana, indiferenciada da linguagem” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 53).

Rorty sublinha que seu pragmatismo não advoga que discursos, teorias ou expressões sejam “vazias de sentido”. Qualquer expressão – mesmo a expressão “estatuto ontológico”, com efeito, possui sentido na medida em que

---

<sup>47</sup>Segundo Rorty, “a trajetória de Pascal Engel se desenvolveu em uma direção oposta à minha. Pascal fez seus cursos com Heidegger e Deleuze e acabou por trabalhar com Tarski e Ramsey. Eu comecei com Ayer e Carnap para terminar escrevendo sobre Heidegger e louvando os méritos de Derrida. Houve um tempo em que eu pensava que a filosofia analítica era nosso futuro. Hoje, creio que ele está em pane seca, pane de essência. À parte o trabalho de alguns gênios iconoclastas – penso nos trabalhos de Kripke, Davidson e Brandom – a filosofia analítica desses últimos decênios me parece bastante rebarbativa e vã. Pascal e eu temos, portanto, boas razões para não estar de acordo”. RORTY e ENGEL, 2008, p. 51.

damos sentido a ela; para uma expressão adquirir sentido basta que a utilizemos de um modo mais ou menos previsível, isto é, basta situá-la em uma rede de inferências previsíveis; a questão central para um pragmatista como Rorty, por conseguinte, não é saber se um debate faz ou não sentido, ou se ele remete a problemas reais ou não-reais, mas é saber se esse debate terá alguma utilidade na prática, se ele, de algum modo, será útil. Desse modo, o pragmatista se pergunta se o vocabulário pelo qual se exprime esse debate é passível de ter valor prático, seguindo a própria fórmula pragmática.

A objeção feita pelo nosso autor ao debate “realismo x anti-realismo” não consiste em rejeitar os protagonistas por desenvolverem proposições sem sentido, nem por utilizar termos que não designam propriedades substâncias. Pelo contrário, a objeção consiste em afirmar que a resolução desses debates não é profícua. Rorty considera tal debate infrutífero, pois parece nos levar a aporias sem fim que, no fim das contas, não nos leva a uma mudança significativa de nossos vocabulários. Para o filósofo, as distinções tradicionais já tiveram sua oportunidade, protagonizando inúmeras discussões que, no entanto, não promoveram nenhuma consequência prática. Faz-se necessário, de agora em diante, que nos desempenhemos em outras distinções.

A pendência que se estabelece entre Engel e Rorty, diz-nos este último, não conduz à questão de saber se há algo que se possa chamar de “o conhecimento objetivo”. O que separa ambos, na verdade, é a questão de saber se alguns domínios da cultura (algumas atividades humanas) podem chegar a tal conhecimento, enquanto outras não. Rorty assim indaga:

Eu não gosto da metáfora “representar o mundo” ou daquela que consiste em dizer que certas proposições poderiam ser “validadas” pelo mundo. Em contrapartida, penso que essas metáforas são inofensivas se as empregamos de um modo não discriminatório. Nossa disputa se coloca, portanto, no fato de que apresentamos respostas divergentes à questão de saber se, sim ou não, devemos fracionar a linguagem em diferentes partes, e afirmar que algumas possuem uma função representativa que outras não têm (RORTY e ENGEL, 2008, p. 58).

Dito isto, Rorty passa então às questões postas propriamente por Engel. Uma delas é a seguinte: nossa prática ordinária do vocabulário da verdade pode ser realmente redescrita de maneira que desenlaçará tal noção de seus

pressupostos objetivistas? Se, responde Rorty, admitirmos que “implicações objetivistas” signifiquem necessariamente introduzir vocabulários discriminatórios (no sentido de uma hierarquia dos discursos) em função de um pretenso grau de correspondência com a realidade, então podemos renunciar a tais pretensões objetivistas<sup>48</sup>.

Segundo nosso autor, Pascal discorda afirmando que não compreende como isso pode ser uma descrição aceitável do sentido que damos a “verdadeiro” e não uma redescrição que leva ao revisionismo puro e simples dessa palavra. Rorty então responde que não faz objeções em admitir que se atenha mais a “revisar” do que propriamente “descrever”. Ele faz uma analogia: no iluminismo, Kant e outros trabalharam para separar a obrigação moral dos mandamentos divinos; eles, com efeito, não consideravam que estavam revisando nossos conceitos, mas que os descreviam de forma mais clara. Nesse sentido, eles nos ajudaram a clarificar nossas ideias sobre a concepção moral. Os adversários das Luzes disseram que tais filósofos estavam, na verdade, revisando a moral. A pergunta que fica é: Kant esclareceu nossa concepção de moral ou a revisou? Rorty diz que não vale a pena responder a tal questão. Levando em conta o pensamento de Quine e do segundo Wittgenstein, “não temos necessidade de determinar se uma sugestão de mudança na ordem da prática da linguagem traz um esclarecimento ou uma revisão” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 60-61). Tal mudança contribuiu para fazer evoluir nosso discurso moral e a única questão que precisamos formular é: essa mudança foi ou não socialmente útil?

Os pragmatistas, nesse sentido, endossam o tipo de perspectiva que, segundo nosso autor, põe fim a alguns debates puramente escolásticos: medimos o grau de utilidade social de tal argumento<sup>49</sup>. Graças a tal mudança não estaremos mais inclinados a pensar em responsabilidades outras que não as das entidades humanas – entidades do tipo “realidade” ou “verdade”. Não há mais um substituto para Deus – ou o absoluto. Rorty nos diz:

---

<sup>48</sup>Isto está de acordo com as pretensões de Rorty em caracterizar o tipo “solidário” como aquele envolvido numa relação intersubjetiva com a comunidade em detrimento do objetivistas. Essa questão foi exemplificada na nota de rodapé número 3.

<sup>49</sup>O padrão de medida para os graus de utilidade, como enfatiza Rorty, serão sempre dispostos com relação ao público (às comunidades) atual, de acordo com os dados (os conhecimentos) que este público terá em mãos.

Pascal tem razão ao dizer que interpreto o contraste entre a verdade e as crenças que nos parecem justificadas em relação às diferenças entre diversos públicos – o público presente e o futuro que vai dispor de mais dados ou de explicações alternativas, ou que será simplesmente mais sofisticado do que nós. Essa interpretação resulta da convicção de que temos responsabilidade apenas perante os seres humanos, e não diante da “realidade” (RORTY e ENGEL, 2008, p. 62).

Rorty então remete à questão feita por Pascal, a saber, quando alguém afirma que, no que tange a um enunciado qualquer: “é justificado, mas não verdadeiro”, está deveras dizendo: “é justificado para tal público, mas não para outro?”. Podemos entender que aqui, segundo Engel, diversamente, opomos as razões que temos para crer em um enunciado ou justificá-lo de acordo como as coisas são “em realidade”. Nosso autor responde a tal questão argumentado que quando alguém afirma “é justificado, mas talvez não seja verdadeiro”, este alguém não está estabelecendo nenhuma distinção entre aquilo que é humano e aquilo que não é humano, mas entre diversas situações em que os humanos podem se encontrar, quer presente – na qual a crença parece justificada –, quer futura – onde se acreditaria que isso não mais parece ser o caso.

Sobre a questão da relação entre o conceito de verdade e as virtudes morais mencionadas por Engel – “veracidade, sinceridade, exatidão e confiança” –, Rorty acredita que não seria difícil inculcar tais virtudes com base na noção de “justificado”. Pode-se dizer, com efeito, que determinada pessoa é sincera quando diz aquilo que estima “justificado” e não aquilo que ela crê “verdadeiro”. Podem-se promover tais virtudes sem que se estabeleça uma distinção entre justificado e verdadeiro.

No que concerne à última questão: a “verdade” é um conceito normativo? Rorty se diz não muito certo de compreender a noção de “conceito normativo”. Ele pensa que quando se diz algo como “verdadeiro é normativo”, no sentido de dizer coisas como “Tentem ter somente crenças verdadeiras!”, não há problema na utilização do termo. Agora, se por outro lado, o termo “normativo” quer indicar algum tipo de bem intrínseco relacionado à verdade, então a proposição parece-lhe demasiada obscura para que valha a pena debater:

Não tenho a menor ideia da maneira de determinar quais são os bens intrínsecos e quais são os bens instrumentais e também não vejo por que deveríamos formular tal questão. “Intrínseco” é uma palavra que os pragmatistas dispensam. Se pensamos que a sinceridade ou a exatidão é uma coisa boa, não vejo em que seja útil determinar se isso se dá enquanto ela é meio ou um bem em si. De qualquer maneira, seja qual for a resposta que se dê a essa interrogação, isso não terá nenhuma incidência sobre nossas ações (RORTY e ENGEL, 2008, p. 66).

Ele nos diz ainda que o fato de tentarmos nos dispor somente de crenças verdadeiras não nos levará a adotar uma atitude diferente daquela que teríamos ao tentar adotar, diante de nós mesmos e de outros, justificativas melhores para nossas crenças. Não temos, com efeito, meios para estabelecer a verdade de uma crença ou o caráter próprio de uma ação senão nos aos elementos de justificação a respeito dos quais nos condicionamos.

Penso que não há problemas em, seguindo Engel, afirmar que a verdade cumpre um papel normativo no sentido conceitual do termo. Não há aí nenhuma invocação ao transcendente ou a algo intrínseco – ideias tão preteridas por Rorty –, mas sim de regras para que possamos não perder o caráter objetivo das asserções de vista. Nesse sentido, vale a noção de triangulação de Engel – asserção-verdade-crença – do qual a verdade desempenha sim um papel importante no funcionamento de nossas crenças e asserções. Manter a verdade como norma da asserção é aqui apenas estabelecê-la como critério de nossas justificações. Rorty pode aceitar o termo em seu sentido “deflacionário” ou “metafórico”, mas não vejo problema em acatá-lo em seu sentido mais específico e objetivo. Entender a verdade como uma norma da investigação, no sentido em que Engel argumentou, não a coloca em contato com uma Realidade Em Si, mas apenas como uma norma de nossas próprias práticas discursivas.

### **3.3 Realismo, investigação e holismo**

Em seu texto “Charles Taylor sobre a verdade”, Rorty aprofunda suas críticas ao realismo e expõe o seu holismo contextualista. O debate situa-se acerca dos problemas relacionados à teoria correspondentista da verdade, onde o filósofo pragmatista americano expõe sua crítica a qualquer teoria que

retome a ideia de uma descrição que se aproxime de algo que ele chama de “a natureza intrínseca da realidade”.

Rorty afirma que qualquer teoria que tenha como pressuposto a correspondência exige a ideia de que o mundo esteja dividido em “fatos e que esses fatos são o que Strawson chama de ‘itens modelados pelas sentenças’, itens que têm a forma das sentenças na ‘Própria Linguagem da Natureza’” (RORTY, 2005b, p. 93). O principal componente que sustenta essa tese é o do “ajustamento”. Com efeito, os filósofos da correspondência buscam critérios para a adequação de um vocabulário a partir de outros vocabulários que se ajustam mais à forma como o mundo realmente é. A questão é formulada por Rorty do seguinte modo: os que acreditam na teoria da correspondência têm de afirmar que alguns vocabulários (por exemplo, o de Newton), não apenas funcionam melhor do que outros (por exemplo, o de Aristóteles), mas assim fazem porque representam a realidade de modo mais adequado. Taylor acha que essa afirmação faz sentido.

Taylor afirma que a correspondência pode existir sem que haja necessariamente algo do tipo a Realidade Em Si. O mundo existe causalmente independente de nós e de nossas descrições. Nesse sentido, podem existir descrições que “correspondam mais” que outras ao objeto descrito. Rorty, por outro lado, rebate dizendo que o questionamento feito pelos antirepresentacionistas não é saber se as coisas do universo são causalmente independentes de nós – algo indubitável –, e sim se elas são representacionalmente independentes de nós. A ruptura do modelo representacional é a ruptura da ideia de que possa haver uma representação acurada de algo intrínseco à coisa mesma – fora de nossas descrições. É, com efeito, a ruptura do que Rorty chama de a distinção intrínseco-extrínseco:

Se X é independente de nós, então X tem um aspecto intrínseco, de modo que X é mais bem descrito por alguns termos do que por outros. Já que não encontramos um modo de decidir quais descrições de um objeto incluem o que é “intrínseco” a ele, em oposição ao que é meramente “relacional” e extrínseco (por exemplo, aspectos relativos à própria descrição), estamos prontos a descartar a distinção intrínseco-extrínseco, a afirmação de que as crenças representam a toda a questão relacionada à dependência ou à independência representacional. Isso significa descartar a ideia de “como as coisas são de qualquer modo”, independentemente de se ou como elas são descritas (RORTY, 2005b, p. 94).

Taylor então replica dizendo que nem Rorty, nem nenhum outro ficariam seriamente tentados a negar que a afirmação de que “não há cadeiras nesta sala” será verdadeira ou falsa “em virtude do modo como as coisas são ou da natureza da realidade”. Rorty, no entanto, sente-se sim tentado a negar, pois vê a expressão “em virtude de como as coisas são” de dois modos: podemos dizer a sentença como uma abreviação de “em virtude do modo como nossas descrições atuais das coisas são usadas e das interações causais que temos com essas coisas”; bem como uma abreviação de “simplesmente em virtude do modo como as coisas são, independentemente de como as descrevemos” (RORTY, 2005b, p. 94). No primeiro modo, temos uma interpretação relacional do enunciado levando em consideração aspectos intersubjetivos contidos em nossa linguagem capaz de nos possibilitar dizer algo como “em virtude do modo como as coisas são”; já no segundo modo, nenhuma proposição é verdadeira “em virtude do modo como as coisas são”, visto que ela não está se relacionando a nada (ou apenas a ela mesma). O primeiro modo, portanto, nega que haja um modo de relação independente de nossas descrições, um modo pelo qual a coisa mesma viria à tona.

Rorty ainda presume que Taylor deve concordar que é um absurdo para este “acreditar de fato que os modos como descrevemos as coisas, as palavras que formam nossos candidatos ao valor de verdade, são simplesmente irrelevantes para a verdade de nossas sentenças e crenças” (RORTY, 2005b, p. 95). E se Taylor, por conseguinte, aceitar a primeira interpretação irá recair sobre ele o seguinte questionamento:

Podemos distinguir o papel de nossa atividade descritiva, nosso uso das palavras e o papel do restante do universo para explicar a verdade de nossas crenças verdadeiras? Não consigo imaginar como podemos fazer isso. Dizer que não podemos é dizer, junto com Davidson, que precisamos abandonar o “terceiro dogma do empirismo”, a distinção entre esquema e conteúdo, o que significa abandonar a tentativa de separar as proposições de acordo com quem ou que as “fez” verdadeiras: o “mundo” ou “nós” – abandonar a problemática do realismo e do anti-realismo por meio do abandono das pressuposições representacionistas dessa problemática (RORTY, 2005b, p. 95).

No abandono de tais distinções e de toda a problemática suscitada pelo representacionismo, Rorty considera que a própria noção de “correspondência” se torna irresponsável – a não ser que “nossa sugestão envolva algo do tipo ‘o mundo como ele é em si próprio’ ou as ‘características que uma coisa possui intrinsecamente’, independente de como as descrevemos” (RORTY, 2005b, p. 95). Com efeito, quando a ideia de coisa-em-si mesma entra em cena a correspondência vem junto. E é por isso que a tentativa de Taylor de manter a correspondência sem atrelamentos a algo de em si está, segundo Rorty, fadada ao fracasso

Nosso autor, porém, chama a atenção para o fato de que mesmo que a ideia da coisa-em-si esteja em descrédito em nossos tempos ela ainda sobrevive, de maneira disfarçada, na suposta ideia de que as coisas possuem características intrínsecas, ou seja, independentes de nossas descrições. Isso, por outro lado, é bem diverso de dizer que as coisas, em suas descrições, possuem características que são causalmente dependentes do pelo qual são descritas<sup>50</sup>:

Vejamos o exemplo dos dinossauros. Quando descrevemos algo como sendo um dinossauro, a cor de sua pele e sua vida sexual são causalmente independentes do fato de o termos descrito como tal. Mas, antes de descrevê-lo como um dinossauro, ou como qualquer outra coisa, não tem sentido afirmar que ele está “lá”, com suas respectivas propriedades. O que está lá? A coisa em-si-mesma? O mundo? Explique melhor. Descreva-o em detalhes. Ao fazermos isso, e somente ao fazermos isso, ficamos na posição de dizer quais de suas características são causalmente independentes de serem descritas e quais não são. Se o descrevermos como um dinossauro, então poderemos dizer que a característica de ser ovíparo é causalmente independente de nossa descrição, mas a característica de ser um animal de cuja existência suspeitamos apenas poucos séculos atrás não é. Essa não é uma distinção entre características “intrínsecas” e características “meramente relacionais” dos dinossauros. É apenas uma distinção entre relações-causais-numa-descrição para alguma coisa (ovos) e suas relações-causais-numa-descrição para outras coisas (nós) (RORTY, 2005b, p. 96).

Rorty chama a atenção para o fato de que se pensava (Kripke, por exemplo) que as relações causais não estariam numa descrição, mas as relações intencionais sim. Ele, porém, discorda de tal afirmação. A mesma relação-causal-numa-descrição pode ser explicada de vários modos diferentes,

---

<sup>50</sup>Rorty retoma aqui sua tese do fisicalismo não-redutivo exposta no capítulo 1.

de tantos modos quantos existem para descrever as coisas relacionadas. Isto quer dizer que independente do modo como descrevemos as coisas das quais estabelecemos relações causais, deveríamos ser capazes de ver as mesmas relações entre elas em quaisquer de suas descrições. Nesse sentido, o ponto central é não o fato de que as relações causais são mais “intrínsecas” às coisas do que suas descrições, *i.e.*, que pelo fato de descrevermos coisas como causalmente relacionadas umas às outras nos aproxima mais do modo como elas são na realidade do que quando as descrevemos de outra maneira, e sim, do contrário, que as relações causais devem ser mantidas constantes nas redescrições.

Encerrarei esse tópico tecendo algumas considerações sobre o que os essencialistas (realistas) em geral pensam sobre o antiessencialismo, e como Rorty, representado aqui pela figura do antiessencialista, rebate as críticas daqueles. Em “Investigação enquanto recontextualização” Rorty atenta para o fato de que uma maneira de demonstrar a posição pragmática é dizer que ela identifica relações de justificação como se sustentando entre crenças e desejos, assim como relações de causação se sustentando entre outros itens no universo, mas nunca uma relação de representação, visto que crenças não representam não-crenças. O essencialista, por outro lado, insiste em que há na investigação das coisas algo que repousa fora da trama de crenças e desejos. Segundo esse ponto de vista, há algum sentido em que o objeto da investigação – o que repousa fora do organismo – tenha o seu próprio contexto, um contexto privilegiado em virtude de ser o contexto do objeto antes que do investigador. Esse realismo encontra-se presente nas ciências concretas e nas ciências flexíveis: em meio a antropólogos adversos ao etnocentrismo, a críticos literários adversos à desconstrução, a heideggerianos duvidosos quanto a Derrida, bem como aqueles que estimam a “absolutidade” da descrição do mundo realizada pela ciência natural.

Para o filósofo essencialista, aquele que quer agarrar-se à noção de propriedades essenciais, independente do contexto, o que a investigação contextualiza tem de ser algo pré-contextual. O antiessencialista réplica dizendo que há sempre uma relação contextual em toda e qualquer circunstância. Ele assim age dizendo que nós só podemos investigar as coisas

depois que elas estão sob uma descrição, *i.e.*, que descrever algo é uma questão de relacioná-lo com outras coisas, e que a ideia de “apreender a coisa como ela é si mesma” não é algo que preceda a contextualização. A crítica comum feita pelo antiessencialista aqui é dizer que, apesar da descrição poder variar dependendo daquele que descreve, a coisa descrita não varia. Ele acusa o antiessencialista de “verificacionista”, pois este está a confundir a ordem do Ser com a ordem do Conhecer. O essencialista então continua: “o que está sendo relacionado com o que?”. As relações requerem termos e, cedo ou tarde, teremos de narrar o que esses termos são, ou seja, o que são intrinsecamente. No momento em que estivermos narrando isso, teremos a chave para o que é real ao invés do aparente, para o que a linguagem tenta representar acuradamente, para o que a mente e o corpo são intrinsecamente, e como eles realmente se relacionam.

O antiessencialista rebate dizendo que sempre haverá termos que são referidos, mas determinar que termos são esses é algo que depende do propósito da recontextualização (redescrição) corrente que está sendo implementada. Rorty segue seu argumento dizendo

Você pode dissolver macroestruturas em microestruturas – estrelas em átomos –, mas você também pode vislumbrar entidades microestruturais como artifícios para predizer comportamentos macroestruturais. Você pode dissolver uma substância em uma sequência de eventos whiteheadianos, mas você pode também tratar eventos como relações entre substâncias aristotélicas. Você pode dissolver pessoas em tramas de crenças e desejos, mas você pode também dissolver a crença na atitude que a pessoa tem diante de uma sentença. Você pode dissolver a sentença em um padrão de palavras, mas você pode começar a observar que só no contexto de uma sentença a palavra tem significado. O antiessencialista especializou-se em criar esse efeito típico de casa de espelhos – e isso a partir do momento em que parou de perguntar qual é a coisa real e qual é a imagem, e passou a aquiescer a uma escolha de imagens sempre em expansão, de “mundos” goodmanianos (RORTY, 1998, p. 138).

A estratégia antiessencialista é abdicar dos vocabulários que tentam representar o mundo e, expandindo os vocabulários como em imagens numa casa de espelhos, livrar-se dos “objetos da investigação”, no sentido de que a investigação pede sempre por mais recontextualizações. Nesse estágio da argumentação, o essencialista começa a chamar a si de realista e acusa o antiessencialista de “idealista linguístico”. Sua crítica se faz na medida em que

o antiessencialista age como se não houvesse nada a fazer senão rearranjar nossas representações mentais em padrões agradáveis ou úteis – como se não houvesse nada para eles representarem. O antiessencialista, por outro lado, discorda de que sua visão seja idealista, salvo o reconhecimento de que a investigação não se dá entre crenças e objetos, mas na pergunta por um conjunto coerente de crenças. Ele é, com efeito, antes um coerentista do que um idealista – pois ele acredita, tanto quanto qualquer realista, que há objetos que são causalmente independentes das crenças e desejos humanos.

O realista então retruca dizendo que para o antiessencialista lhe resta apenas dizer que os objetos são incognoscíveis como eles são neles mesmos e que, por conseguinte, precisa se contentar com alguma versão do idealismo. O antiessencialista, por sua vez, diz que não pode encontrar nenhum uso profícuo para a noção de “como eles são neles mesmos”, nem para a distinção entre como entre “como eles são” e “como nós os descrevemos”. Nas palavras de Rorty

Nós, de fato, descrevemos a maioria dos objetos como causalmente independentes de nós, e isso é tudo o que é requerido para satisfazer nossas intuições realistas. Também não nos é reivindicada a afirmação de que nossas descrições representam objetos. Representação é, segundo o ponto de vista antiessencialista, a quinta roda. Se nós temos relações de justificação entre nossas crenças e desejos, e relações de causação entre essas e o resto do universo, essa são todas as relações mente-mundo, ou linguagem-mundo, de que nós precisamos (RORTY, 1998, p. 139).

Nesse ponto da argumentação o realista pode indagar a seguinte questão: se você abdicar da noção de representar objetos, então você terá de abdicar mais intensamente da pretensão de recontextualizá-los, ou seja, você terá de admitir que a única coisa que sua concepção de investigação proporciona é a recontextualização de suas próprias crenças e desejos. Não há, portanto, como descobrir, em última instância, nada sobre os objetos, visto que você só descobre algo sobre sua trama de crenças e desejos e de como estas podem acomodar novas crenças e desejos; o antiessencialista, por fim, não sai da sua própria cabeça. Como Rorty responde a isso? Como, negando que haja representações, ele irá sair de sua própria cabeça?

O antiessencialista, segundo Rorty, deve admitir que o que ele chama “recontextualizar objetos” poderia ser perfeitamente chamado de “recontextualizar crenças”. O que um antiessencialista faz, acima de tudo, é reformular uma trama de crenças. Mas, para Rorty, isso não soa tão mal quanto o realista faz parecer. Assim ele nos diz

Em primeiro lugar, uma de suas crenças mais centrais, aquela que é difícil de se imaginar revisando, é a crença de que muitos dos objetos que ele não controla estão continuamente provocando-o a ter novas e surpreendentes crenças, crenças que frequentemente requerem reformulações rápidas e drásticas de sua parte. Ele não está mais livre frente à pressão exterior, não está mais tentado a ser “arbitrário”, do que qualquer outro. Ele está livre de questões como “você está representando acuradamente?”, “você está real e intrinsecamente apreendendo o modo de ser do objeto?”, mas não de questões como: “você pode ajustar a crença de que o papel de tornassol se tornou vermelho (ou que há fontes não-estelares de radiação, ou que seu amor lhe enganou) com o resto de suas crenças?” Na pior das hipóteses, a comunidade de investigadores à qual ele pertence, aqueles que compartilham a maioria de suas crenças, está pasmada, por enquanto, em seu próprio vocabulário. Mas lamentar esse fato é como lamentar o fato de que estamos, por enquanto, pasmados em nosso próprio sistema solar. A finitude humana não é uma objeção para a visão filosófica (RORTY, 1998, p. 139-140).

É nesse sentido, portanto, que se faz o naturalismo historicista de caráter holístico rortiano. O dualismo intrínseco-não-relacional *versus* extrínseco-relacional é diluído, tal como o sentido de relação representacional – ficando apenas as relações causais. Nossa relação com o mundo, com efeito, torna-se redescrição constante e abertura também constante de novas linguagens e novos mundos. É dessa maneira que os limites de nossas descrições são os limites de nossas linguagens, e a linguagem, assim expressa, alça voos cada vez mais longínquos.

O antiessencialismo de Rorty propõe uma visão holista-naturalista centrada numa trama contínua de redescrição de crenças e desejos, e de uma relação causal entre eu e mundo. Com isso, o mundo físico e os objetos exercem pressão causal em nós. Porém, quando estamos diante do mundo, o que temos para validar (ou não) teorias, hipóteses, e o que temos para falar e saber do mundo e de nós mesmos passa sempre pelo crivo da trama relacional de descrições que fazemos do mundo e de nós. Os objetos do mundo são, segundo nosso autor, centros de gravidade descritivos (RORTY, 2005b, p.

119)<sup>51</sup>, ou seja, objetos que, antes de ter uma natureza “intrínseca” (da qual, já que intrínseco, não podemos conhecer realmente, a não ser postular), estão sempre dispostos num tipo de relação-causal-numa-descrição com nossa trama de crenças. Em virtude do que foi mencionado, não penso que Rorty abdique da relação com o objeto, mas apenas que essa relação se dá sempre nessa trama de crenças e não numa relação exclusiva entre sujeito-objeto. O holismo-naturalista é, desse modo, uma crítica radical aos realismos filosóficos que permeiam tanto a filosofia da linguagem, como da mente e do conhecimento em geral.

---

<sup>51</sup>Rorty elabora essa noção com base na ideia de Dennett de que o “self” é um centro de gravidade narrativa. Ele diz: “Minha principal sugestão é a de que Dennett coloque sua afirmação de que o self é um ‘centro de gravidade narrativa’ no contexto, da afirmação mais geral de que todos os objetos assemelham-se a selves por serem centros de gravidade descritiva. As narrativas são exatamente um modo particular de descrição – o modo empregado em romances e em autobiografias. Todavia, o tipo de coisa que os romancistas fazem não é tão diferente do que fazem os lógicos, físicos e moralistas. Todos combinam e recombina grupos de descrições de objetos”. RORTY, 2005, p. 119.

## 4 REPRESENTAÇÃO, RELATIVISMO E ASSERTIVIDADE

Em nosso último capítulo analisaremos noções como as de representação, assertividade e relativismo. A noção de representação e suas implicações quanto às teorias da verdade ainda gera uma ampla discussão na filosofia contemporânea. Dois filósofos que discutiram o tema com afinco foram Wilfrid Sellars e Robert Brandom. Em seu texto “Robert Brandom sobre as representações sociais”, Richard Rorty aproxima os dois filósofos de seu pragmatismo, evidenciando o papel que suas principais teses fornecem para uma crítica da ideia de uma representação acurada do mundo. Essas teses são a crítica de Sellars ao que ele chamará de “o mito dado” e seu consequente nominalismo psicológico; e o pragmatismo normativo de Brandom, que se contrapõe ao platonismo conceitual. Outro importante filósofo que tem presença marcante na filosofia de Rorty é Hilary Putnam. Putnam tem posição de destaque na filosofia contemporânea por tematizar questões centrais tanto no âmbito da filosofia da linguagem quanto nas das ciências em geral. Uma dessas questões é a do realismo que, como tratado por Putnam, pode ser caracterizado por três perguntas fundamentais: a realidade existe? Como os nomes se referem a tal realidade? Existe uma realidade mental e, se sim, como se pode falar sobre ela? Por fim, no último tópico deste capítulo trataremos de questões referentes à assertividade e ao relativismo em Rorty e Putnam.

### 4.1 Representações, inferências e fatos

A questão central pela qual permeia a principal obra de Sellars “empirismo e filosofia da mente” é a de que o real é envolvido totalmente pela linguagem, de modo tal que “toda a consciência de tipos, semelhanças, fatos, etc., em suma, toda consciência de entidades abstratas – na verdade, toda a consciência mesmo de particulares – é uma questão linguística” (SELLARS, 2008. p. 68). Seguindo essa concepção, nem a consciência desses tipos, semelhanças e fatos pertencentes às chamadas experiências imediatas é pressuposta no desenvolvimento de aquisição do uso de uma linguagem.

Sellars chamará tal tese de nominalismo psicológico. Esse nominalismo difere do empirismo tradicional – Berkeley, Locke e Hume – na medida em que este afirmava uma espécie de consciência de certos gêneros determinados pelo simples fato de termos sensações e imagens. Sellars defende seu nominalismo entendendo que o conhecimento de um estado ou episódio não consiste em lhe atribuir uma descrição empírica, mas em lhe dar um lugar no chamado “espaço lógico das razões”, da justificação e da capacidade de justifica o que se diz. Com isso, eliminamos o que ele chama de “o mito do dado”, ou seja, a ideia cuja observação se constitui por certos episódios não-verbais auto-autenticáveis, cuja autoridade é transmitida para os desempenhos verbais ou quase-verbais, quando executados de acordo com as regras semânticas da linguagem. É importante notarmos que há na concepção de Sellars não apenas um retorno à visão kantiana – a crítica da ideia de que algo nos seja dado na experiência fora de uma compreensão de mundo –, mas também a tese contrária de que nada nos é dado a partir de dentro do entendimento – visão internalista do mundo. Negando o dado interno, Sellars afirma que qualquer uma de nossas crenças está sempre disposta a revisões.

Rorty observa que o debate suscitado por Sellars em torno da consciência segue o mesmo curso de Wittgenstein em suas “Investigações Filosóficas”. Nesta obra Wittgenstein nos diz, a respeito das sensações, que “um nada seria tão bom quanto um algo sobre o qual nada pode ser dito”. Podemos interpretar a versão de Sellars como uma diferença que não pode ser expressa no comportamento é uma diferença que não faz diferença. Rorty entende que esse pragmatismo – tanto de Sellars quanto de Wittgenstein – pode ser entendido no sentido de que não se precisa dá ouvidos a alguém que fala sobre algo como “sentience” ou “consciência” ou “qualia”, algo que, nesse caso, não parece estar relacionado a mais nada, que parece ser capaz de variar quando todas as outras coisas permanecem iguais, que parece relacionar-se de maneira apenas externa com todas as outras coisas. O nominalismo psicológico de Sellars, segundo ele

Prepara o caminho para sua afirmação de que, se mantemos uma conversa semântica, então essa é toda a conversa intencional de que precisamos, pois, como ele próprio diz “as categorias de intencionalidade são, no fundo, as categorias semânticas pertinentes

a desempenhos verbais manifestos”. A força dessa afirmação está em que, se compreendermos como começamos a usar um vocabulário metalinguístico para comentar e criticar nossos desempenhos verbais manifestos, compreenderemos como nossa intencionalidade veio a existir. Podemos ver a intencionalidade, a habilidade de ter essas crenças e desejos, a racionalidade, a tentativa autoconsciente de tornar essas crenças e desejos mais coerentes, como o que surge ao longo do tempo. Se aceitarmos o que Sellars diz nessas passagens que citei, poderemos não apenas relacionar a evolução cultural com a biológica, do modo como Dewey esperava fazer, mas fazê-lo de modo muito mais evidente e convincente do que Dewey (RORTY, 2005b, p. 145-146).

Rorty enfatiza com isso que o intuito aqui não está em tentar fornecer condições suficientes e necessárias para sentenças do tipo “a palavra ‘red’ refere-se, em inglês a essa cor” ou “essa sentença em espanhol fala sobre a união de Leão e Castela”, com base em descrições de como tais sentenças são usadas por um conjunto de falantes. Não há, em Sellars, segundo Rorty, um impulso reducionista em funcionamento, e sim um impulso terapêutico. O que Sellars, em verdade, enfatiza, é justamente o caráter terapêutico da intencionalidade (e da linguagem) pela qual podemos saber sobre como viemos a falar sobre as sentenças em gerais ou as coisas do mundo. A terapia, portanto, consiste em dizer: imaginem de que maneira termos como “referência a” ou “fala sobre” passaram a ser utilizados para que, assim, vocês saibam tudo a respeito de como a intencionalidade e a referência (a aboutness / propriedade de ser acerca de) surgiram no mundo. A analogia feita por Rorty é com o termo “dinheiro”: imagine como uma economia de trocas transformou-se em outra, em que são usados o crédito comercial e as moedas oficiais, e então você saberá tudo o que precisa saber tanto sobre a origem do dinheiro quanto sobre o que ele é. A ilusão de profundidade se dilui, não sobra “mistérios” filosóficos a serem revelados. Rorty almeja com isso fustigar a ideia de “consciência” ou “qualia” ou “uma característica intrínseca não-relacional”, tão caras à filósofos que defendem tipos de essencialismos semântico-filosóficos. O objetivo de enfatizar a intencionalidade em lugar da consciência é de

Desviar a atenção das impressões não sentenciais do sentido – o tipo de coisa que poderia provocar um grito “Red!” (vermelho) de um papagaio ou de um humano – para crenças e desejos – o tipo de coisa expressa em sentenças completas. A ênfase na consciência leva à questão que intriga Nagel e outros defensores da ideia de “qualia”: como as máquinas que respondem de modo distinto a uma série de estímulos que diferem dos animais que fazem o mesmo.

Para Nagel, existe uma coisa chamada “consciência” que essas máquinas, e os zumbis, não possuem, mas os animais como nós possuem. Para Sellars, não está claro se falta alguma coisa às máquinas além da flexibilidade e complexidade comportamental (RORTY, 2005b, p. 147).

Segundo Rorty, os filósofos, desde Aristóteles, passando por Locke, Hegel e Dewey, pressupunham uma espécie de quase-intencionalidade chamada “sensitividade” presente em animais não-humanos, e tal sensitividade seria algo a mais do que uma mera disposição para responder de modo distinto. Já filósofos como Descartes, sugeriram que animais não-humano poderiam ser apenas máquinas complexas, considerados pouco simpáticos à situação dos cães – criaturas possuidoras de sentimentos, mas não de linguagem. Os objetores do nominalismo psicológico de Sellars sugerem os bebês e os cães tem consciência da dor – e, desse modo, possuem certo tipo de protoconsciência –, mesmo que essa consciência não possa ser considerada um “fato linguístico”. Rorty indica ainda que filósofos como Nagel e Searle recusam o nominalismo psicológico nesse aspecto: “Sellars falha ao não deixar um lugar para a sensitividade” (RORTY, 2005b, p. 147).

Para Sellars e Brandom, no entanto, se há uma diferença entre animais complexos, como cães, ou máquinas complexas, como computadores, por um lado, e animais simples, como amebas, ou máquinas simples, como os termostatos, essa diferença está em que é mais útil descrever os primeiros como aqueles que possuem crenças e desejos. Podemos, desse modo, prever e explicar o comportamento de cães e computadores com base em tais descrições melhor do que sem elas. Fazemos, nesse sentido, o que Daniel Dennett chama de “adotar uma postura intencional” em relação a essas entidades de comportamento mais complexo. Não ganhamos nada adotando tal postura para com entidades mais simples, como amebas ou termostatos. Rorty faz aqui uma ponte entre seu pragmatismo e o de Brandom.

Para Brandom o conteúdo conceitual deve ser distinguido justamente por sua articulação inferencial, ou seja, o núcleo da prática linguística dá-se no que ele chama de jogo de dar e pedir razões. Afirmer ou declarar algo, diz Brandom, “é o que se deve fazer para dar uma razão, e é para um ato de fala que razões podem ser solicitadas. Afirmações servem tanto como razões e justificativas quanto necessitam dessas” (BRANDOM, 2013, p. 182). Seus

conteúdos são o que são, em parte, justamente pelo papel que desempenham em uma rede de inferências. E é justamente essa capacidade de articulação inferencial dentro de uma rede de crenças e desejos o que nos difere, por exemplo, dos papagaios ou termostatos

Qual a diferença, por um lado, entre um papagaio ou um termostato, que representa uma luz como vermelha ou uma sala como fria, ao exercitar sua disposição diferencial confiável de resposta para emitir o som “isso é vermelho” ou para ligar a estufa, de um conhecedor que, de outro, assim o faz aplicando os conceitos vermelho e frio? O que o conhecedor é capaz de fazer que o papagaio e o termostato não são? Afinal, eles podem responder de forma diferente justamente ao mesmo tipo de estímulo. O conhecedor é capaz de usar a resposta diferenciadamente obtida na inferência. O conhecedor tem o know-how prático para situar essa resposta em uma rede de relações inferenciais – para dizer o que se segue de algo ser vermelho ou frio, o que seria evidência para isso, o que seria incompatível com isso e assim por diante. Para o conhecedor, tomar algo por vermelho ou frio é fazer um movimento no jogo de dar e pedir razões – um movimento que pode justificar outros movimentos, ser justificado por ainda outros, e que, além disso, encerra ou exclui movimentos posteriores. O papagaio e o termostato carecem de conceitos, apesar de seu domínio das disposições diferenciais de resposta não inferenciais correspondentes, porque, precisamente, lhes falta o domínio prático da articulação inferencial no qual consiste em apreender conteúdos conceituais (BRANDOM, 2013, p. 182).

Outro ponto importante no pensamento de Brandom que Rorty destaca é o trabalho da própria filosofia. Para Brandom, a filosofia é uma teoria explicitadora, a saber, ela tem como função primordial explicitar o que está implícito em nossas práticas discursivas. Desse modo, “as teorias pragmáticas das normas distinguem-se das teorias platonistas por tratar como fundamentais as normas implícitas na prática em lugar das normas explícitas por princípio” (BRANDOM, 1994, p. 23 apud RORTY, 2005b, p. 149). Rorty interpreta a postura de Brandom no sentido de que nós, humanos, não temos como ir além de nossas práticas, exceto quando imaginamos práticas melhores; nem temos como julgar essas novas práticas melhores, exceto por referência a suas inúmeras vantagens concernentes aos propósitos humanos. Destarte, dizer, como Brandom, que a tarefa da filosofia é tornar as práticas humanas explícitas, ao invés de legitimá-las pela referência a algo além delas, é dizer que não existe nenhuma autoridade à qual possamos apelar, exceto a utilidade para esses propósitos.

Um dos pontos, porém, em que Rorty diverge de Brandom é o tratamento que este dá às noções de objetividade e representação. Em seu texto “Robert Brandom: Sobre as Representações e as Práticas Sociais”, Rorty analisa as atribuições dadas por Brandom sobre a representação e as contrapõe com as fornecidas por ele próprio e por Davidson. A ideia de representação, para Davidson, é simples e clara: apesar de serem identificadas como verdadeiras ou falsas, as crenças não representam nada. É oportuno ficar livre das representações e, portanto, da teoria da verdade como correspondência, que equivale a pensar que existem representações que concebem pensamentos relativistas. Já a visão de Brandom, desenvolvida em sua obra principal, “Making It Explicit”, é mais complexa e ele a desenvolve do seguinte modo:

A tarefa principal [do capítulo 8] é explicar a dimensão representacional do pensamento e da conversa [...]. A ordem representacionista da explicação, dominante desde o século XVII, apresenta desde o início uma plenitude de conteúdo proposicional em termos representacionais. [...]. Essa abordagem estará sujeita à objeção se pretender que uma avaliação nesses termos nos forneça uma compreensão independente do que está expresso pelo uso declarado das sentenças – como se pudéssemos entender as noções de estado de coisas ou as condições da verdade antes de entender a afirmação ou o julgamento. A tradição semântica representacionista contém um insight inegável: seja lá o que for pleno de conteúdo proposicionalmente, ele possui necessariamente esse aspecto representacional: nada que não possui esse aspecto poderia ser reconhecido como aquilo que expressa uma proposição (BRANDOM, 1994, p. 495-496 apud RORTY, 2005b, p. 153).

Compreenderemos essa passagem de Brandom melhor, segundo Rorty, se percebemos que ele não pensa que chamar uma crença de verdadeira é descrever uma propriedade que a crença possui. Não significa, com isso, atribuir a propriedade da correspondência à realidade. Para Brandom “a clássica metafísica das propriedades da verdade interpreta erroneamente o que fazemos quando apoiamos a afirmação ao descrevê-la de um modo especial” (BRANDOM, 1994, p. 515 apud RORTY, 2005b, p. 154). Quando chamamos a afirmação de um parceiro conversacional de “verdadeira”, ainda seguindo Brandom, estamos apenas a endossá-la e não dizendo algo de especial sobre sua relação com uma realidade não-linguística. Desse modo, Rorty nos diz que o próprio Brandom pode concordar com Davidson em que

em que a maior parte de nossas crenças têm de ser verdadeiras, se isso significar somente que a tradução e a conversação exigem que os interlocutores assegurem a maioria das crenças uns dos outros.

Os dois filósofos, no entanto, aparentemente divergem num ponto: enquanto Rorty, seguindo seu pragmatismo não-fundacionista, insiste em que o mundo, ou os objetos do mundo, sempre estão em uma relação-causal-numa-descrição com nossas crenças e desejos – não é profícuo, portanto, falarmos em propriedades intrínsecas das coisas –, Brandom nos diz que sua abordagem é equivalente a afirmar que tanto os objetos quanto o mundo dos fatos que os engloba são aquilo que são independentemente de tudo que nós possamos achar que eles são. O pensamento e a conversa, ainda segundo Brandom, “nos dão uma compreensão perspectiva de um mundo não perspectivo” (BRANDOM, 1994, p. 595 apud RORTY, 2005b, p. 154). Essa aparente divergência é abrandada por Rorty quando este afirma que Brandom não sugere que a investigação convergirá, algum dia, para esse mundo não perspectivo. O pragmatismo de ambos continua afinado, *mutatis mutandis*, na medida em que Brandom insiste na ideia de que toda compreensão do mundo será perspectiva, posto que é sempre determinada por um conjunto historicamente contingente de necessidades e interesses humanos. Ele, Brandom, não diz que existe um “Modo Como o Mundo É”, mas, ainda assim, pensa que essa ideia é crucial para o processo de nossas práticas linguísticas. Nesse sentido, ele está

[...] reconstruindo a objetividade como o que consiste num tipo de forma perspectiva, em lugar de um conteúdo perspectivo. O que é compartilhado por todas as práticas discursivas é que existe uma diferença entre o que é objetivamente correto no sentido da aplicação do conceito e o que é meramente tomado como tal, não o que isso é – a estrutura, não o conteúdo (BRANDOM, 1994, p. 600 apud RORTY, 2005b, p. 155).

Seguindo os passos de Davidson, Brandom não toma para si a tarefa de definir “verdadeiro” em termos epistêmicos. Como Davidson, ele não tenta definir “verdadeiro” por referência ao que é abalizado como verdadeiro pelos membros de uma comunidade ou por seus especialistas, o que será sempre considerado verdadeiro por eles sob determinadas condições ideais de investigação. O próprio Brandom diz que não há nenhuma visão geral, acima

da disputa das alegações concorrentes “com base na qual aqueles que merecem predominar possam ser identificados, nem pela qual inclusive as condições necessárias e suficientes para esses solitários possam ser formuladas” (BRANDOM, 1994, p. 600 apud RORTY, 2005b, p. 155).

Em seu texto “Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”, Brandom analisa o posicionamento de Rorty sobre “os fatos do mundo” e diz não concordar com o que ele diz. A questão, segundo Brandom, é porque não devemos tomar nossas afirmações como estando em relações normativas com fatos, o que as torna corretas ou incorretas no sentido de verdadeiras ou falsas. Brandom explica que tratar uma sentença como expressão de um fato é tratá-la somente como verdadeira, e tratar uma sentença como verdadeira é apenas endossá-la, dizer a afirmação que alguém diria afirmando a sentença. Mas, segundo Brandom, Rorty discorda da ideia de fatos como algo que “proclama” afirmações verdadeiras. Por isso, as ideias de Rorty podem ser resumidas como: se a verdade é uma propriedade das sentenças, e as sentenças dependem de sua existência em vocabulários, e desde que vocabulários são feitos por seres humanos, então as verdades também o são. Antes dos humanos, não existiam reivindicações à verdade, então não haviam verdades e nem fatos.

Brandom acha infrutífero o compromisso de Rorty com um tipo de anti-realismo que nega que “o fato” pode sim dizer algo de verdadeiro acerca de nossas asserções. Ele (Brandom) irá legitimar o uso da palavra “fato” através da palavra “asseverável”:

[...] deveríamos distinguir entre dois tipos de “asseverar”; por um lado, existe o ato de asseverar, por outro lado, existe o que é asseverado. Quero dizer que os fatos são asserções verdadeiras no sentido do que é asseverado (na verdade, do que é asseverável), em lugar de no sentido das asserções verdadeiras. Com essa distinção na mão, não há nada de errado em dizer que os fatos tornam as asserções verdadeiras – pois eles tornam o asseverar verdadeiro. Esse sentido de “tornar” não deve ser confundido, ele é inferencial. “O comentário de John de que p é verdadeiro porque é um fato que p” simplesmente nos diz que a primeira asserção advém da segunda (BRANDOM, 2000, p. 162 apud RORTY, 2005b, p. 160).

Ainda segundo Brandom, negar a existência de fatos antes dos vocabulários existirem parece sem sentido. Ele usa como exemplo a existência

dos fótons. A física nos diz que existiam fótons antes dos humanos, logo os fótons não passaram a existir apenas porque foram inseridos no vocabulário humano. O argumento de Brandom pode ser resumido do seguinte modo: (1) Existiam fótons há cinco milhões de anos. (2) Então a circunstância era que existiam fótons. (3) É verdadeiro que a circunstância era que existiam fótons. (4) Então era verdadeiro que existiam fótons.

Para Brandom a coisa certa a se dizer usando o conceito de fóton é que eles estariam lá mesmo sem um vocabulário para dizer que estariam; eles estariam lá, com efeito, mesmo se nenhum usuário de um idioma tivesse existido para empreender compromissos em relação a eles (fótons). Pois, explica Brandom, os fatos são afirmações verdadeiras no sentido do que é asseverado, e não no sentido de alegações. Ele continua dizendo que se nunca tivéssemos existido “não haveria nenhuma afirmação verdadeira, mas teria havido fatos (verdades) que não foram expressos, e em nossa situação, na qual há alegações, podemos dizer um pouco sobre o que eles teriam sido (BRANDOM, 2000, p. 163)<sup>52</sup>.

Rorty toma de empréstimo uma frase de Heidegger quando este diz que “antes de Newton, as leis de Newton não eram nem falsas nem verdadeiras” (RORTY, 2005b, p. 160). Não faz sentido, desse modo, falar de “algo asseverável” quando não se tem a própria linguagem para falar. Rorty diz estar ansioso para dizer que os fatos tornam as sentenças verdadeiras num sentido derivativo de “tornar”, a saber, o sentido inferencial. Para ele, a força de tal sentido está em declinar da responsabilidade de dar mais detalhes sobre como se dá esse “tornar”. A escolha aqui está entre abandonar as noções de “responder” e “representar” e mantê-las. Ele assim diz

Meu argumento a favor de abandoná-las é que elas preservam uma imagem da relação entre as pessoas e as não-pessoas que pode ser chamada de “autoritária” – a imagem dos seres humanos como estando sujeitos a um julgamento diferente daquele do consenso de outros seres humanos. Vejo a identificação estabelecida por Brandom entre chamar uma asserção de “verdadeira” e endossá-la e a recusa de Davidson em definir “verdadeiro” como ferramentas para nos persuadir a abandonar essa imagem autoritária. Mas vejo a persistência de Brandom em usar os termos como “compreender do modo correto”, “realmente é” e “criar a verdade” como ferramentas

---

<sup>52</sup>Traduzido pelo autor da pesquisa.

que podem cair em mãos autoritárias e ser usadas com propósitos reacionários (RORTY, 2005b, p. 159).

Vemos que o compromisso principal de Rorty não é com o debate realismo versus anti-realismo em si, mas de como tais questões são postas e o que está em jogo em cada vocabulário. Ele vê o progresso intelectual como “o movimento que desenvolve ferramentas cada vez melhores para propósitos cada vez melhores – melhor, é claro, sob nossa ótica” (RORTY, 2005b, p. 158). Filósofos realistas como Searle, segundo Rorty, insistem que passamos por um processo genuíno apenas quando chegamos cada vez mais perto do “modo como as coisas são em si mesmas”. O perspectivismo de Brandom evita, em certos momentos, que ele use a expressão “nelas mesmas”, porém frases como “afirmações cada vez mais verdadeiras sobre as coisas como elas realmente são lá fora” ainda flerta com algo como “a visão geral acima da disputa entre afirmações concorrentes”, *i.e.*, com uma visão que está acima de nossa falibilidade enquanto seres históricos e contingentes.

#### **4.2 Assertividade garantida e relativismo**

A partir da década de setenta Putnam se desvencilha das teses do positivismo lógico e a passa a desenvolver sua própria posição: a do realismo interno. Essa posição, segundo Putnam, pretende ser uma tese intermediária entre o chamado “realismo metafísico” e o “relativismo”. A primeira expressa a noção de que as ciências descrevem uma realidade independente de nós e que esta mesma realidade bem-estruturada está para além da mudança de significação de nossas teorias. Com isso, o realista metafísico parte da crença de que existe apenas uma teoria completa e verdadeira do mundo que abarcaria toda a sua estrutura independente de nossas concepções; o mundo teria uma realidade intrínseca e conheceríamos essa realidade a partir de uma relação de correspondência entre as expressões de nossa linguagem e certas entidades do mundo que estariam para além de nós mesmos.

Ainda segundo a perspectiva do realismo metafísico, o mundo nos seria pré-dado enquanto fundamentalmente estruturado em si mesmo e a proposta essencial de toda a atividade teórica seria a de reproduzir (representar) o

mundo em sua estrutura intrínseca (o mundo como ele é em si mesmo) da forma mais plena possível. Putnam nomeia essa posição de “externalística”, pois parte de uma noção de fora, ou seja, de um Deus (God’s eye-view) que seria capaz de abarcar linguagem e mundo numa só realidade verdadeira e fundamental, e que poderia com isso decidir que teorias se adequariam mais ao modo como o mundo realmente é. Uma teoria correspondencial da verdade é, com efeito, de essencial importância para que tal perspectiva externalística vigore com precisão.

Um dos principais fatores que levaram Putnam a abandonar o realismo externo foi uma das teses básicas da virada linguística: temos acesso ao mundo somente através de nossos esquemas conceituais. Putnam entende a sua posição como um kantismo atualizado, daí ele próprio chamar seu deslocamento externalístico de “giro internalista”, ou, mais precisamente, de realismo interno – tratado por ele como uma forma de anti-realismo. A realidade, na perspectiva internalista, só existe enquanto estruturada por nós, ou seja, por nossos esquemas conceituais. Distinguimos os objetos do mundo pela inserção deste ou daquele esquema conceitual (PUTNAM, 1981, p. 49-50). Não há inteligibilidade fora desta relação e, conseqüentemente, não há como conhecermos o modo pelo qual as coisas são nelas mesmas.

Dessa forma, há uma variação de descrições e teorias verdadeiras do mundo e a concepção de verdade é entendida, nesse contexto, como aceitabilidade racional idealizada, a saber, algo como a coerência ideal de nossas convicções entre si e com relação a nossas experiências, isto é, “correspondo à apresentação destas experiências no nosso sistema de convicções’ e não a adequação a estados de coisas independentes do espírito ou da linguagem” (OLIVEIRA, 2006, p. 366).

Ao longo de seus percursos filosóficos Putnam e Rorty traçaram debates acirrados e profícuos em torno do problema da verdade, da valorização do pragmatismo e de questões que envolvem as noções de relativismo e racionalidade. Nossa análise terá como ponto de apoio o primeiro capítulo do livro “O realismo de rosto humano”, de Putnam, no qual ele trata do relativismo, além do texto “Hilary Putnam e a ameaça relativista”, de Rorty, para que

possamos analisar mais detalhadamente a problemática que envolve as noções de verdade, relativismo e racionalidade nos dois filósofos.

Rorty inicia seu texto ressaltando os pontos de convergência entre seu pensamento e o de Putnam, listando várias passagens de “O realismo de rosto humano” e uma de “As várias faces do realismo”, no qual compactua com as teses abordadas por Putnam. São elas:

(I) [...] elementos do que chamamos “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. Como o Relativismo, mas de outra forma, o Realismo é uma tentativa impossível de enxergar o mundo a partir de Lugar Nenhum. (II) [Nós deveríamos] aceitar a posição de que estamos destinados a ocupar de qualquer modo, a posição de seres que não podem ter uma visão de mundo que não reflita seus próprios interesses e valores, mas estão, por tudo isso, comprometidos a considerar algumas visões de mundo – e, conseqüentemente, alguns interesses e valores – como melhores do que outros. (III) O que Quine chamou de “a indeterminação da tradução” deveria ser considerado “a relatividade do interesse da tradução”. [...] “Relatividade do interesse” contrasta com incondicionalidade e não com objetividade. Pode ser objetivo o fato de que uma interpretação ou uma explicação é a correta de acordo com os interesses relevantes no respectivo contexto. (IV) O coração do pragmatismo – pragmatismo de James e de Dewey, e talvez até de Peirce –, parece-me, era a insistência na supremacia do ponto de vista do agente. Se achamos que devemos ter determinado ponto de vista, usar certo “sistema conceitual”, quando estamos envolvidos numa atividade prática, no sentido mais amplo possível de “atividade prática”, então não devemos, ao mesmo tempo, levar adiante a afirmação de que não é exatamente assim que “as coisas são em si mesmas”. (V) Dizer, como [Bernard] Williams às vezes o faz, que a convergência para uma grande imagem é necessária ao próprio conceito de conhecimento é um completo dogmatismo [...] O caso é que, realmente, o conhecimento ético não pode reivindicar incondicionalidade; mas isso porque a noção de incondicionalidade é incoerente (PUTNAM apud RORTY, 2005b, p. 36-37).

Não obstante esses pontos de concordância, Rorty ainda se intriga com o fato de os dois permanecerem muitas vezes de lados opostos, sobretudo quando Putnam o chama de um “relativista cultural”. Em “O realismo de face humano”, Putnam inicia suas considerações sobre Rorty dizendo que duas ideias parecem o conduzir: (1) A de que o suposto fracasso de nossas bases filosóficas é o fracasso também de nossa cultura, e aceitar que estamos

errados quanto a querer ou pensar que pudéssemos ter uma base, requer que sejamos revisionistas filosóficos. Putnam quer dizer com isso que para filósofos como Rorty, Foucault ou Derrida o fracasso do fundamentalismo faz uma diferença na prática, a saber, sobre como podemos falar na vida normal – a diferença de como e quando podemos empregar palavras como “conhecer”, “objetivo”, “fato” e “razão”. Isto mostra que a filosofia, para além de um mero reflexo de nossa cultura, é uma base, um tipo de pedestal em que a cultura se apoia e que foi abruptamente retirado sob o pretexto de que a filosofia já não é “séria”, esconde-se uma grande falta de seriedade e, se Putnam estiver certo, Rorty espera ser um médico da alma moderna. (2) O passado analítico de Rorty aparece no sentido de que quando ele rejeita uma controvérsia filosófica, como por exemplo, os debates “realismo/anti-realismo”, sua rejeição é manifesta num tom de voz carnapiano – ele simplesmente desdenha a controvérsia (PUTNAM, 1999, p. 95).

Segundo Rorty, seus escritos nunca sugeriram um desejo de alterar os modos ordinários de usar termos como “conhecimento”, “objetivo”, “fato” e “razão”. Sua escrita se insurge contra a ideia de que a filosofia é um pedestal sobre qual repousa a cultura. Ele pensa, com efeito, que Putnam está errado quanto a isso. Seus escritos, como os do próprio Putnam, sugerem que abandonar a ideia de “uma visão de Lugar Nenhum”, uma ideia que não tem nada a ver com agenciamentos, valores ou interesses – deve ter indubitável importância cultural. Isso provavelmente, segundo Rorty, não alteraria nossa habitual forma de falar, mas resultaria em determinadas diferenças práticas em um futuro distante, uma vez que as mudanças de opinião entre os professores de filosofia ocasionalmente podem modificar as esperanças e os receios dos não-filósofos, após algum tempo. Penso que Rorty está falando aqui de alterações de nossos vocabulários – da forma como nos comportamos diante de nossas crenças e do mundo – capazes de mudarem nossas crenças e comportamentos. Diante disso, certa visão filosófica pode fazer – como penso que faz – certa diferença no modo como vivenciamos o cotidiano.

Ao tratar da forma como lida com a controvérsia realismo/anti-realismo Putnam, segundo Rorty, acerta. Há de veras um tom de escárnio carnapiano

em seus escritos que, ele mesmo assume, não deveria ocorrer. Ele não deveria falar de “pseudoproblemas”, mas de

Problemáticas e vocabulários que teriam de provar serem de algum valor, mas na verdade não fizeram. Eu não deveria ter falado de distinções filosóficas “irreais” ou “confusas”, mas de distinções cujo emprego não tem levado a lugar nenhum, distinções que não valem os problemas que trazem. Para os pragmatistas, a questão deveria ser sempre: “qual a utilidade disso?” Em lugar de “Isso é real?”. As críticas às distinções e as problemáticas de outros filósofos deveriam basear-se numa inutilidade relativa, mais do que na “ausência de significação”, na “ilusão” ou na “incoerência” (RORTY, 2005b, p. 39-40).

Putnam se sente desconfortável com a imagem rortyana de seres-humanos-como-animais-um-pouco-mais-complicados. Para Rorty o darwinismo forneceu essa imagem – que se compactua perfeitamente com os itens (I) a (V) elencados acima – constatando a história dos seres humanos como a história em que estes são animais com órgãos e habilidades especiais. Segundo essa história, tais órgãos e habilidades têm tudo a ver com quem somos e o que queremos, mas sua relação representacional com a natureza intrínseca das coisas não é maior do que qualquer outro vocabulário descritivo que fazemos de nós mesmos e do mundo. Putnam sugere que a estratégia de Rorty é cientificista e reducionista, mas Rorty insiste em dizer que sua intenção, seguindo o espírito experimentalista de Dewey, é dar uma virada na autoimagem que Darwin nos propôs, na esperança de ter menos problemas filosóficos em nossas mãos. Ou seja, devemos nos desvencilhar de expressões tais como “a natureza da vida”, ou das autoimagens antinaturalistas herdadas da metafísica tradicional, para nos adaptarmos às explicações darwinistas sobre nossas origens. Adotando esse experimento podemos deixar de lado, ainda segundo Rorty, “as distinções sujeito-objeto, esquema-conteúdo e realidade-aparência, e pensar em nossa relação com o restante do universo em termos puramente causais, opostos ao representacionalismo” (RORTY, 2005b, p. 44).

Outra discordância central entre Putnam e Rorty – e aqui voltamos à problemática que norteia o nosso trabalho, qual seja, a da verdade – debruça-se sobre o conceito de “garantia”. Uma vez que, para Putnam, “justificação” é uma noção que se aplica apenas a certos tipos de declarações, faz-se de bom

uso aplicar o termo técnico de Dewey, a saber, “assertividade garantida” (ou apenas “garantia”) em vez do termo justificação. Putnam, então, lista cinco princípios para que Rorty indique quais deles favorecem sua posição e para que ele, Rorty, elucide melhor seu entendimento sobre “garantia”. São eles:

(1) Em circunstâncias normais, geralmente existe uma questão de fato sobre se os enunciados feitos pelas pessoas estão ou não garantidos. (2) Se um enunciado é garantido ou não independe de a maioria dos pares culturais do enunciador dizer que ele é garantido ou não. (3) Nossas normas ou nossos padrões de assertibilidade garantida são produtos históricos; eles se desenvolvem com o tempo. (4) Nossas normas e nossos padrões sempre refletem nossos interesses e valores. A imagem que fazemos do florescimento intelectual é parte da, e faz sentido somente como parte da, imagem que fazemos do florescimento humano em geral. (5) Nossas normas e nossos padrões de qualquer coisa – incluindo a assertibilidade garantida – são passíveis de mudanças. Existem normas e padrões melhores e piores (PUTNAM, 1999, p. 96).

A defesa dos dois primeiros princípios pode acarretar, para Putnam, objeções dos anti-realistas e não realistas. Mas ele aborda a defesa da independência do conceito de garantia ante a opinião da maioria de forma diferente. O argumento de Putnam é o que segue: ao invés de vermos o fato de que a garantia é independente da opinião da maioria acerca de um fato sobre realidade transcendental, deveríamos reconhecer que não passa de uma propriedade do conceito da própria garantia; ou, mais precisamente, “dizer se é ou não garantido que numa dada situação problemática aceitar um dado julgamento é independente da maioria de nossos pares concordar em que se está garantido nessa situação é apenas mostrar que temos o conceito de garantia” (PUTNAM, 1999, p. 97).

Rorty aceita os três últimos princípios, todavia, tem dúvidas quanto aos dois primeiros. O primeiro ressalta a expressão “questão de fato”. O que seria uma questão de fato? Existe uma questão de fato sobre determinados enunciados? A garantia de uma afirmação, para Rorty, é uma questão antes histórico-contextual do que de fato. Isso se dá porque o filósofo considera “a garantia uma questão sociológica a ser apurada por meio da observação da recepção de um enunciado S por seus iguais” (RORTY, 2005b, p. 45). Pensar, do contrário, que possa existir algum tipo de justificação não sociológica (histórico-contextual), alguma forma de determinar a garantia *sub specie*

*aeternitatis*, alguma ordem natural das razões que fundamenta ou determina algo, significaria interpretar o conceito de “garantia” como sinônimo de “verdadeiro” – no sentido inflacionado do termo, como vimos na discussão com Habermas.

Putnam ainda chama a atenção para o último de seus cinco princípios e, em particular, para a afirmação de que “existem normas e padrões melhores”. O foco aqui é a divergência dos dois quanto ao significado de “assertividade garantida”. Putnam critica a afirmação de Rorty de que as mudanças de nossas padronizações de assertividade garantida “não são melhores por estarem referenciadas a um padrão conhecido previamente, mas sim melhores no sentido em que elas parecem bastante melhores do que as suas antecessoras” (PUTNAM, 1999, p. 98). E é precisamente nesse ponto em que Putnam julga está efetivamente em desacordo com Rorty. A insurgência de Putnam é contra a ideia de relativismo, do qual, como mencionamos, ele também acusa o próprio Rorty, e para tal ele se vale da noção de “aceitabilidade racional idealizada”. Para Putnam

Se os objetos são, pelo menos quando ficamos suficientemente pequenos, ou suficientemente grandes, ou suficientemente teóricos, dependentes das teorias, então a ideia global da verdade ser definida ou explicada nos termos de uma “correspondência” entre itens numa linguagem e itens numa realidade fixa independente de teorias, tem de ser abandonada. A ideia alternativa que proponho não é a ideia do idealismo transcendental de Kant, mas está certamente relacionada com ela. É a ideia de que a verdade não passa de uma aceitabilidade racional idealizada. Este tipo de idealismo não é um “verificacionismo” que requer que as declarações sobre o passado devam ser entendidas antevendo como as verificaríamos no futuro. Tudo o que peço é que, o que supostamente é “verdadeiro” seja “justificável” numa base de experiência e inteligência a seres com “natureza racional e sensível”. (...) rejeito falar da existência de “pontos espaço-tempo absoluto” ou de conjuntos que “realmente existem” quando afirmamos que uma frase como “Existem pontos espaço-tempo” é verdadeiro, estamos a usar a palavra verdadeiro de uma maneira que não se conjuga com a noção de garantia que temos atualmente, ou que eu posso imaginar qualquer ser com “uma natureza racional e sensível” (PUTNAM, 1999, p. 116).

Rorty aponta que Putnam vem invocando a noção de aceitabilidade racional idealizada contra as teses do relativismo e do realismo metafísico. Para Putnam, o relativismo, assim como Realismo, declara que podemos estar dentro da nossa linguagem e, ao mesmo tempo, fora dela. Essa visão não se

contradiz de imediato no Realismo, pois todo o conteúdo do Realismo é baseado na afirmação de que faz sentido pensar numa Visão Divina (ou, melhor, em uma “Visão de Lugar Nenhum”); já no relativismo, isso constitui uma auto-refutação. Ele pensa que os ataques de Putnam tanto ao Realismo quanto ao Relativismo são louváveis, mas sua posição está para além das duas: ela é etnocêntrica. O etnocentrismo defendido por Rorty aponta para a ideia de que não existe verdade no relativismo, mas há muita verdade no etnocentrismo, pois “não podemos justificar nossas crenças (na física, na ética, ou em qualquer outra área) a todas as pessoas, mas apenas àquelas cujas crenças se justapõem às nossas em determinada medida” (RORTY, 2005b, p. 47).

Rorty não consegue identificar a noção de “aceitabilidade racional idealizada” com nada além do que “aceitabilidade racional para uma comunidade ideal”, e não entende como tal comunidade, negando uma posição estabelecida a partir do ponto de vista do Olho-de-Deus, pode ser algo mais do que “nós” do modo como gostaríamos de ser. E o “nós”, como entendido por ele, nada mais é do que os educados, os sofisticados, os tolerantes, os liberais, os antiproibicionistas, “pessoas que estão sempre querendo ouvir o outro lado, imaginar todas as explicações etc. – em resumo, o tipo de pessoa que tanto Putnam quanto eu esperamos, em nossa melhor fase, ser” (RORTY, 2005b, p. 48). Para Rorty, aceitar a tese da “aceitabilidade racional idealizada”, como a “aceitabilidade para nós na nossa melhor fase” é o que ele tinha em mente quando disse que seu pragmatismo era mais etnocêntrico do que relativista; o “nós”, portanto, significa “nós usuários de uma linguagem que podemos reconhecer como as melhores versões de nós mesmos” (RORTY, 2005b, p. 52).

Em “Realism and Reason” Putnam passa a chamar Rorty de “relativista cultural”, pois entende que este, ao reduzir a noção de “melhor” à noção de consenso, é incapaz de oferecer uma crítica racional ao consenso prevalecente. Ele pensa que, aceitando a ideia de que uma de nossas autoconceitualizações fundamentais, uma de nossas “autodescrições” fundamentais, na frase de Rorty, é que somos pensadores, e como pensadores estamos comprometidos com a existência de algum tipo de verdade, algum tipo

de correção substancial e não meramente descitacional, então isso quer dizer que não pode haver eliminação do normativo (PUTNAM, 1999, p. 59).

O ponto central de discordância entre ambos aqui se dá justamente na noção de “algum tipo de correção que é substancial”. Rorty entende que Putnam junta a questão “nós podemos fornecer as condições necessárias e suficientes para a explicação de expressões normativas?” à questão “nosso uso familiar das expressões normativas mostra que existe ‘algum tipo de correção que é substancial’?” A resposta de Rorty para ambas as questões é não. Ele insiste em que nada sobre a substancialidade ou atemporalidade da correção deriva da irredutibilidade de um conjunto de expressões a outro. Mais do que isso, o erro ou o acerto do que dizemos vale apenas para uma época e lugar. É a partir dessa perspectiva que

O único aspecto de nosso uso de “verdadeiro”, que não é captado nem por uma avaliação do senso comum de sua força aprovativa nem por uma avaliação descitacional, e o que chamei de uso “preventivo” (acautelado) de “verdadeiro”. Esse é o uso encontrado em sentenças como “seus argumentos satisfazem todas as nossas normas e padrões contemporâneos”, e não tenho nada a dizer contra a sua afirmação, mas ainda assim como um movimento rumo às futuras gerações – na direção do “melhor de nós” para o qual o contraditório do que agora parece irrepreensível pode vir, pelos meios apropriados, a parecer melhor. Putnam toma esse uso “preventivo” como mais do que isso – o mesmo misterioso “algo a mais” que o faz levar a sério a conversa realista sobre a presença ou ausência de uma “questão de fato” (RORTY, 2005b, p. 61).

Rorty não vê nenhum problema em relação ao lugar das normas num mundo de fato, já que a emergência de organismos que usam a linguagem e o desenvolvimento de práticas regidas por normas pode ser explicada em termos darwinianos. A ideia de que “a razão é tanto transcendente quanto imanente”, feita por Putnam, é endossada por Rorty na medida em que “tudo o que posso querer dizer com ‘transcendente’ é que vai além de nossas práticas atuais por meio de um movimento na direção de nossas possíveis práticas futuras diferentes”, nas Putnam parece não ratificar inteiramente isso, pois sugere que “a filosofia, como reflexo delimitado pela cultura e como argumento sobre questões eternas, encontra-se tanto no tempo quanto na eternidade” (PUTNAM, 1999, p. 247). Rorty diz que Putnam, ao fazer tal inferência, faz uma confusão entre a possível transcendência do presente pelo futuro com a

necessária transcendência do tempo pela eternidade. Ele confunde, com efeito, a habilidade em usar as tensões no interior de nosso corpo atual de crenças e desejos para levar à cena “qualquer coisa (incluindo nossas normas e nossos padrões atuais de assertibilidade garantida) com nossa habilidade para alcançar o que é certo ‘não simplesmente para uma época e um lugar’” (RORTY, 2005b, p. 62). E essa última visão ainda está estreitamente ligada com a ideia de que podemos alcançar uma verdade fixa, ou algo como a “visão de lugar nenhum”.

Temos que deixar claro, por fim, que a maior estratégia de Rorty ao tratar das questões aqui abordadas é escapar das dificuldades auto-referenciais nas quais o “Relativista” é acusado, deslocando sua perspectiva da epistemologia e da metafísica para o âmbito da “política cultural”, a saber, das afirmações sobre o conhecimento e dos apelos à auto-evidência para sugestões sobre o que deveríamos fazer. Só com esse deslocamento faz sentido falar de uma redescrição da linguagem, de uma ampliação de nossos vocabulários, e mesmo de uma “versão melhor de nós mesmos”. Talvez alguns filósofos quando o acusam de “quietista” não estejam levando em consideração essa estratégia de deslocamento redescritivo. Talvez pensem que Rorty, por não adotar uma postura analítica “séria” – valendo-se dos jargões que ainda contribuem para a discussão realismo/anti-realismo –, faça um tipo de “filosofia ruim”. Não penso assim. Rorty entende a filosofia como uma forma de narrativa capaz de sugerir soluções para determinados problemas. Tanto os problemas quanto as soluções são sempre datados, contingentes e determinados por contextos históricos específicos.

Devemos ver as estratégias redescritivas rortyanas como uma “fábrica de narrativas” que nos proporciona soluções e perspectivas variantes para os problemas que surgem na filosofia e na cultura em geral. Em seu livro “Analíticos e continentais”, Franca D’ Agostini descreve Rorty como o autor que teoriza sobre o “fracasso” da tentativa da filosofia de se adequar à ciência. Segundo Agostini, a filosofia rortyana não é vista “como uma plurissecular empresa de aquisição (mais ou menos progressiva) de verdades (científicas ou éticas), mas como uma ‘grande conversação’ entre espíritos livres que inventam hipóteses com validade estético-convivial” (D’AGOSTINI, 2003, p.

79). A concepção de filosofia, nesse sentido, passa de um papel epistemológico absoluto que indica o lugar das demais ciências, como queria Habermas, para o papel de, nas palavras de Giovanna Borradori, “um diletantismo informado e engajado” (BORRADORI, 1994, p. 37). A própria noção de verdade (principalmente em seu uso acautelado), como aqui exposta e argumentada, contribui para fornecer justificações e para nos lembrar que “pessoas em circunstâncias diferentes – pessoas que enfrentam audiências futuras – podem não ser capazes de justificar a crença que nós justificamos triunfantemente para as audiências que até aqui encontramos” (RORTY, 2005a, p. 113).

## 5 CONCLUSÃO

A radicalização da chamada reviravolta pragmática na linguagem permitiu a Rorty uma crítica ao modelo tradicional de conhecimento, aquele baseado numa concepção fundacional e de correspondência entre realidade e linguagem. O mundo objetivo, desse modo, não é algo que possa ser reproduzido de maneira acurada, mas o ponto referencial comum de um processo de entendimento entre os membros de uma comunidade específica de comunicação, que se entendem entre si sobre o mundo. A objetividade é, portanto, o maior acordo intersubjetivo possível (RORTY, 1997, p. 390). Em Rorty a concepção de conhecimento não é mais entendida como “espelho da natureza”, correspondência entre sentença e fato, porque não há contato anterior à linguagem que possa determinar o que é um objeto em si mesmo em oposição ao que ele é de acordo com as descrições que lhe damos. O conhecimento se entende agora a partir de um processo intersubjetivo de compreensão do qual a linguagem é considerada não tão somente enquanto sua forma gramatical de apresentação do mundo, “mas em sua dimensão comunicativa, o que nos conduz ao mundo vivido enquanto espaço público, intersubjetivamente partilhado, de interações e tradições que se configuram em forma de redes simbólicas” (OLIVEIRA, 2004, p. 30). O diálogo entre pessoas substitui a dualidade sentença-fato, o que nos leva a uma superação do modelo de conhecimento enquanto espelho da natureza, bem como a improficuidade do conceito de verdade enquanto correspondência entre representante e representado.

Se antes tínhamos a autoridade epistêmica centrada no sujeito – conhecedor do mundo objetivo – esta é transferida, agora, para uma comunidade de sujeitos que entendem a partir do substrato comum de um mundo vivido partilhado por trama de crenças e desejos. Saber, nesse sentido, é aquilo que é aceito como racional tendo em vista os critérios da *práxis* desempenhada pela comunidade em questão, de maneira que a objetividade da experiência é altera pela intersubjetividade da compreensão, que é mutável, pois os valores e crenças constituintes desse universo pelo qual os sujeitos se entendem entre si podem ser outros.

Rorty compreende sua postura como um desdobramento da filosofia ocidental que se desenvolveu em três paradigmas centrais: o da metafísica, no qual o pensamento estava centrado nas essências das coisas (objetividade); o da teoria do conhecimento da modernidade, que se concentra nas ideias, *i.e.*, nas construções do espírito finito (subjetividade); e, por último, o da filosofia da linguagem, cuja centralidade são as expressões linguísticas (intersubjetividade), no qual a primazia epistêmica se transfere de um sujeito cognoscente, que realiza em si mesmo as medidas para a objetividade da experiência, para a práxis da justificação de uma comunidade linguística, haja vista que com a reviravolta pragmática as explicações nascem do primado da linguagem comum.

É importante notarmos que o sentido de “intersubjetivo” também se modifica, pois agora não mais significa o resultado de uma convergência observada de pensamentos ou representações de diferentes pessoas, mas é compreendido através da perspectiva dos públicos participantes num horizonte linguístico sempre comum onde tais membros se situam. Não vejo em Rorty, nesse sentido, a possibilidade para um ceticismo, pois, como bem salientou Manfredo de Oliveira, na qualidade de seres socializados todos nós sempre estamos localizados no horizonte de nosso mundo vivido e linguisticamente interpretado, o que resulta em um “um pano de fundo de convicções intersubjetivamente partilhadas e confirmadas que tornam sem sentido a dúvida total a respeito de nosso acesso ao mundo” (OLIVEIRA, 2004, p. 32).

Buscamos ressaltar em nosso trabalho a relevância da argumentação de Rorty enquanto um filósofo capaz oferecer novas perspectivas acerca do embate em torno da questão da verdade e de sua crítica ao modelo especular de conhecimento. A desconstrução rortyana do modelo especular propicia ao nosso autor uma concepção de verdade deflacionária na qual sua validade está situada numa relação intersubjetiva entre membros da comunidade. A verdade, nesse sentido, tem um papel negativo cumprindo uma função performativa (de tipos) em nossas proposições. A justificação, para Rorty, torna-se central para falar de crenças, desejos, teorias, etc., que estarão no âmbito da contingência (falibilismo), ou seja, que sempre estarão dispostos em públicos específicos e temporalmente situados.

No primeiro capítulo apresentamos as bases e influências filosóficas de Rorty. O deflacionismo, a linguagem, o fisicalismo, o pragmatismo e a verdade foram tratados de modo a localizar e a impulsionar o debate feito nos capítulos seguintes. No segundo capítulo expomos alguns dos principais embates de Rorty levando em conta os seguintes tópicos: verdade e justificação (Habermas); normatividade e verdade (Engel); Realismo e antiessencialismo (Taylor). No terceiro e último capítulo buscamos aprimorar o debate em torno das questões sobre representação (Brandom), relativismo e assertividade (Putnam).

Propus-me, por fim, enfatizar em nosso trabalho a tipologia dos predicados-verdade e a força do uso acautelado quanto a crítica às teorias tradicionais da verdade, e ainda a desconstrução do modelo especular de conhecimento. Tratei ainda de atrelar este uso à posição filosófica rortyana, a saber, seu historicismo contextualista de caráter holístico. Diante do que apresentamos, vejo Rorty como um dos filósofos mais importantes para se pensar a filosofia contemporânea e como um dos críticos mais ferozes dessa própria filosofia que, muitas vezes, anula novos (ou alternativos) tipos de vocabulários em prol de um vocabulário, por vezes, já desgastado ou obsoleto.

## REFERÊNCIAS

- ANTISERI, D.; REALE, G. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 2003.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Verdade**: Um Guia Para os Perplexos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_.; SIMMONS, K. **Truth**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BRANDON, R. **Articulando razões**: uma introdução ao Inferencialismo. Porto Alegre: EPIPUCRS, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Making it Explicit**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. **Enciclopédia dos termos lógicos-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BORRADORI, G. **The American philosopher**: conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn. Translated by Rosanna Crocitto. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- DAVIDSON, D. **Ensaio sobre a verdade**. São Paulo: UNIMARCO, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Essays on Actions and Events**. New York: Oxford University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. A Nice derangement of epitaphs. In: MARTINICH, A. P. (ed.). **The philosophy of language**. New York: Oxford University, 1996.
- \_\_\_\_\_. The Myth of the Subjective. In: KRAUSZ, Michael (org.). **Relativism**: interpretation and confrontation. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. Seeing through language. In: PRESTON, J. (ed.). **Thought and language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- DEWEY, J. **A Filosofia em Reconstrução**. Tradução de E. M. Rocha. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- DOKIC, J.; ENGEL, P. **Ramsey, vérité et succès**. Paris: PUF, 2001.

D'AGOSTINI, F. **Analíticos e continentais**: guia à filosofia dos últimos trinta anos. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

ENGEL, P. **La Vérité**: Réflexions sur quelques truismes. Paris: Hatier, 1998.

GHIRALDELLI, P. **História essencial da filosofia**: volume 4. São Paulo: Universo Dos Livros, 2010.

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia de Donald Davidson**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2010.

\_\_\_\_\_. **Richard Rorty**: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

HAACK, S. **Filosofia das lógicas**. São Paulo: Unesp, 1998.

HABERMAS, J. **Algumas observações críticas sobre o neopragmatismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

HORWICH, P. **Truth**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

JAMES, W. **Pragmatismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KRIPKE, S. **Identidad y necesidad**. Traducción de Margarita M. Valdés. México: UNAM, 1978.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Tradução de R. R. Torres. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

OLIVEIRA, M. A. Linguagem e natureza. In: MONTENEIGRO, Maria Aparecida; PINHEIRO, Clara Virgínia de Q.; JUNIOR, Ivânio Lopes de Azevedo (Orgs.). **Natureza e linguagem na filosofia**. Fortaleza: Edições UFC, 2008. p. 357-402.

\_\_\_\_\_. Contextualismo, pragmática universal e metafísica. **Veredas do direito**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 25-50, jan/jun. 2004.

PUTNAM, H. **O realismo de rosto humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. **Reason, Truth and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

QUINE, W. O. Dois dogmas do empirismo. In: \_\_\_\_\_. **De um ponto de vista lógico**. Tradução de Marcelo G.S. Lima. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. Relatividade Ontológica. In: \_\_\_\_\_. **Relatividade Ontológica e outros ensaios**. Tradução de Marcelo G. S. Lima. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Editora Martins, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

\_\_\_\_\_. Para emancipar nossa cultura. In: SOUZA, J. C. (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Philosophy and Social Hope**. Nova York: Penguin Books, 1999.

\_\_\_\_\_. Pragmatismo, Davidson e a verdade. In: \_\_\_\_\_. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. Pragmatismo, relativismo e irracionalismo. In: \_\_\_\_\_. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1981.

\_\_\_\_\_. Solidariedade ou objetividade. In: \_\_\_\_\_. **Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos vol. 1**. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. **The linguistic Turn: Essays in Philosophical method**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Verdade e progresso**. São Paulo: Editora Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. **Verdade, universalidade e política democrática**. São Paulo: Unesp, 2005b.

\_\_\_\_\_.; ENGEL, P. **Para que serve a verdade?** São Paulo: Editora UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_.; GHIRALDELLI, P. **Ensaio Pragmatistas sobre a subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SELLARS, W. **Empirismo e Filosofia da Mente**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

SHOOK, J. R. **Os pioneiros do pragmatismo americano**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SOUZA, J. C. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005

WILLIAMS, B. **Truth and Truthfulness**: An Essay in Genealogy. Princeton: Princeton University Press, 2002

WILLIAMSON, T. **Knowledge and its limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.