

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FAFICH – FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Paulo Andrade Vitória

**PELA REABILITAÇÃO DA OBJETIVIDADE: Mito do Dado, segunda
natureza, racionalidade e contingência.**

BELO HORIZONTE
2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FAFICH – FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**PELA REABILITAÇÃO DA OBJETIVIDADE: Mito do Dado, segunda
natureza, racionalidade e contingência.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como
parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor
em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Lógica, Ciência, Mente e Linguagem

Orientador: Prof. Dr. André Jofilly Abath.

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG – FAFICH.

BELO HORIZONTE
2022

100	Vitória, Paulo Andrade.
V845p	Pela reabilitação da objetividade [manuscrito] : mito do
2022	dato, segunda natureza, racionalidade e contingência. / Paulo Andrade Vitoria. - 2022.
	182 f.
	Orientador: André Joffily Abath.
	 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia
	 1.Filosofia – Teses. 2.Objetividade - Teses . 3. .Epistemologia - Teses. I. Abath, André Joffily . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

PELA REABILITAÇÃO DA OBJETIVIDADE: Mito do Dado, segunda natureza, racionalidade contingência

PAULO ANDRADE VITORIA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Lógica, Ciência, Mente e Linguagem.

Aprovada em 11 de janeiro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof. André Joffily Abath - Orientador (UFMG)

Prof. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (UFMG)

Prof. Eros Moreira de Carvalho (UFRGS)

Prof. Roberto Horacio de Sa Pereira (UFRJ)

Prof. Hilton Leal da Cruz (IFBA)

Belo Horizonte, 11 de janeiro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Roberto Horácio de Sá Pereira, Usuário Externo**, em 12/01/2022, às 09:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andre Joffily Abath, Chefe de departamento**, em 12/01/2022, às 11:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eros Moreira de Carvalho, Usuário Externo**, em 12/01/2022, às 14:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Hilton Leal da Cruz, Usuário Externo**, em 13/01/2022, às 09:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543](#).

Agradecimentos

À Clara, minha filha,

Aos meus pais, Alfredo Ferreira da Silva e Maria José Vitória.

A meu irmão Marcos Vinicius Vitória, que não se encontra mais em nosso meio

A minha irmã Tânia Regina Vitória

A Rafaella Figueiredo Rocha pelo companheirismo e paciência durante esse período

Ao André, pela orientação sempre exemplar e por ter topado me orientar desde o mestrado.

Aos amigos Erinaldo Borges e Wesley Leonel por fazerem da filosofia algo vivo, estimulante e prazeroso.

Ao professor Paulo Margutti pela orientação cuidadosa no início da minha caminhada filosófica.

Ao professor João A. A McDowell da FAJE pelo incentivo e apoio na vida filosófica.

Agradeço ao professor John McDowell que, de modo solícito, respondeu aos meus e-mails, enviando textos para o desenvolvimento da pesquisa.

Ao Pe. Márcio Paiva, coordenador do departamento do curso de Filosofia da PUC-MG, por ter sido compreensivo e paciente com o meu processo no doutorado, já que durante esse período eu desempenhava a função de professor de filosofia da PUC-MG.

A UFMG, onde tive boas experiências intelectuais.

Resumo

A minha tese tem como principal objetivo mostrar que o ataque de Sellars ao Mito do Dado, desenvolvido no texto *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), não pode ser pensado como um convite para abandonar a epistemologia ou mesmo a ideia de objetividade como sugere Rorty no livro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Para alcançar o objetivo da minha tese sigo os seguintes passos. No primeiro capítulo, digo em que consiste a teoria dos Dados dos sentidos, e mostro por que Sellars considera o Dado como um Mito. Apresento as noções de espaço das razões e nominalismo psicológico como conceitos positivos legados por Sellars em seu ataque ao Dado. No segundo capítulo, mostro como o ataque de Sellars ao Mito do Dado foi fundamental para a tese metafilosófica de Rorty de que devemos abandonar a epistemologia. Aponto como ele influenciado por Sellars rejeita à ideia de fundamentos. Digo em que consiste sua tese de que a justificação é uma questão conversacional. Por fim, digo em que consiste a hermenêutica rortyana, e mostro como ele sugere que a hermenêutica deve substituir a epistemologia. No terceiro capítulo apresento velhas e novas objeções contra o pensamento de Rorty de que a epistemologia deve ser abandonada. Discuto a interpretação de Rorty do espaço das razões e sua tese de que a justificação é uma questão conversacional. Diante disso, apresento a críticas ao etnocentrismo relativista de Rorty. Por fim, aponto problemas na posição de que devemos ser hermenêuticos na investigação sobre o conhecimento e digo que a hermenêutica não pode substituir a epistemologia. No último capítulo, defendo a reabilitação da objetividade contra a ideia de Rorty de devemos buscar a solidariedade. Alego que a sua principal motivação para rejeitar a objetividade é o ataque de Sellars ao Mito do Dado, pois de acordo com ele, o ataque ao Dado torna a ideia de fundamentos inútil. Para defender a reabilitação da objetividade, considero as reflexões de McDowell sobre a noção de segunda natureza desenvolvida no livro *Mente e Mundo* (1994/2005). Mostro que a segunda natureza diz respeito a capacidade humana de ocupar o espaço das razões. Então, defendo que ao ocupar o espaço das razões, os seres humanos abrem seus olhos racionalmente para o mundo público objetivo. Assumindo-se isso, alego que somos capazes de reconhecer racionalmente, do nosso ponto de vista, que o mundo possui autoridade normativa sobre as nossas crenças.

PALAVRAS CHAVES: Epistemologia. Mito do Dado. Objetividade. Segunda Natureza.

Abstract

The main objective of my thesis is to show that Sellars's attack on the Myth of the Given, developed in the text *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), cannot be thought of as an invitation to abandon epistemology or even the idea of objectivity as it suggests Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). To reach the objective of the thesis, I follow these steps. In the first chapter, I tell in that the Sense-Data theory consists, and I show why Sellars regards the Given as a Myth. I present the notions of space of reasons and psychological nominalism as positive concepts introduced by Sellars in his attack on the Given. In the second chapter, I show how Sellars's attack on the Myth of the Given was central to Rorty's metaphilosophical thesis that we must abandon epistemology. I point out how influenced by Sellars he rejects the idea of foundation. I say that Rorty defends the thesis that justification is a conversational issue. Finally, I present Rorty's hermeneutics, and show how he suggests that hermeneutics must replace epistemology. In the third chapter I present old and new objections against Rorty's thinking that epistemology should be abandoned. I discuss Rorty's interpretation of the space of reasons and his thesis that justification is a conversational matter. Therefore, I present some criticisms against Rorty's ethnocentric relativism. Finally, I point out problems in the position that we must be hermeneutics in investigating knowledge and say that hermeneutics cannot replace epistemology. In the last chapter, I defend the rehabilitation of objectivity against Rorty's idea that we should search solidarity. I claim that his main motivation for rejecting objectivity is Sellars' attack on the Myth of the Given, because according to him, the attack on the Given makes the idea of foundation useless. To defend the rehabilitation of objectivity, I consider McDowell's reflections on the notion of second nature developed in his book *Mind and World* (1994). I show that second nature concerns the human capacity to occupy the space of reasons. So, I argue that by occupying the space of reasons, human beings rationally open their eyes to the objective public world. Assuming this, I claim that we are able to rationally recognize, from our point of view, that the world has normative authority over our beliefs.

KEYWORDS: Epistemology. Myth of the Given. Objectivity. Second Nature.

Sumário

1 – Introdução	9
2 – O Dado como um problema epistemológico	16
2.1 – Aspectos preliminares	16
2.2 – Uma caracterização do Mito do Dado	17
2.3 – Por que o Mito do Dado é um problema	19
2.4 – O Dado e a inconsistência do Empirismo	29
2.5 – A gramática lógica do termo look (parece)	33
2.6 – Distinção ser/parecer	35
2.7 – A solução de Sellars	37
2.8 – Explicando o funcionamento do termo “parece”	39
2.9 – Conhecimento observacional e exigência da reflexividade	44
2.10 – O espaço das razões	46
2.11 – Considerações finais	53
3 – Rorty e o Mito do Dado: conversação e solidariedade	54
3.1 – Aspectos preliminares	54
3.2 – A genealogia da epistemologia de acordo com Rorty	54
3.3 – Confusões conceituais na epistemologia	59
3.3.1 – A confusão lockeana	59
3.3.2 – O suposto erro de Kant	62
3.4 – A crítica de Rorty à questão dos fundamentos	67
3.5 – Behaviorismo epistemológico: justificação como prática social	70
3.6 – A crítica de Quine aos dogmas do empirismo e o seu holismo	74
3.6.1 – Quine e o naturalismo	77
3.7 – O holismo filosófico de Rorty	78
3.8 – Rorty e sua concepção de verdade	81
3.9 – O pragmatismo hermenêutico de Rorty	84
3.9.1 – Filosofia sistemática e filosofia edificante	87
3.10 – Considerações finais	89
4 – Mito do Dado e o espaço das razões: velhas e novas críticas ao pragmatismo metafilosófico de Rorty	91
4.1 – Aspectos preliminares	91

4.2 – O Mito do Dado e os limites do antifundacionismo de Rorty como crítica à epistemologia	92
4.2.1 – A versão rortyana de epistemologia	94
4.3 – Mito do Dado, representações privilegiadas e a questão do realismo.....	99
4.3.1 – Mais algumas palavras sobre o nominalismo psicológico.....	104
4.4 – Rorty e a perda do mundo.....	108
4.4.1 – Localizando o espaço das razões em Sellars.....	110
4.5 – Problemas no relativismo etnocêntrico de Rorty	113
4.5.1 – O etnocentrismo e o problema do critério	119
4.6 – Hermenêutica e contingência.....	122
4.7 – Considerações finais.....	128
5 – Mito do Dado, segunda natureza e a reabilitação da noção de objetividade	130
5.1 – Aspectos preliminares	130
5.2 – A rejeição de Rorty da objetividade.....	132
5.3 – As motivações de Rorty.....	134
5.4 – Uma resposta a Rorty: pela reabilitação da objetividade.....	137
5.5 – McDowell, a segunda natureza e as exigências racionais	140
5.5.1 – O reino da lei e a natureza da espontaneidade	141
5.5.2 – A ideia mesma de segunda natureza.....	146
5.6 – Segunda natureza e a defesa da reabilitação da objetividade.....	150
5.6.1 – Externismo, segunda natureza e normatividade.....	163
5.8 – Considerações finais.....	171
6 – Conclusão	173
7 – Referência Bibliográfica	177

1 – Introdução

Podemos dizer, com DeVries e Triplett, que *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956/2008), de Wilfrid Sellars, figura como “um dos textos mais influentes no cenário da filosofia Anglo-saxônica do século XX” (DeVRIES; TRIPLETT, 2000, p. xv). É um texto ainda capaz de suscitar debates e discussões, não só no cenário filosófico analítico, como também no cenário continental. Esse interesse, como enxergo, é motivado pelos seguintes pontos: (i) o ataque ao Mito do Dado; (ii) a ideia de espaço das razões e (iii) o nominalismo psicológico. O ataque ao Dado implica uma objeção ao fundacionismo empirista e envolve uma discussão acerca do conteúdo que é fornecido ao sujeito na experiência. Já o espaço das razões diz respeito à prática de dar e pedir razões para sustentar crenças e ações e o nominalismo psicológico implica que a consciência de qualquer entidade abstrata, seja particular ou universal, é linguística. Além disso, o texto de Sellars contribuiu de forma significativa para o surgimento de obras como *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979/1994), de Richard Rorty, *Mente e o Mundo* (1994/2005), de John McDowell, e *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (1994), de Robert Brandom, que foram responsáveis por suscitar debates metafilosóficos sobre a natureza da filosofia, da intencionalidade da ação, dos conceitos, do conteúdo da percepção, da normatividade epistêmica, da justificação de crenças e da racionalidade.

Um dos objetivos do meu trabalho é explorar o ataque de Sellars ao Mito do Dado e suas consequências para o debate metafilosófico sobre a questão da epistemologia e da objetividade. A grosso modo, a teoria dos Dados afirma que a experiência perceptiva fornece impressões, sensações ou Dados brutos, que servem como fundamento para justificar crenças empíricas. Este conteúdo Dado na experiência seria não-verbal, epistemicamente básico e não-inferencial. Desta maneira, constituiria a corte última de apelação para a justificação de todas as afirmações sobre o mundo. Em seu ataque ao Dado, Sellars afirma que, ao caracterizar um episódio como sendo de conhecimento, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio, mas estamos situando-o no espaço lógico das razões, que diz respeito à capacidade de dar e pedir razões para o que acreditamos e fazemos (SELLARS, 1956/2008, p. 81). Com isso, ele está defendendo a tese de que a justificação de crenças empíricas no espaço das razões exige a participação da linguagem.

Defender que episódios não-verbais podem servir como fundamento para a justificação de crenças é o mesmo que situar o conhecimento no âmbito do espaço da natureza. Isso para

Sellars é um engano, pois episódios ditos de conhecimento devem ser localizados no espaço lógico das razões. Além disso, fatos epistêmicos não podem ser analisados por meio de fatos não-epistêmicos. Crenças epistêmicas são normativas, podem ser endossadas ou não, avaliadas como corretas ou incorretas. Já o espaço lógico da natureza é o espaço da lei, o espaço de explicação das ciências naturais. Um estado natural bruto, não-verbal, não pode servir como fundamento epistêmico para a justificação de um estado linguístico, já que o conteúdo não-verbal não pode servir como premissa para uma inferência. O único conteúdo que pode figurar nesse tipo de relação lógica são episódios verbais.

Com o ataque ao Mito do Dado, Sellars nos lega positivamente noções como o espaço das razões e o nominalismo psicológico, que são fundamentais para o desenvolvimento filosófico de McDowell e Brandom, como defende Chauncey Maher em seu texto *The Pittsburgh School of Philosophy* (2014). Ele foi fundamental também para o desenvolvimento metafilosófico de Rorty, que concebe o ataque ao Mito do Dado como um ataque à própria epistemologia e à ideia de objetividade. A elaboração metafilosófica de Rorty que guiará nosso trabalho encontra-se no livro *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979/1994). A tese de Rorty é de que devemos abandonar a ideia de filosofia como centrada no conhecimento, portanto, abrir mão da epistemologia e da objetividade, para pensar a reflexão filosófica de um ponto de vista da solidariedade. Para Rorty, isto permite enxergar a justificação de crenças como uma questão de responsabilidade com os pares e não com uma questão de responsabilidade para com uma autoridade não-humana. Como entendo, é o ataque de Sellars ao Mito do Dado, como uma posição antifundacionista, que permite a ele sugerir o abandono da epistemologia e da ideia de objetividade. Tenho consciência da importância de Quine para a posição metafilosófica desenvolvida por Rorty de que a investigação epistemológica deve ser abandonada (RORTY, 1979/1994, p. 13). Entretanto, meu objetivo na tese é discutir as consequências da leitura de Rorty do ataque de Sellars ao Mito do Dado. Isso porque existem outras leituras concorrentes como as de McDowell e de Brandom, por exemplo, que não sugerem a rejeição da epistemologia.

Embora Rorty tenha adotado diferentes posturas filosóficas ao longo de seus textos, não farei uma leitura cronológica de seu pensamento, tal como sugere Alan Malachowski (2002), que divide a sua trajetória filosófica em três fases: a “fase inicial” em que Rorty é visto como alguém que faz contribuições sólidas e engenhosas para a filosofia analítica; a “fase intermediária” em que ele é visto como alguém que lança desafios a imagem tradicional da filosofia como centrada no conhecimento e o “Rorty tardio” que elabora uma posição

pragmatista pós-analítica (MALACHOWSKI, 2002, p. 11). Vou realizar uma leitura de seu pensamento observando a reflexão desenvolvida em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979/1994), de que a busca epistemológica deve ceder lugar a hermenêutica, tendo como fio condutor o ataque de Sellars ao Mito do Dado. No que diz respeito ao uso de textos posteriores de Rorty, serão úteis para discutir ideias que considero continuidade ou desdobramento dessa posição. Meu trabalho não tem como objetivo fazer exegese do pensamento de Rorty. Pretendo discutir as suas posições metafilosóficas que geram tensões para a epistemologia tal como entendida pela tradição.

Entre outros resultados extraídos por Rorty do ataque ao Mito do Dado, está a ideia de que a justificação é uma questão de prática social. Isso implica a tese de que o único constrangimento à investigação humana é o conversacional. Isto porque ele julga que a crença é um projeto público e deve ser justificada por meio dos juízos dos pares. Não é o mundo que fornece justificação para as crenças empíricas; a justificação é uma noção sociológica. Por isso, ele entende que a verdade e a justificação devem ser compreendidas no mesmo sentido. Se alguém tiver dúvidas acerca da verdade de uma determinada crença, deve perguntar se a crença está adequadamente justificada diante da comunidade. Como consequência dessa tese, ele alega que devemos substituir a noção de objetividade pela de solidariedade. A solidariedade nos leva a assumir compromissos na investigação com os pares da comunidade, e não com uma autoridade não-humana.

Como podemos observar, a leitura metafilosófica de Rorty do Mito do Dado gera resultados filosóficos indesejados, ao sugerir que devemos abrir mão da epistemologia e do discurso da objetividade. Sua posição é incômoda, porque implica dizer que o mundo público, independente dos indivíduos, não é capaz de exercer autoridade racional sobre nossas crenças empíricas. Ele entende sua posição como etnocêntrica, porque acredita que não podemos dizer nada de interessante sobre as noções de objetividade ou de verdade, a não ser as descrições e procedimentos familiares de justificação que a comunidade estabelece por meio de acordos e consensos. Dessa forma, os compromissos e responsabilidades humanas devem ser dirigidos aos pares e não ao mundo. A justificação de crenças é concebida em termos de acordo e consenso na comunidade.

Um dos pressupostos interpretativos de minha tese é que o ataque ao Mito do Dado não pode ser lido como uma crítica à epistemologia, como defende Rorty (RORTY, 1979/1994, p. 25). McDowell é um filósofo que toma a sério o ataque de Sellars ao Dado, mas procura manter a epistemologia e o discurso da objetividade. McDowell, por exemplo, defende a tese de que a

experiência fornece ao sujeito razões que servem para a justificação de crenças (McDOWELL, 1994/2005, p. 63). Para ele, Sellars não nega a possibilidade de que o conhecimento possua fundação, ou mesmo a ideia de um empirismo mínimo (McDOWELL, 2009, p. 222). De fato, Sellars diz que sua rejeição ao empirismo tradicional não é uma recusa da ideia de que conhecimento empírico possua fundação (SELLARS, 1956/2008, p. 82). Assim, como interpreto, o ataque de Sellars deve ser lido simplesmente como uma crítica ao empirismo fundacionista, que alega que episódios não-verbais, Dados brutos, possuem autoridade epistêmica para justificar crenças.

A leitura de Rorty e de McDowell do Mito do Dado acarretam consequências filosóficas diferentes. Enquanto o primeiro defende a tese de que devemos abandonar a epistemologia, quando não temos nada para colocar em seu lugar, o segundo defende que devemos manter noções epistêmicas como objetividade e verdade. Julgo que o melhor caminho a seguirmos é o sugerido por McDowell. Se seguirmos a sugestão de Rorty, de que devemos buscar a solidariedade, então perdemos o mundo externo, pois a justificação de crenças fica restrita ao consenso da comunidade. A posição de Rorty desconsidera a contribuição do mundo para a formação e justificação de crenças, na medida em que situa o conhecimento somente no âmbito da linguagem e dos vocabulários aceitos socialmente. Por isso, Rorty alega que termos como objetividade e verdade devem ser rejeitados. Se seguirmos a sugestão de McDowell, o mundo é capaz de exercer autoridade normativa sobre nossas crenças e podemos dizer que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento.

Rorty rejeita qualquer posição que atribua ao mundo um papel normativo ou epistêmico sobre nossas crenças. Por isso, defende que não podemos ser seduzidos pelo canto de sereia do empirismo. Resistir a este canto é exemplo de virtude intelectual duramente adquirida (RORTY, 1998/2005, p. 179). Resistir ao empirismo implica rejeitar a ideia de que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. Para ele, é este discurso que torna os problemas da epistemologia cartesiana urgentes e confere autoridade normativa a algo não-humano (RORTY, 1995/1997, p. 37). O melhor a fazer, segundo ele, é abandonar a ideia de que o mundo constrange racionalmente as crenças dos indivíduos, pois a interação humana com o mundo deve ser concebida em termos meramente causais. Desse modo, o mundo não pode ser tomado como um parceiro conversacional, como defende McDowell. De acordo com Rorty, o ataque de Sellars ao Mito do Dado torna o discurso epistemológico da objetividade inútil, à medida que mina a ideia de que a experiência fornece crenças básicas que servem como fundamento para justificar crenças.

Entendo as motivações de Rorty, mas considero sua leitura do ataque ao Mito do Dado equivocada, visto que defende que Sellars lança objeções à própria epistemologia e ao discurso da objetividade. Rorty compreende o ataque ao Dado desse modo, porque deseja rejeitar a ideia de que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo, pois isso torna os problemas da epistemologia tradicional urgentes. Entretanto, como nos diz McDowell, os problemas epistemológicos de tradição cartesiana se tornam urgentes, não pelo fato de sermos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo, mas pelo perigo de o mundo não ser acessível ao pensamento (McDOWELL, 2000, p. 110). Defender que o mundo é acessível ao pensamento significa simplesmente dizer que, no caso de seres usuários de linguagem, o mundo pode ser conhecido racionalmente. Ao afirmar isso, não nos comprometemos com uma autoridade não-humana ou sobrenatural. Penso que é possível reconhecer a nossa contingência e finitude, como sugere Rorty, sem precisar abandonar o discurso da objetividade.

A partir disso, defendo a tese de que o discurso da objetividade deve ser reabilitado, contra a posição de Rorty. Acredito que o discurso da objetividade não é incompatível com o reconhecimento de nossa contingência, pois podemos defender que a nossa capacidade de dar e pedir razões é adquirida de modo contingente. Desta maneira, é possível dizer que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo, já que podemos reconhecer a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças, do nosso ponto de vista. Essa autoridade não precisa ser tratada como não-humana, porque a autoridade normativa que o mundo exerce sobre nossas crenças é resultado da aquisição de nossa segunda natureza. A segunda natureza diz respeito a disposições e potencialidades que um organismo humano normal possui para desenvolver hábitos de pensamento e de ação por meio de uma educação ordinária contingente (McDOWELL, 1994/2005, p. 122). Entre as disposições encontra-se a habilidade de o ser humano dominar as capacidades linguísticas. Ao dominar essa capacidade, o ser humano ocupa o espaço das razões, consequentemente abre olhos para a disposição objetiva do mundo.

Nesse sentido aponto ao longo do meu trabalho (i) que o ataque de Sellars ao Mito do Dado e sua sugestão positiva de espaço das razões não implica compromisso com a ideia de que a epistemologia deve ser abandonada; (ii) explicito que a posição metafilosófica de Rorty extraída do ataque ao Dado gera consequências filosóficas incômodas para as nossas pretensões de conhecimento, já que rejeita as ideias de: (a) contribuição do mundo para a justificação de crenças empíricas; (b) de objetividade; (iii) indico que a hermenêutica não pode desempenhar

papel normativo da epistemologia e, por fim, (iv) contra Rorty, defendendo a reabilitação da noção de objetividade como fundamental para nossas pretensões de conhecimento.

Para alcançar o objetivo proposto, desenvolvo a tese em quatro capítulos.

O principal objetivo do primeiro capítulo é apresentar e discutir o ataque de Sellars ao Mito do Dado. Nesse sentido, forneço uma caracterização geral da teoria dos Dados dos sentidos. Mostro porque Sellars considera a teoria dos Dados como um problema. Aponto a contradição identificada por ele no empirismo tradicional. Explicito o funcionamento do termo “parece” (look), de acordo com Sellars. Apresento os conceitos de espaço das razões e de nominalismo psicológico e como eles funcionam positivamente na reflexão epistemológica de Sellars. O objetivo é esclarecer por que o Dado é entendido como um Mito. Embora citado na literatura epistemológica, as noções de Mito do Dado, espaço das razões e nominalismo psicológico não são bem assimilados no cenário filosófico brasileiro, somando-se a isso a dificuldade da escrita sellarseana. Por isso, considero importante manter o diálogo com outros leitores de Sellars, pois nos possibilitará entender e esclarecer pontos mais obscuros.

No segundo capítulo mostro como o ataque de Sellars ao Mito do Dado foi fundamental para a tese metafilosófica de Rorty de que devemos abandonar a epistemologia. Discuto as confusões epistemológicas identificadas por Rorty em Locke e Kant. Aponto como ele, influenciado por Sellars, rejeita a ideia de fundamentos. Digo em que consiste a tese de Rorty de que a justificação é uma questão de prática social ou conversacional, em que o mundo não fornece razões para a justificativa de crenças. A interação do ser humano com o mundo é meramente causal. Abordo a crítica de Quine aos dogmas do empirismo, evidenciando seu holismo e naturalismo e como estes figuram no pensamento de Rorty. Forneço uma caracterização do tipo de holismo e naturalismo advogado por Rorty. Em seguida, apresento a crítica de Rorty ao conceito tradicional de verdade. Por fim, digo em que consiste a hermenêutica rortyana e mostro como ele sugere que a hermenêutica deve substituir a epistemologia.

No terceiro capítulo, discuto o antifundacionismo sellarseano de Rorty, que o leva a defender a tese de que a epistemologia deve ser abandonada. Argumento que o ataque de Sellars ao Mito do Dado deve ser lido como uma objeção ao fundacionismo empirista e não à epistemologia. Alego que Rorty não deixa claro o uso que faz do termo “fundacionismo”, já que faz uma confusão entre o uso epistemológico e o uso metafilosófico do termo. Nesse sentido, considero equivocado o ataque de Rorty à epistemologia como sinônimo de fundacionismo. Exploro sua leitura do “nominalismo psicológico” e, com isso, sua tese de que

os indivíduos, no que diz respeito ao conhecimento empírico, não precisam ser responsáveis perante o mundo. Contra isso, digo que o mundo contribui para a formação e justificação de crenças empíricas. Discuto a interpretação de Rorty do espaço das razões e sua tese de que a justificação é uma questão de conversação, ou seja, de prática social. Diante disso, apresento a crítica de Boghossian e Putnam ao etnocentrismo relativista de Rorty. Por fim, aponto problemas na posição de que devemos ser hermenêuticos na investigação sobre o conhecimento e digo que a hermenêutica não pode substituir a epistemologia. Com a hermenêutica, ficamos somente nas interpretações, de maneira que perdemos o discurso da objetividade que é fundamental para as nossas pretensões de conhecimento sobre o mundo externo.

No último capítulo, meu objetivo é defender a reabilitação da objetividade contra a posição de Rorty. Para tanto: (i) apresento a sua posição de que devemos substituir a objetividade pela solidariedade; (ii) defendo que a sua principal motivação para rejeitar a objetividade é o ataque de Sellars ao Mito do Dado, pois, de acordo com ele, o ataque ao Dado torna a ideia de fundamentos inútil. Desse modo, Rorty limita a autoridade normativa ao âmbito social da linguagem, não considerando qualquer contribuição racional do mundo para a justificação de crenças; (iii) por fim, para defender a reabilitação da objetividade, considero as reflexões de McDowell sobre a noção de *segunda natureza* desenvolvida no livro *Mente e Mundo* (1994/2005). Mostrarei que a segunda natureza diz respeito a potencialidades e disposições de um organismo humano normal para desenvolver hábitos de pensamentos e ações por meio de uma educação específica (*Bildung*). Indicarei que entre essas disposições encontra-se a capacidade humana para dominar o uso de uma linguagem. É pelo domínio das capacidades linguísticas que ocupamos o espaço das razões. Defendo que, ao ocupar o espaço das razões, nossos olhos se abrem racionalmente para o mundo objetivo. Assumindo-se que isso se segue, defendo que somos capazes de reconhecer racionalmente, do nosso ponto de vista, que o mundo possui autoridade normativa sobre as nossas crenças. Por isso, alego que a noção de normatividade é social e cultural, não podendo ser adequadamente entendida pela inteligibilidade do reino da lei. É no contexto do espaço das razões que a epistemologia é uma disciplina normativa. Isto porque o conceito de conhecimento deve ser entendido no espaço normativo das razões.

2 – O Dado como um problema epistemológico

2.1 – Aspectos preliminares

O nosso objetivo no primeiro capítulo é apresentar a crítica epistemológica de Sellars ao Mito do Dado. É por meio do seu ataque ao Mito do Dado que Sellars elabora a ideia de que o conhecimento é um conceito normativo. Isto quer dizer que falar de conhecimento implica situar esse episódio no espaço das razões, que é o espaço de dar e pedir razões para o que se acredita e se faz. Nesse sentido, o espaço das razões é um espaço epistêmico. Embora nosso interesse repouse sobre as questões epistemológicas, não negligenciaremos as implicações metafísicas do ataque. Sobre isso, concordamos com DeVries, que nos adverte que, “para Sellars não é possível levar uma reflexão epistemológica a cabo, sem alguma convicção metafísica sobre a natureza do mundo e da mente” (DeVRIES, 2005, p. 94).¹ Do mesmo modo que a metafísica, no entendimento de Sellars, precisa de uma epistemologia para legitimar a autoridade de suas reivindicações, segue que uma reflexão sobre os aspectos epistemológicos em Sellars implica uma abordagem dos aspectos metafísicos.²

Dito isso, meu primeiro capítulo terá a seguinte estrutura: (i) forneço uma caracterização geral do que seja a teoria dos Dados; (ii) mostro porque o Dado é um problema epistemológico, de acordo com Sellars; (iii) aponto a inconsistência identificada por Sellars no empirismo tradicional; (iv) explico o funcionamento do termo “parece” (look) em afirmações observacionais, do tipo “aquilo parece ser vermelho” e (v) explico porque, no entendimento de Sellars, episódios considerados como de conhecimento devem ser situados no espaço das razões, ou seja, devem envolver reflexividade. Vale observar que faço uma leitura independente do ataque de Sellars ao Mito do Dado. O que não significa dizer que não possa fazer uso de literatura secundária sobre a questão. O objetivo é fornecer o extrato para uma leitura do Mito do Dado no qual Rorty e McDowell, objetos de estudo da nossa tese, se movem. Nesse sentido,

¹ Nossa pretensão é apenas apresentar o ataque de Sellars ao Mito do Dado, sem entrar em questões, problemas e possíveis críticas que possam ser feitas ao argumento de Sellars. Estamos interessados em abordar as leituras e apropriações que foram feitas do ataque de Sellars ao Mito do Dado, de forma mais pontual, as leituras de John McDowell e Richard Rorty.

² Em meu trabalho, quando fizer uso de obras ou textos traduzidos, citarei primeiro a data de publicação original do texto, e depois a data de tradução separado por uma barra. A tradução será de minha responsabilidade quando a obra não possuir tradução para o português.

minha tese não tem como objetivo fazer um estudo crítico da posição filosófica desenvolvida por Sellars.

2.2 – Uma caracterização do Mito do Dado

Precisamos fornecer uma caracterização da teoria dos Dados dos sentidos nos termos dos seus defensores.³ Vejamos algumas passagens características dessa posição:

A questão das “proposições fatuais”, de sua função e estrutura, constitui a modalidade mais recente sob a qual a filosofia, digo melhor, o empirismo decidido dos nossos dias, aborda o problema do fundamento último do saber... Se conseguirmos reproduzir os meros fatos, com pureza total, em “proposições fatuais”, podemos constituir os pontos de partida absolutamente incontestáveis de todo e qualquer conhecimento (SCHLICK, 1934/1975, p. 86).⁴

Para qualquer progresso posterior, devemos fazer uma conexão entre qualquer questão de fato objetivo e algo diretamente em termos dos sentidos, pelo qual podemos encontrar um determinante final da verdade ou validade de uma crença empírica. Podemos fazer essa conexão apenas em termos do que pode ser dado na experiência dos sentidos; apenas em termos do que aparece na experiência. As aparências sensoriais podem ser difíceis ou mesmo impossíveis de serem interpretadas, mas são elementos dos quais podemos ter certeza (LEWIS, 1946, p. 235).

Se dado o nome “dados dos sentidos” às coisas que são imediatamente conhecidas pela sensação: coisas como cores, sons, cheiros, dureza, rugosidade, e assim por diante. Daremos o nome “sensação” à experiência de estar imediatamente ciente destas coisas. Assim, sempre que vemos uma cor, temos uma sensação da cor, mas a cor em si é um dado dos sentidos e não sensação. A cor é aquilo do qual estamos imediatamente cientes e o próprio estar ciente é a sensação (RUSSELL, 1912/2008, p. 74)

Podemos notar que Schlick fala da necessidade de reproduzir “fatos” em termos de “proposições fatuais”. Ele acredita que, dessa maneira, é possível construir os pontos de partida absolutamente incontestáveis para a construção de todo o edifício do conhecimento. Já Lewis entende que, para alcançarmos algum tipo de progresso na justificação do conhecimento empírico, precisamos fazer conexão entre questões de fato e algo diretamente ligado aos sentidos. Segundo ele, essa conexão só pode ser feita em termos do que pode ser Dado aos

³ Nosso interesse nos “Dados sensoriais” é epistemológico, mas gostaria de fazer referência à concepção metafísica dos “Dados sensoriais” de Ayer. Para ele, “a função dos “Dados” é nos tornar conscientes de coisas materiais” (AYER, 1964, p. 2).

⁴ Tocaremos na posição de Schlick quando tratarmos da crítica de Sellars ao Mito do Dado.

sentidos. Por isso ele diz que os Dados sensoriais podem ser difíceis ou mesmo impossíveis de serem interpretados, mas são os elementos dos quais podemos ter certeza (LEWIS, 1946, p. 235). Russell entende que os Dados sensoriais são as únicas coisas que podem ser conhecidas imediatamente na experiência, dessa maneira, podem ser considerados “auto-evidentes, portanto, podem ser tomados como crenças básicas” (RUSSELL, 1912/2008, p. 173). O elemento comum às três posições é a tese de que a experiência fornece acesso direto e imediato a um Dado bruto, sensações ou fatos, com valor epistêmico, que não depende de nenhum outro tipo de conhecimento ou inferência. O encontro com esse suposto Dado seria capaz de viabilizar o fundamento para justificar nosso conhecimento observacional. Para fazer uso do vocabulário mais recente, envolvido em discussões de epistemologia da percepção, podemos dizer que o Dado apresenta conteúdo não-conceitual que serve como razões para a justificação de crenças empíricas.⁵

É justamente essa teoria defendida por filósofos como Schlick, Lewis e Russell que Sellars vai chamar de Mito do Dado. Diz ele:

O Mito do Dado é a ideia de que há, de fato tem de haver, uma estrutura de questões de fato particulares tais que (a) cada fato pode não somente ser conhecido não-inferencialmente como sendo o caso, porém não pressupõe nenhum outro conhecimento, seja de questões de fato particulares ou de verdades gerais; e (b) tal que o conhecimento não-inferencial de fatos pertencentes a esta estrutura constitui a corte última de apelação para todas as afirmações fatuais – particulares e gerais – sobre o mundo (SELLARS, 1956/2008, p. 74).⁶

Como podemos observar, o Dado entendido como um Mito por Sellars possui algumas características. Uma delas é a imediatidade. Neste caso, o sujeito possui acesso imediato ao Dado sem a necessidade de intermediários. Não existe nenhum tipo de véu entre o sujeito e o mundo. Além da imediatidade, podem ser observadas mais duas características: independência e valor epistêmico. Independência epistêmica significa que o Dado não é inferido de nenhum outro estado epistêmico, ou seja, o Dado não depende de nenhum outro estado cognitivo. No caso do valor epistêmico, significa que o Dado possui autoridade epistêmica, neste caso, serve como fundação epistêmica para a justificação de outras crenças. É possível notar que, na caracterização de Sellars, estão reunidos os principais aspectos salientados pelos defensores da

⁵ Existem defensores da teoria dos Dados realistas e idealistas. O realismo dos defensores dos Dados é indireto. Isto quer dizer que eles aceitam a existência de um mundo independente da mente, só que asseveram que não temos experiência direta deste mundo. A experiência nos coloca em contato com “imagens mediadoras” que podemos chamar de “dados dos sentidos”, “sensações” ou “aparências”. Contudo, temos, por outro lado, os teóricos dos Dados idealistas, que negam a existência de um mundo independente da mente. Para estes, as únicas coisas que existem são os Dados sensoriais (AUDI, 2011, p. 43).

⁶ Faremos no decorrer do trabalho uma exposição mais detalhada da crítica de Sellars ao Dado.

teoria dos Dados dos sentidos: (i) imediatidade; (ii) conhecimento não-inferencial e (iii) valor epistêmico.

Pela caracterização oferecida por Sellars, Huemer (2004) elabora o argumento do Dado da seguinte maneira:

Primeiro, a experiência nos fornece Dados sensoriais.

Segundo, quando alguém possui Dados sensoriais, está necessariamente imediata e infalivelmente consciente desses Dados. Essa consciência imediata é conhecida como “sentir” ou “familiarizar-se” com o Dado dos sentidos.

Terceiro, em virtude desse conhecimento, a pessoa está em posição de saber que possui um Dado sensorial do tipo que de fato possui.

Quarto, alguém, então, faz inferências sobre o mundo físico para explicar a série de Dados dos sentidos que possui.⁷

Dessa forma, o teórico dos Dados acredita que o conhecimento só pode ser justificado se estiver alicerçado em fundamentos ou bases seguras. Portanto, o fundacionismo possui forte motivação cartesiana, na medida em que procura por “bases seguras que permitem justificar ou fundamentar todo o edifício do conhecimento” (DESCARTES, 1641/1979, p. 85).⁸

2.3 – Por que o Mito do Dado é um problema

O argumento de Sellars contra o Mito do Dado pode ser dividido em duas partes: a primeira consiste na ideia de que o conteúdo proposicional não pode estabelecer relações de justificação epistêmica com o conteúdo não proposicional. Por isso, Sellars afirma que o conhecimento é um episódio que ocorre no espaço lógico das razões; na segunda parte do ataque, Sellars sugere uma forma alternativa de tratar o termo “parece” (*look*) em enunciados da forma “aquilo parece verde”. Do ponto de vista positivo, Brandom diz que “Sellars quer nos mostrar como um relato não-inferencial pode ser entendido sem cairmos no Mito do Dado” (BRANDOM, 2003/2008), p. 123). Estamos cientes de que existem detalhes em cada uma das partes dos argumentos. O

⁷ Huemer, Michael, “Sense-Data”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (First published Fri May 21, 2004), URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/sense-data/>>.

⁸ Descartes não possui uma teoria da justificação como pensada em termos contemporâneos. Por isso, prefiro falar de motivação cartesiana. Entendo por motivação cartesiana a ideia de achar fundamentos firmes para alicerçar o conhecimento (DESCARTES, 1641/1979, p. 54).

objetivo é evidenciar cada um deles à medida que avançarmos na apresentação da posição de Sellars. Entendo que o ataque de Sellars ao Mito do Dado e a sua sugestão positiva de espaço das razões são questões fundamentais para compreendermos o debate metafilosófico sobre o lugar da epistemologia como uma disciplina normativa e para a reabilitação do discurso da objetividade.

Sellars começa seu ataque reconhecendo que existe diferença entre crenças adquiridas por inferência e crenças adquiridas por meio da experiência.⁹ Diz ele: “os filósofos que atacam a teoria dos Dados dos sentidos reconhecem a diferença entre inferir que algo é o caso e ver tal ser o caso” (SELLARS, 1956/2008, p. 23). Ao presumir isso, ele entende que grande parte das crenças não são produtos de inferências. Com isso, concorda com a ideia de que crenças empíricas surgem de forma espontânea e imediata, como dadas ao sujeito. Por exemplo, quando João vê o tomate sobre a mesa, não precisa da mediação de nenhum processo inferencial, apenas percebe visualmente o tomate na mesa. Se o Dado faz referência somente a esse tipo de experiência, isto é, ao que é observado enquanto observado, então sua existência não precisa ser contestada. A questão é que o Dado dos sentidos é elaborado pelos filósofos como uma tese com implicações epistêmicas. Esse entendimento do teórico dos Dados “gera confusões terminológicas e filosóficas, por isso será alvo do ataque de Sellars” (SELLARS, 1956/2008, p. 23).

Para Sellars, o Dado entendido como um intermediário epistêmico não pode ser associado a um único rótulo. O Dado pode ser identificado de diversas maneiras: “conteúdo dos sentidos, objetos materiais, universais, proposições, conexões reais, primeiros princípios, mesmo a *dadidade* ela mesma” (SELLARS, 1956/2008, p. 23). Todas essas designações fazem parte da estrutura da “dadidade”. Por isso, é de fundamental importância descobrir a natureza geral do Dado em meio à pluralidade de rótulos. Se esse objetivo for alcançado, a questão terminológica ficará em segundo plano. Sellars, na maior parte do texto, negocia com o primeiro item da lista. Os outros itens da lista vão figurar em nosso trabalho de acordo com a necessidade.¹⁰ A escolha do primeiro item se dá por critérios de relevância, já que é a terminologia usada pelas teorias empiristas e fundacionista contemporâneas.

⁹ A apresentação da crítica ao Mito do Dado que faremos em nosso trabalho vai se alicerçar primariamente em partes que consideramos relevantes do texto *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956/2008) de Sellars. Significa dizer que elaboraremos nossa própria leitura. Contudo, usaremos para esclarecer pontos mais difíceis e obscuros, quando necessário, os trabalhos de De Vries e Brandom.

¹⁰ De Vries entende que Sellars faz referência, com esses outros candidatos ao realismo direto, à teoria de Russell de que universais são Dado a nós, e no caso dos primeiros princípios, ele aponta a terceira meditação cartesiana na qual diz que a luz natural ensina-nos que o efeito total não pode ser maior do que a causa e usa esse princípio para provar a existência de Deus (De VRIES, 2000, p. 10).

Mesmo escolhendo o primeiro item da lista, Sellars não se esquivava de sua tarefa filosófica e crítica, que é a de minar e apresentar objeções a toda estrutura da “dadidade” (SELLARS, 1956/2008, p. 24).¹¹ Contudo, ele vai dirigir suas objeções a formas específicas do Dado. Isso porque entende que, se obtiver sucesso em seu ataque a certas formas do Dado, pode estender posteriormente a toda estrutura da dadidade. Sellars parte da premissa de que existe uma convicção que atravessa as teorias dos Dados dos sentidos que é bastante problemática: o fato de que Dados brutos, aparências, sensações, itens não-verbais possuem autoridade epistêmica sobre itens verbais. Por isso, no texto *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956/2008), ele aponta algumas tensões que tornam a teoria dos Dados dos sentidos controversa, e, de alguma forma insustentável. Uma das tensões indicadas por Sellars é a entre conhecimento de fatos e conhecimento de particulares.¹²

Aqui vale dizer alguma coisa sobre a compreensão do termo “particular” no terreno da filosofia. Podemos entender os particulares em sua relação com os universais. O termo “particular” em filosofia geralmente é usado para selecionar membros de uma determinada categoria de objetos, sendo que cada um dos membros é considerado único. Nesse sentido, particulares são indivíduos que não se repetem, o que significa dizer que eles não podem estar em dois lugares ao mesmo tempo. Podemos tomar como exemplo de particulares: “O Cristo Redentor”, “a molécula de água”, determinado indivíduo, por exemplo, “o filósofo grego Sócrates”, “o Planeta Terra”, “o livro é retangular”, “uma mancha específica de vermelho”, “este vermelho”, expressões definidas: “o filósofo que foi mestre de Alexandre o Grande”, etc (STRAWSON, 1959/2019, p. 21-32). Já os universais são características ou qualidades que as coisas particulares compartilham, isto é, “os universais são entidades repetíveis ou recorrentes que podem ser instanciadas ou exemplificadas por muitas coisas particulares” (MACLEOD; RUBENSTEIN).¹³

O diagnóstico de Sellars é de que os teóricos dos Dados defendem uma posição em “que o conhecimento empírico se fundamenta em um tipo de conhecimento não-inferencial de

¹¹ Vamos tomar como intercambiáveis os termos “dadidade” e conteúdo “não-linguístico”.

¹² Não confundir o conhecimento de particulares com a distinção feita em nosso trabalho entre conhecimento objetual e conhecimento proposicional. Observamos que o conhecimento de objetos possui a forma S conhece Φ , em que Φ é um objeto ou uma propriedade particular. Já o conhecimento proposicional possui a forma S sabe que p, em que p pode ser substituído por uma proposição da forma que tal e tal é o caso. Essa distinção é fundamental para entendermos a tensão apontada por Sellars.

¹³ Particulares são entidades localizáveis no espaço e no tempo. Claro que alguns filósofos também estão comprometidos com outros tipos de particulares: os imateriais (como almas e dados dos sentidos) e até os que também estão fora do espaço e do tempo (como números e Deus). O contraste crucial para nossos propósitos, no entanto, é entre o que é repetível (universais) e o que não é (indivíduos) “Universals,” by Mary C. MacLeod; Eric M. Rubenstein, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/universa/>.

questões de fato, que é adquirido por meio da experiência perceptiva de itens particulares” (SELLARS, 1956/2008, p. 25). Nisto reside um dos equívocos cometidos pela teoria dos Dados, para Sellars.¹⁴ De fato, esse parece ser o caso. Por exemplo, Russell defende que “na experiência sensorial temos contato imediato com particulares, e deste contato com os particulares extraímos os universais. Russell acredita que quando “vemos uma mancha branca, temos contato primeiro com uma mancha particular, mas que ao termos contato com diversas manchas brancas, aprendemos a abstrair a brancura que todas elas possuem em comum” (RUSSELL, 1912/2008, p. 153). Esse conhecimento por contato dos Dados sensoriais de particulares, para ele, é primitivo, ou seja, é um conhecimento adquirido de modo não inferencial. Posições como as de Russell são problemáticas por dois motivos, de acordo com Sellars: (i) não fazem a devida distinção entre conhecimento de fatos e conhecimento de particulares e (ii) tentam explicar o conhecimento proposicional recorrendo à ideia de sensações que apresentam conteúdo não-linguístico.

Sellars, ao contrário de Russell, defende que só podemos conhecer fatos. Isso porque o conhecimento do mundo é proposicional em forma. Fatos exibem forma proposicional, forma que é adequada para o tipo de relação inferencial, seja ela dedutiva ou indutiva, exigida para a justificação do conhecimento empírico ordinário. Particulares são estéreis no que diz respeito a essa tarefa, pois não podem servir de premissas em inferências. Sellars julga que, mesmo no caso do conhecimento não-inferencial, “o que pode ser conhecido são fatos, itens da forma *o ser algo assim e assim* ou *o estar de algo em uma certa relação com algo outro* e não particulares” (SELLARS, 1956/2008, p. 25). Se isso se segue, então o conteúdo sensorial, compreendido como um item particular, não possui autoridade epistêmica. Assim, o teórico do Dado é confrontado com a seguinte questão: qual papel a noção de Dado dos sentidos pode desempenhar na fundação do conhecimento empírico?

O teórico do Dado precisa escolher entre as seguintes opções:

Ou (i) são particulares que são sentidos. Sentir não é conhecer. A existência de Dados dos sentidos não implica logicamente a existência de conhecimento

ou (ii) sentir é uma forma de conhecer. São fatos em vez de particulares que são sentidos (SELLARS, 1956/2008, p. 25).

¹⁴ Brandom acredita que o ataque de Sellars ao Mito do Dado é semelhante ao movimento feito por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo “Certeza Sensível”, no qual Hegel entende que, embora o material entregue pelas sensações seja resultado de processos não-inferenciais, não implica que seja não-verbais, no sentido de estar cognitivamente além dos limites do conceitual (BRANDOM, 2019, p. 114). Cf. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Front Cover. Robert Brandom. Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

Analiseemos essas possibilidades seguindo o raciocínio de Sellars. Se optar por (i), as coisas permanecem do mesmo jeito, o que são experienciados são particulares e o conteúdo da experiência não implica em conhecimento. Podemos dizer que se trata de um conteúdo de natureza não proposicional. Contudo, ele diz que precisamos ter cautela em concluir que “(i) exclua qualquer conexão lógica entre a experiência sensorial e posse de conhecimento não-inferencial” (SELLARS, 1956/2008, p. 25). Ainda que o conteúdo dos sentidos não implique conhecimento não-inferencial, o inverso pode ocorrer, isto é, Sellars entende que o conhecimento não-inferencial pode implicar na existência de Dado dos sentidos. Por exemplo, o fato de *X ver que o objeto físico é verde* pode implicar na experiência de um conteúdo sensorial verde, “mesmo que a experiência de um conteúdo sensorial não seja ele próprio um fato cognitivo e não implique na posse de conhecimento não-inferencial” (SELLARS, 1956/2008, p. 26).

Já a segunda alternativa parece oferecer o que os teóricos dos Dados desejam: o conteúdo dos sentidos implica logicamente a posse de conhecimento não-inferencial. A questão é que essa alternativa recoloca em jogo a tensão apontada por Sellars, pois, neste caso, são os fatos que são conhecidos e não particulares. Mas o teórico dos Dados dos sentidos insiste em manter a tese de que sensações são itens mentais particulares com capacidade de gerar resultados epistêmicos positivos. Tomam os Dados como objetos dependentes da mente, cuja existência e propriedades são conhecidas diretamente por nós na percepção, objetos que são itens mentais primitivos e que não podem ser analisados. Por isso, alegam que a consciência de um Dado sensorial particular é uma forma de experiência sensorial que, de alguma forma, fornece diretamente ao sujeito conhecimento de fatos, que nos permitem fazer inferências sobre o mundo físico. Diante das críticas de Sellars, como essa posição pode ser mantida?

Sellars diz que tal posição só pode ser mantida caso a palavra “conhecer” seja usada de forma equivalente à palavra “Dado” de duas formas:

O conhecer não-inferencial no qual está fundada nossa imagem do mundo é o conhecer que certos itens, por exemplo, conteúdos sensoriais de vermelho, são de um certo tipo, por exemplo, vermelho. Quando tal fato acerca de um conteúdo sensorial é conhecido não inferencialmente, eu direi que o conteúdo sensorial é sentido como sendo, por exemplo, vermelho. Eu então direi que um conteúdo sensorial é sentido (ponto final) se é *sentido como sendo* de um certo tipo, por exemplo, vermelho. Por último, eu direi de um conteúdo sensorial que ele é conhecido se for sentido (ponto final), para enfatizar que senti é um fato *cognitivo* ou *epistêmico* (SELLARS, 1956/2008, p. 26).

Com tais estipulações, julga que pode ser logicamente possível que um conteúdo sensorial seja sentido como sendo de um certo tipo. Se for sentido como sendo de um certo tipo, então, o fato

que seja desse tipo, permite que seja conhecido não-inferencialmente. Tal estipulação nos permite interpretar o conhecimento de determinados conteúdos dos sentidos, por exemplo, “uma mancha colorida”, como conhecimento não-inferencial de um fato, por exemplo, a mancha como sendo vermelha. Este uso estipulativo do termo “conhecer” é corroborado pelo fato de existir no emprego ordinário, uma acepção de “conhecer” que é seguido por um nome ou uma oração descritiva que trata de um particular.

Tomemos o próprio exemplo sugerido por Sellars:

Você conhece John?

Você conhece o presidente? (SELLARS, 1956/2008, p. 27):

Na verdade, essas sentenças expressam o mesmo que: “você está familiarizado com John?” e “você está familiarizado com o presidente?” Sellars entende que, neste caso, o emprego do termo “conhecimento por familiaridade” arroga-se como uma espécie de metáfora útil para o sentido estipulado do verbo “conhecer”, aplicado nos diversos contextos (SELLARS, 1956/2008, p. 27).

Os teóricos dos Dados precisam, de alguma maneira, preservar o sentido estipulativo do verbo “conhecer”, porque senão podem colocar o conteúdo não proposicional, a dadidade, o sensível como o conceito mais básico da estrutura de justificação. Isto pode levar ao “rompimento da conexão lógica entre sensações e conhecimento não-inferencial. Esta é a conexão com a qual a forma clássica do Mito está comprometida” (SELLARS, 1956/2008, p. 27), ou seja, tentam explicar e fundar o conhecimento proposicional recorrendo a um conteúdo não proposicional. É estranho considerar que o conhecimento proposicional possa se ancorar sobre sensações brutas ou sobre qualquer conteúdo que não possua forma linguística.¹⁵

O fundacionista defende que a experiência deve apresentar uma forma não proposicional, porque isso seria capaz de explicar o fato de duas pessoas terem a mesma experiência, e ainda assim apresentarem pensamentos diferentes. Por exemplo, X e Y passam pela mesma experiência perceptiva visual de um javali, X julga que está diante de um javali, que se trata de um animal da Europa ou Ásia e que se assemelha a um porco, enquanto Y sabe que está diante de um animal, mas não sabe se o animal é perigoso ou não. Os dois partilham do mesmo conteúdo sensorial fornecido pela experiência visual do javali, mas o pensamento dos dois são distintos. Sellars responderia ao fundacionista que de fato X e Y possuem

¹⁵ Fundacionistas, como Lewis, acreditam que a experiência perceptiva fornece episódios não-linguístico sobre o mundo. Esse conteúdo não-linguístico é o que servirá como elemento fundamental para a atividade conceitual do pensamento, e este conteúdo não depende da atividade verbal. Diz ele: “essas impressões não podem ser tomadas como julgamentos, pois julgamentos envolvem predicação, o que acarreta conceitualização e classificação” (LEWIS, 1956, p. 125).

pensamentos diferentes, mas isso é resultado de processos inferenciais que envolvem a participação de episódios linguísticos. Experimentamos o mundo como sendo deste ou daquele jeito pela participação de episódios verbais. Para ele, não existe uma consciência que não seja uma questão linguística (SELLARS, 1956/2008, p. 69).

McDowell concorda com Sellars e pensa que a ideia do Dado “é a defesa de que o espaço das razões, o espaço das justificações e das garantias, ultrapassa os limites da esfera conceitual” (McDOWELL, 1994/2005, p. 43). Ao fazer isso, o teórico do Dado deseja introduzir impactos não-linguísticos no âmbito do pensamento, da racionalidade. Mas relações de justificação só podem ser entendidas por meio de episódios verbais. Isto significa que estão envolvidas no âmbito epistêmico relações de implicação, probabilidade e outros tipos de inferência que tipificam o reino da racionalidade. O desejo de estabelecer relações entre o domínio proposicional e o não proposicional não permite ao sujeito estabelecer relações lógicas entre aquilo que ele acredita e aquilo que lhe é fornecido pela experiência. A ideia de McDowell é de que a experiência deve ser capaz de fornecer um conteúdo que nos assegure a possibilidade de justificação dos julgamentos empíricos, e este conteúdo precisa ser proposicional em forma (McDOWELL, 1994/2005, p. 63).

Sendo assim, como entender a conexão lógica entre o conteúdo da experiência perceptiva e o conhecimento não-inferencial como deseja o teórico dos Dados? Por um lado, a conexão é negada por aqueles que concebem o conteúdo da experiência como um ato único e não analisável. Por outro lado, os que concebem o conteúdo da experiência como algo analisável podem manter a conexão de alguma forma, se obtiverem o mesmo resultado na análise de *x é um Dado dos sentidos vermelho* e *x é não-inferencialmente conhecido ser vermelho*.

Porém, Sellars diz o seguinte:

Por sua vez, a ideia de que fatos epistêmicos podem ser analisados sem que sobrem partes – mesmo que “em princípio” – em fatos não-epistêmicos, sejam fenomênicos ou comportamentais, públicos ou privados, sem levar em conta o quão generosos sejam os borrifos de subjuntivos e hipotéticos, é, acredito um engano radical – um engano semelhante à assim chamada “falácia naturalista” (SELLARS, 1956/2008, p. 28).¹⁶

¹⁶ Nestes termos, são esclarecedores os comentários de DeVries sobre a passagem: “Sellars é um naturalista, mas não um reducionista. Verdade é um valor, e atribuições de conhecimento são necessariamente avaliações das condições epistêmicas do agente. A linguagem avaliativa, é prescritiva, dessa maneira é diferente logicamente da linguagem descritiva; ignorar essa diferença importante é a origem de vários erros filosóficos sérios. Naturalismo é uma tese sobre os recursos necessários para uma descrição completa do mundo; avaliação e prescrições operam em diferentes dimensões” (De VRIES, 2005, p. 102).

Nesta passagem reside algo essencial para entender o pensamento de Sellars e seu ataque ao Mito do Dado, a saber: a tese de que fatos epistêmicos não podem ser analisados em fatos não-epistêmicos. A razão é que ele entende julgamentos epistêmicos como normativos, ou seja, acredita que esses julgamentos podem ser endossados ou não, avaliados como corretos ou incorretos. Nesse sentido, para Sellars, julgamentos epistêmicos são semelhantes a julgamentos éticos. Da mesma maneira que é equivocado identificar a noção de “bom” com alguma propriedade, como a de “prazer”, também é enganoso identificar “conhecimento” com alguma propriedade natural, como “a sensação de vermelho”. Quando dizemos que alguma coisa é boa, fazemos uma avaliação; quando dizemos que alguém sabe alguma coisa, de alguma forma avaliamos as condições de aquisição da crença, o que configura o âmbito *doxástico* da justificação. Vale ressaltar que a epistemologia não funciona como uma disciplina descritiva, como acontece com as ciências naturais. Por isso, Sellars acredita que fatos epistêmicos não podem ser analisados em termos não-epistêmicos, isto é, não pode ser analisado em termos de um naturalismo bruto.

A motivação de Sellars, de acordo com McDowell, é estabelecer uma distinção entre os episódios que podem ser pensados no espaço lógico das razões, como o conceito de conhecimento, e os conceitos usados na descrição empírica, como a noção de causalidade e leis da natureza. A descrição empírica pode ser compreendida como posicionando as coisas no espaço lógico da natureza. O espaço lógico da natureza é o espaço das ciências naturais, o que significa posicionar as coisas no domínio da lei, do determinismo (McDOWELL, 1994/2005, p. 27). McDowell acredita que, ao defender esta posição, Sellars introduz uma dicotomia entre o espaço lógico das razões e o espaço lógico da natureza. São dicotômicos, porque tratam de âmbitos diferentes. Sobre isso diz McDowell: “as relações constitutivas do espaço lógico da natureza, na acepção relevante, não incluem relações tais como uma coisa ser permitida ou ser correta em função de outra” (McDOWELL, 1994/2005, p. 27). Uma descrição empírica não é o mesmo que posicionar as coisas no espaço lógico das razões.

Assim, a noção de “experiência”, tal como entendida pelo empirismo, como sensações, impressões ou Dados brutos, estaria situada no espaço lógico da natureza. Se tomarmos a experiência nestes termos, podemos cometer a falácia naturalista, que Sellars aponta como um tipo de armadilha em que muitos epistemólogos costumam cair. No que diz respeito à relação entre o espaço lógico das razões e o espaço lógico da natureza, McDowell pensa que a dicotomia posta por Sellars não é a única alternativa. Temos como alternativa o naturalismo que procura situar a noção de “experiência” no espaço lógico da natureza. Esses incorrem na falácia

naturalista, além de serem vítimas do Mito do Dado. McDowell rejeita essa alternativa, e denomina tal naturalismo de “*bald naturalism*”. Ele pensa que é possível manter a intuição sellarseana de espaço lógico das razões e espaço lógico da natureza sem precisar fazer uma dicotomia entre as duas esferas. Diz ele: “minha alternativa permite supor... que a ideia mesma de experiência é a ideia de algo natural e que o pensamento empírico deve satisfazer à experiência” (McDOWELL, 1994/2005, p. 27).

McDowell julga que é possível posicionar o “natural” no espaço lógico das razões, no âmbito normativo, mas, para isso, é preciso considerar a noção aristotélica de “segunda natureza”. Para ele, Sellars não contemplou a possibilidade de uma compreensão alternativa do conceito de natureza. Diz ele: “O erro, aqui, consiste em esquecer que a natureza inclui uma *segunda natureza*” (McDOWELL, 1994/2005, p. 32).¹⁷ Essa segunda natureza seria adquirida pelos seres humanos quando são iniciados nas capacidades conceituais, em relações que ocorrem no espaço das razões.¹⁸ Ele acredita que a segunda natureza pode ser localizada no âmbito do espaço lógico das razões, porque envolve a capacidade de responder racionalmente, ou seja, a capacidade de dar e pedir razão para o que se acredita e se faz. Já Sellars compreende o conceito de natureza nos termos das ciências naturais. Claro que McDowell pode reposicionar o uso do termo “natureza”, a fim de salvar a noção de “experiência”. Mas o que Sellars pretende mostrar é que a explicação da ideia de experiência em termos de Dados sensoriais, impressões ou sensações, não respeita o conceito de normatividade, que é próprio do âmbito epistemológico. O ponto é que McDowell pretende salvar a noção de experiência, postulando a ideia de um empirismo mínimo, enquanto Sellars deseja apontar os problemas do empirismo fundacionista.

De qualquer maneira, McDowell rejeita em termos sellarsianos posições que pretendem reduzir a dimensão epistemológica a explicações das ciências naturais ou cognitivas. Por exemplo, pessoas como Burge pensam que as ciências cognitivas realizam um trabalho melhor em explicar a cognição humana. Ele acredita que a psicologia da percepção, particularmente a da visão, tem se tornado uma ciência bem consolidada e apresenta resultados bem estabelecidos, aplicando com sucesso os métodos empíricos. Por isso, “não existe razão para duvidar que tal ciência não seja capaz de fornecer insights sobre os mecanismos e natureza da percepção” (BURGE, 2005, p. 9). McDowell, como partidário de Sellars, defende que “as explicações das

¹⁷ Itálico do próprio autor.

¹⁸ Desenvolveremos melhor essa ideia de segunda natureza no último capítulo da nossa tese, pois é fundamental para as pretensões do meu trabalho.

ciências naturais não fazem justiça ao significado epistêmico das experiências conscientes em primeira pessoa na relação com o mundo” (McDOWELL, 2013, p. 10).

Nesse sentido, a epistemologia deve ser concebida como um tópico que trata do conhecimento do mundo como um ato racional e consciente, e não como uma descrição empírica da experiência. Para usar os termos de Sellars, julgamentos epistêmicos tratam da imagem manifesta do mundo, enquanto as ciências naturais, da imagem científica (SELLARS, 1991, p. 6). A questão é que, embora Sellars conceba a existência da dimensão epistêmica e da dimensão científica, ele julga que o conhecimento situado no quadro da imagem manifesta não é capaz de explicar adequadamente a mediação entre os indivíduos e o mundo. Ele acredita que essa mediação é melhor explicada pelo quadro da imagem científica. Para Sellars, a única função que a imagem manifesta pode desempenhar é a de fornecer a fundação para a construção da imagem científica. Mas a imagem científica não pode ser definida nos termos da imagem manifesta (SELLARS, 1963, p. 16). Nesse sentido, o quadro da imagem científica de mundo seria mais fundamental do que o quadro da imagem manifesta.

Ainda que compre a ideia do ataque de Sellars ao Mito do Dado, considero que ele erra ao dizer que não possamos explicar a relação entre o indivíduo e o mundo nos termos da imagem manifesta. Uma das razões para Sellars cometer este erro é considerar, por meio de seu realismo científico, que somente a inteligibilidade científica é capaz de capturar a verdadeira estrutura da realidade. Vejamos as próprias palavras de Sellars: “na dimensão de descrição do mundo, a ciência é a medida de todas as coisas, daquilo que é, que é, e daquilo que não é, que não é” (SELLARS, 1956/2008, p. 87). Desse modo, ele pensa que a ontologia empírica do mundo é estritamente uma questão para a ciência resolver, e isso implica deslocar a ontologia do mundo do senso comum para a imagem científica. Sellars chega a conjecturar, radicalizando sua leitura, que o mundo do senso comum é irreal (SELLARS, 1956/2008, p. 87). Como enxergo as coisas, essa é uma afirmação contrária ao realismo do senso comum.

O discurso da imagem manifesta, no que diz respeito à justificação de crenças epistêmicas, é capaz de explicar a maneira como os indivíduos entram em relação com o mundo externo. Para que isso seja possível, temos de pressupor uma inteligibilidade que é própria da dimensão da imagem manifesta. Nesse tipo de inteligibilidade temos de falar em termos de intencionalidade. Vimos que a intencionalidade em seres racionais situa os indivíduos no espaço lógico das razões, que é o espaço de dar e pedir razões. Ocupar o espaço das razões implica abrir os olhos para as exigências da razão. Isto envolve um tipo de inteligibilidade diferente da inteligibilidade pressuposta pela ciência empírica. O tipo de inteligibilidade

envolvida em estados intencionais é aquela em que a experiência fornece razões para a justificação de crenças empíricas. Supondo que o mundo externo permite o entendimento sobre nossos julgamentos, então podemos dizer que somos responsáveis perante nossas alegações de conhecimento, pois é o mundo que estabelece o padrão de correção para as nossas crenças epistêmicas, por meio de normas que estabelecemos socialmente.

Nesse sentido, a inteligibilidade científica não pode ser considerada como a única capaz de explicar a mediação entre os indivíduos e o mundo, pois ela não faz justiça ao significado epistêmico da experiência. Na verdade, a inteligibilidade da imagem científica e a inteligibilidade da imagem manifesta podem ser distinguidas sem nenhum problema. Elas não competem entre si, já que na imagem científica recorremos ao ponto de vista da terceira pessoa para explicar o mundo, enquanto na imagem manifesta procuramos justificar nossas crenças do ponto de vista do próprio sujeito, ou seja, do ponto de vista da primeira pessoa. Na imagem manifesta, respeitamos epistemicamente o mundo humano socialmente compartilhado da experiência comum, mundo que temos para nos realizarmos existencialmente. McDowell acredita que esses dois modos de inteligibilidade, o das ciências naturais e o epistemológico, não são redutíveis nem competem entre si (McDOWELL, 2013, p. 10). Dessa forma, vemos que a epistemologia possui um domínio próprio e exige um vocabulário normativo.¹⁹

2.4 – O Dado e a inconsistência do Empirismo

No §6, Sellars identifica mais uma tensão na posição do empirista.²⁰ A tensão surge porque concebem a capacidade de experienciar Dados sensoriais como mais básica do que as

¹⁹ Sellars deseja estabelecer uma relação entre nosso entendimento humanístico de nós mesmos como agentes racionais e livres, em casa entre sentidos e valores, e a imagem completamente “desencantada” do mundo sendo pintada por uma ciência natural cada vez mais abrangente. Sellars reflete o confronto entre duas “imagens”: a “imagem manifesta” cujos objetos primários são pessoas, entes que podem conceber e se concebem a si mesmos como percipientes sensíveis, conhecedores cognitivos e agentes deliberativos; e a “imagem científica”, cujas entidades primárias são uma versão algo sofisticada de “átomos no vazio”. In. Rosenberg, Jay, “Wilfrid Sellars,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/sellars/>>. [This was the previous entry on Sellars in the Stanford Encyclopedia of Philosophy — see the version history.]. Em nosso trabalho estaremos negociando com a imagem manifesta.

²⁰ Embora aborde diretamente em meu trabalho o empirismo, concordo com DeVries que Sellars toma como pano de fundo de sua crítica posições racionalistas inspiradas por Descartes (DeVRIES, 2000, p. xvi). Nesse sentido o Mito do Dado tem um raio de abrangência considerável, por isso Sellars fala em estrutura da *dadidade*. De modo geral o Mito do Dado aponta para o desejo de estabelecer relações inferenciais entre um episódio linguístico e um Dado bruto fornecido pela sensibilidade.

capacidades linguísticas. Esse equívoco de prioridade ocorre, de acordo com Sellars, porque “os empiristas erroneamente tendem a igualar sensações como estímulos físicos com estados conscientes” (SELLARS, 1956/2008, p. 29). Essas coisas precisam ser separadas, pois é possível que o sujeito seja estimulado pelo mundo sem que adquira consciência dele. Um animal ou um bebê podem perceber sensorialmente um computador, mas não quer dizer que estejam cognitivamente conscientes do computador. Capacidade de receber estímulos do ambiente, como as de sentir uma dor ou ver uma cor, ou seja, experienciar conteúdos dos sentidos, não implica a aquisição de linguagem. Pelo contrário, episódios verbais já precisam fazer parte do repertório cognitivo do sujeito, para que este seja capaz de adquirir estados conscientes. Podemos dizer que seres humanos possuem disposições para adquirir capacidades linguísticas, mas essas disposições são atualizadas por meio de uma educação específica, em uma situação contingente.

Diz Sellars:

Se um filósofo dos dados dos sentidos considera a habilidade em sentir conteúdo dos sentidos como sendo não-adquirida, ele nitidamente evitará oferecer uma análise de *x sente um conteúdo sensorial s* que pressuponha habilidades adquiridas. Daí se segue que ele poderia analisar *x sente conteúdo sensorial s* como *x sabe não-inferencialmente que s é vermelho* somente se ele está disposto a admitir que a habilidade de ter tal conhecimento não-inferencial, como aquele de que, por exemplo, um conteúdo dos sentidos é vermelho, é ela própria não-adquirida (SELLARS, 1956/2008, p. 29).

Como podemos observar, Sellars considera um erro a ideia do epistemólogo empirista de que toda consciência classificatória, ou seja, a capacidade de usar a linguagem, seja tratada como uma capacidade não adquirida. O empirista deseja igualar a habilidade de sentir conteúdo dos sentidos, que é não-adquirida, à capacidade verbal do indivíduo. Parece estranho supor que determinado sujeito X, que nunca teve experiência sensorial de uma mancha vermelha em uma superfície qualquer, adquira justamente o termo “vermelho” no momento da experiência perceptiva. Sellars está alertando ao empirista para o fato de que o sujeito precisa possuir habilidades conceituais para ter experiências conscientes, ou seja, a linguagem precisa figurar como condição de possibilidade para a existência de estados epistêmicos conscientes. Para usar o vocabulário de Wittgenstein, o indivíduo precisa dominar um “jogo de linguagem”. Isso quer dizer que, para aplicar um conceito na experiência, o sujeito já precisa possuir todo um repertório linguístico e comportamental.

Dessa forma, o empirista é confrontado com a seguinte inconsistência:

- A. *X sente o conteúdo dos sentidos s* implica que *x sabe não-inferencialmente que s é vermelho*.

B. A habilidade de sentir conteúdo dos sentidos é não-adquirida.

C. A habilidade de saber fatos da forma $x \text{ é } \Phi$ é adquirida (SELLARS, 1956/2008, pp. 29-30).

Vejamos como Sellars compreende a escolha do empirista. Primeiro, se o empirista tomar A e B juntas, estará negando C; se fizer a opção de escolher B e C, estará negando de alguma forma A; se escolher A e C, estará negando a possibilidade de B. Qual das alternativas o empirista deve adotar ou abandonar para sustentar de forma consistente sua posição? Se abandonar A, então o conteúdo da experiência perceptiva se torna algo não-cognitivo, portanto, perde sua autoridade epistêmica. Se perder a autoridade epistêmica, não poderá ser concebido como conhecimento não-inferencial. Contudo, se resolve abandonar B, o empirista isola o conceito do Dado de sua conexão com a linguagem ordinária sobre sensações, sentimentos, alucinações e ilusões. Por fim, se abandonar C, o empirista viola suas inclinações nominalistas de que o discurso sobre entidades abstratas é analisável em termos do discurso sobre coisas particulares da experiência comum e de que a linguagem é aprendida de modo *a posteriori*.

Essa tríade inconsistente parece indicar que o empirista está comprometido com duas ideias:

(1) a ideia de que há certos episódios internos, por exemplo, sensações de vermelho ou de Dó# que podem ocorrer a seres humanos e outros animais sem qualquer processo anterior de aprendizagem ou formação de conceitos;

(2) a ideia de que existem certos episódios internos que são conhecimentos não-inferenciais de que certos itens são, por exemplo, vermelho ou Dó#; e que esses episódios são a condição necessária de conhecimento empírico por prover evidência empírica para todas as outras proposições empíricas (SELLARS, [1956/2008], p. 30).

As ideias (1) e (2) foram unificadas na epistemologia tradicional e isso foi motivo de confusão conceitual. Nos dois casos, a noção de “episódios internos” desempenha papel fundamental. Funcionam como condições necessárias para a existência de conhecimento empírico. Contudo, é um equívoco, julga Sellars, considerar que um e mesmo estado interno possa desempenhar papéis semelhantes em (1) e (2). Ele acredita que no caso de (1) existe, de forma equivocada, uma tentativa de explicar a percepção sensível em linguagem científica, em termos descritivos, enquanto em (2) há um tratamento estritamente epistêmico. Dito de outra maneira, em (1) temos uma história empírica da experiência para os estados internos; já em (2), temos uma história epistêmica. Por isso, compreender (1) e (2) da mesma forma é um equívoco. É preciso fazer a devida distinção entre uma história descritiva e uma história epistêmica.

O que Sellars pretende mostrar com esta distinção, é que não há nenhuma razão para considerar, por exemplo, que a “sensação de um triângulo vermelho” seja um estado cognitivo ou epistêmico. É verdade que as expressões “pensar na *cidade celestial*” e “ter sensação de um *triângulo vermelho*” se assemelham em sua gramática, mas isso não deve ser razão para tratar as sensações como estados intencionais (SELLARS, 1956/2008, p. 33). Ter a sensação de um triângulo vermelho, segundo Sellars, pode ser tratado como um caso *sui generis* que não pode ser considerado nem epistêmico nem físico. Os que enxergam as expressões “pensar na cidade celestial” e “ter sensação de um triângulo vermelho” como similares tendem a supor que as sensações podem ser tratadas como possuindo intencionalidade, ou seja, como estados cognitivos (SELLARS, 1956/2008, p. 33). Por isso, concluem que sensações são intermediários mentais com autoridade epistêmica capaz de justificar crenças empíricas.

Ao pensar assim, o empirista iguala, de forma equivocada, sensações a estados conscientes. Partindo dessa premissa, conclui o seguinte: se sensações são pensamentos, então podem ser conhecidas de forma direta e imediata, se podem ser conhecidas de forma direta e imediata, podem ser tomadas como dignas de confiança. Levando em consideração que os Dados sensoriais são conhecidos imediatamente, então podem ser tomados como infalíveis, certos ou incorrigíveis. Dessa forma, possuem autoridade epistêmica e podem funcionar como fundamento seguro para justificar o conhecimento empírico. Como podemos notar, o argumento do empirista, de saída, está equivocado. O argumento negligencia a experiência ordinária dos indivíduos, na medida em que toma a experiência como infalível. Sabemos que somos cognitivamente falíveis, ou seja, podemos errar em nossos julgamentos. É isso que Sellars pretende mostrar quando diz que faz sentido falar de experiências verídicas, assim como faz sentido falar de experiências não-verídicas (SELLARS, 1956/2008, p. 33). Experiências verídicas e enganosas fazem parte da vida cognitiva do sujeito, portanto, não faz sentido falar em estados infalíveis.

As tensões apontadas por Sellars tornam a teoria dos Dados dos sentidos problemática para funcionar como candidata à fundamentação do conhecimento empírico. Uma das tensões apontadas por Sellars foi entre conhecimento de fato e conhecimento de particulares; outra tensão foi a que envolve as ideias de capacidades cognitivas adquiridas e capacidades não-adquiridas. Por fim, vimos que o teórico dos Dados não distingue uma descrição científica da experiência de uma descrição epistêmica. Por não fazer a distinção de forma clara, o empirista

igual a sensações a estados intencionais, ou seja, a pensamentos.²¹ Veremos agora o ataque de Sellars a outras versões do Dado.

2.5 – A gramática lógica do termo *look* (parece)

Sellars afirma na parte III do *Empirismo e filosofia da mente* (1956/2008) que “é um engano considerar a questão dos episódios internos, as chamadas experiências imediatas, que temos acesso direto, como o principal erro da teoria dos Dados” (SELLARS, 1956/2008, p. 42). O que ele pretende dizer com essa afirmação é que o erro não pode ser simplesmente localizado na noção de “episódios internos”. Os “episódios internos” se tornam um problema quando são entendidos como sensações ou Dados brutos. Com isso, Sellars deseja ao mesmo tempo salvar a noção de “episódios internos” e apontar para a existência de uma versão que pode ser tomada como o coração da teoria dos Dados. Ele infere a partir disso que o ataque ao Mito do Dado pode ser feito sem a necessidade de se recorrer às formulações mais dogmáticas, como a do empirismo verificacionista. Isto porque essa não é a versão mais popular do Mito. A versão mais em voga, de acordo com Sellars, é a que compreende que “episódios internos, não verbais, fornecem premissas sobre os quais o conhecimento empírico pode se assentar” (SELLARS, 1956/2008, p. 42). Vejamos o que Sellars diz sobre a versão mais popular do Mito.

É possível simplesmente rejeitar a tese de que episódios internos não verbais servem como premissas capazes de fundamentar o conhecimento empírico. Contudo, isso não é o suficiente para nos livrarmos dos Dados dos sentidos. DeVries, por exemplo, enxerga que é possível pensar o conceito de episódios internos em termos causais (não-epistêmicos), que contribuem para fatos da forma *x parece verde a S*. “Se esses fatos forem tomados como básicos e como fundantes de julgamentos, como *o objeto físico x é verde*, então estamos ainda diante da estrutura da dadidade” (DeVRIES, 2000, p. 21). Por isso, precisamos acompanhar o

²¹ Não trataremos da segunda parte de *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956/2008), “Outra Linguagem?”, pois não consideramos relevante para o nosso trabalho. A grosso modo, na segunda parte, Sellars ataca a sugestão de Ayer (1940), (1956) de que a fala sobre Dados sensoriais seja simplesmente outra linguagem. Essa outra linguagem seria mais adequada para expressar o que o sujeito expressa ordinariamente. Ayer entende que a linguagem dos Dados é capaz de clarificar relações lógicas, que estão ocultas na linguagem ordinária. Nos §8 e §9, Sellars ataca essa proposta e diz que a linguagem dos Dados dos sentidos é um mero código e fornece apenas termos diferentes para palavras da linguagem ordinária. Por isso, tal linguagem não explica de forma satisfatória a natureza da percepção, dos objetos do mundo ou das mentes (SELLARS, 1956/2008, pp. 34-40).

desenvolvimento do Dado nessa direção para esclarecer questões pertinentes ao uso dos termos “parece ser x” e “ser x”.

Sellars começa sua reflexão no §11 considerando que os teóricos dos Dados tomam declarações do tipo *o tomate parece vermelho a João*, como estabelecendo um tipo de relação triádica. Nesse caso, o termo “parece” ou “aparece”, ocorre entre um objeto físico, um sujeito e uma qualidade. Declarações do tipo “A parece Φ a S”, podem ser lidas em termos de “x está entre y e z” e formalmente podem ser escritas da seguinte maneira “R(x, y, z). O que Sellars pretende descobrir é se tais relações são analisáveis. Grande parte dos teóricos dos Dados defendem que fatos da forma *x parece verde a S* podem ser analisados por meio do vocabulário dos Dados dos sentidos. Já outros, sem negar essa possibilidade, afirmam que fatos como esse devem ser pelo menos explicados por meio da linguagem dos Dados (SELLARS, 1956/2008, p. 42).

Precisamos entender a diferença entre *analisar* e *explicar* como entendida pelos teóricos dos Dados dos sentidos. Sobre a análise, podemos dizer o seguinte: fatos do tipo *x parece verde a S* só podem ser analisados se o sujeito possuir Dados sensoriais como estados mentais. Implica que, na análise, a noção de Dados sensoriais já precisa figurar no conceito de “aparência”. Já no caso da explicação, isso não precisa ocorrer, porque é possível acreditar em determinado fato sem acreditar em sua explicação. Por exemplo, alguém pode explicar a S que o prato que ele percebe como oval, na verdade é circular. Ele pode continuar sua explicação e dizer a S que o prato aparece oval por causa do ângulo de observação. Mesmo que S não leve em consideração a explicação em questão, continua a ter acesso à aparência de um Dado sensorial oval. Na explicação, o sujeito não precisa possuir o conceito de Dado sensorial a fim de possuir o conceito de “aparências”, embora o conceito de “sensações” seja fundamental para entender a noção de aparências. Outra alternativa para pensar fatos da forma *x parece verde a S* é sugerida por fundacionistas da aparência, como Lewis. Estes tendem a “considerar a relação *x parece verde a S* como básica, por isso, não analisável” (SELLARS, 1956/2008, p. 42). Embora pareçam posições atraentes do ponto de vista filosófico, Sellars as considera equivocadas.

2.6 – Distinção ser/parecer

Sellars compreende que o termo “vermelho” em uma proposição do tipo *x parece vermelho a S em t*, quando as coisas parecem vermelhas ao sujeito, possui a mesma acepção de *ser vermelha*. Diz Sellars:

Começarei meu exame de “X parece vermelho em S em t” com o ponto simples, mas fundamental, de que o sentido de “vermelho” quando coisas parecem vermelhas é, aparentemente, o mesmo que quando as coisas são vermelhas. Quando alguém avista um objeto e decide que ele parece vermelho (a mim, agora, daqui) e reflete se ele é realmente vermelho, essa pessoa certamente está refletindo se a cor – vermelho – que ele parece ter é aquela que ele realmente tem... eu tenho, com efeito afirmado que *ser vermelho* é logicamente anterior, é uma noção logicamente mais simples do que *parecer vermelho*; a função “x é vermelho” a “x parece vermelho a y”. Em suma, que não é possível dizer que *x é vermelho* seja analisável em termos de *x parece vermelho a y* (SELLARS, 1956/2008, p. 43).

O que a passagem sugere é que existe uma prioridade conceitual de “ser vermelho” ante a noção de “parecer vermelho”. Como podemos presumir com a citação, Sellars defende uma posição em que “ser vermelho” é logicamente anterior a “parecer vermelho”. Por isso, ele acredita que não é possível analisar “x é vermelho” em termos de “x parece vermelho a y”. A tese que Sellars pretende defender com esta ideia é a de que:

(T) *x é vermelho* equivale a *x parece vermelho a observadores normais em condições normais*.

Sellars julga que, para sustentar a sua tese, precisa realizar dois movimentos: (i) precisa mostrar que *x parece vermelho a S* não implica uma relação triádica não-analisável entre x, vermelho e S, nem uma relação diádica não-analisável entre x e S; o (ii) é mostrar que *x é vermelho* pode necessariamente assemelhar-se a *x parece vermelho a observadores normais em condições normais*, sem que isso implique definir *x é vermelho* em termos de *x parece vermelho*. A negação em (i) de que a relação pode ser analisada, não implica dizer que seja analisável. O ponto de Sellars é simplesmente negar que *x parece vermelho a S* seja uma relação. Na verdade, muitos consideram que o termo “parece” implica relação, porque seu uso na linguagem ordinária se assemelha a termos de relação. Uma vez que realizemos um exame mais acurado do termo “parece”, veremos que possui características distintas das palavras que estabelecem relações.

A fim de apresentar as principais nuances do funcionamento do termo “parece”, Sellars lança mão de uma história sobre um determinado sujeito chamado John. O nosso personagem

trabalha em uma loja de gravata e aprendeu o uso das palavras para cores de maneira usual (SELLARS, 1956/2008, p. 44). Sempre observou cores em condições normais, de forma a dizer a seus interlocutores: “esta gravata é vermelha” e “aquela gravata é verde”. Contudo, John é confrontado com determinada tonalidade de cor em uma situação perceptiva adversa. Nessa situação, John mostra a gravata a Luiz e diz “esta gravata verde é bonita”, mas Luiz diz “esta gravata não é verde” e convida John para fora da loja e diz: “veja, ela é azul”. John fica surpreso e diz: “era verde lá dentro, porém agora é azul”. O problema é que John não possui o conceito de alguma coisa *parecer verde*. O que significa que “John não sabe o que dizer nessa situação” (SELLARS, 1956/2008, p. 45).

Se, por acaso, a situação se repetir, seu impulso será declarar que ela “é verde”, mas, ao lembrar do que lhe aconteceu, dirá rapidamente “é azul”. Podemos levantar a seguinte questão: o que John vê? Sellars julga que John tenderá a dizer coisas como: “eu não sei o que dizer, se eu não soubesse que a gravata é azul, poderia dizer que estava vendo uma gravata verde e vendo que é verde. É como se eu estivesse vendo a gravata ser verde” (SELLARS, 1956/2008, p. 45). Sellars entende que, se concebermos frases do tipo “isto é verde” como possuindo uma função tanto de *endossar* fatos como de *relatar*, confundimos o emprego da expressão “ser verde” com a expressão “isto parece ser verde”. Segundo ele, endossar uma experiência visual, por exemplo, como a de “ver que a gravata é verde”, é o mesmo que aplicar o conceito semântico de verdade. No caso de John, ao usar a expressão “esta gravata é verde”, não está endossando a experiência, está simplesmente relacionando uma afirmação a experiência. Por isso, para não ter dúvida sobre o seu relato, John afirma que “a gravata também é azul”. Para Sellars, “John não está relatando algo sobre a experiência, ao usar a frase a “gravata é azul”, como deseja o teórico do Dado, na verdade ele está usando a frase como conclusão de uma inferência” (SELLARS, 1956/2008, p. 46). John parte da premissa de que não possui um relato apropriado e infere que precisa dizer “a gravata é azul”.

Se voltássemos à loja de gravata depois de um certo tempo e perguntássemos a John qual a cor da gravata, provavelmente ele responderia coisas como “parece verde, porém leve para fora e olhe”. O nosso impulso natural é considerar o enunciado “parece verde aqui dentro da loja” como um novo tipo de relato. Isso leva o teórico dos Dados a concluir que John teve ajuda dos seus interlocutores para perceber um tipo novo de fato objetivo, um fato que é relacional, na medida em que envolve alguém que percebe e que, de alguma maneira, é logicamente livre do sistema de crenças daquele que percebe. Além do mais, trata-se de um fato seguro, porque as chances de erro são menores. O fato em questão é que “a gravata parece verde

a John em certa situação” e seria apropriadamente relatado por meio da expressão “esta gravata parece verde aqui na loja” (SELLARS, 1956/2008, p. 46). Sellars rejeita esse tipo de explicação fornecida pelo teórico dos Dados.

2.7 – A solução de Sellars

Vejamos o que Sellars propõe como solução para a questão:

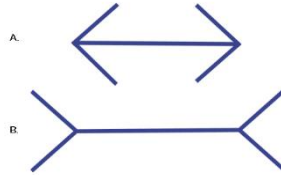
Porque dizer que certa experiência é um ver que algo é o caso é fazer mais do que descrever a experiência. É caracterizá-la, por assim dizer, como uma asserção ou afirmação, e – que é o ponto que quero enfatizar – *endossar* tal afirmação... De fato, é muito mais fácil ver que o enunciado “Jones vê que a árvore é verde” atribui uma afirmação proposicional à experiência de Jones e a endossa, do que especificar como o enunciado descreve a experiência de Jones (SELLARS, 1956/2008, p. 47).

O ponto que Sellars quer defender nesta passagem é que falar da experiência de ver algo ser o caso é muito mais do que simplesmente descrevê-la.²² Ele entende, que quando usamos a palavra “ver” na locução “S vê que a árvore é verde”, estamos atribuindo uma afirmação proposicional à experiência de S, o que implica o endosso da afirmação de S. Interpretar o “ver” de S dessa maneira, é o mesmo que considerar o envolvimento semântico do conceito de verdade. Aqui reside o nó górdio, para Sellars. Enunciados do tipo “x parece verde a S” não possuem a mesma natureza de enunciados do tipo “S vê que x é verde”. Isso decorre do fato de que enunciados do primeiro tipo apenas descrevem a experiência sem endossá-las, enquanto os enunciados do segundo tipo a endossam. No caso de enunciados do segundo tipo, a experiência é tomada como aplicando o conceito semântico de verdade. Sellars enxerga essa diferença como essencial, porque considera que as duas experiências podem ser idênticas e, mesmo assim, uma ser um caso típico de ver que algo é verde e a outra apenas um caso de algo parecer ser verde (SELLARS, 1956/2008, p. 48).

De acordo com Sellars, “o enunciado “x parece verde a mim agora” relata uma experiência indistinguível de uma experiência verídica de ver que x é verde” (SELLARS, 1956/2008, p. 48). O fato de o sujeito dizer “parece verde a mim agora”, em vez de “x é verde”, indica que o sujeito está em um nível cognitivo superior, ou seja, em um nível reflexivo.

²² De Vries entende que “afirmações proposicionais” podem ser tomadas como significando o mesmo que “conteúdo proposicional” (DeVRIES, 2000, p. 24).

Em tal nível, o sujeito levanta questões que o permitem endossar ou não a experiência. No final das contas, o sujeito pode ter razão em pensar que “x não é verde”, porque a experiência pode ser enganosa. Podemos pensar, por exemplo, no caso da ilusão de Müller-Lyer:



A ilusão é construída de tal forma que nos leva a tomar as linhas como possuindo comprimentos diferentes. Contudo, se somos alertados de alguma forma sobre a ilusão, não acreditamos que possuem tamanhos diferentes. Vemos as linhas como sendo de tamanhos diferentes porque estamos inclinados a tomar nossa experiência pelo valor de fato. Neste caso, se S considerar sua experiência perceptiva de maneira imediata “verá as linhas como possuindo comprimentos diferentes”. A nossa capacidade de tomar as linhas como possuindo o mesmo comprimento é parte da nossa vida cognitiva superior, que envolve reflexões sobre padrões de medidas, que nos permitem tomar as linhas como possuindo o mesmo comprimento.

Diversas vantagens podem ser reconhecidas, de acordo com Sellars, nessa forma de tratar a questão. Uma delas é “que permite a adoção de um tratamento paralelo de dar a impressão de (*seeming*) ou parecer (*looking*), que é ao mesmo tempo “qualitativo” e “existencial” (SELLARS, 1956/2008, p. 48). Por exemplo, quando as pessoas dizem coisas do tipo “a árvore parece curvada”, pretendem *endossar* apenas parte da afirmação da experiência, o fato de a árvore existir, tendo o cuidado de colocar o restante sob suspeita. Por outro lado, se digo “parece haver uma árvore curvada lá”, estou me recusando a endossar a afirmação por completo. Outro mérito é que isso nos permite explicar as aparências superficiais das coisas, fato que se tornaria um mistério se fosse tomado de forma natural. Podemos pensar aqui no exemplo já apontado no caso da ilusão Müller-Lyer.²³

O que Sellars pretende estabelecer, como notamos desde o início, é que o conceito “parecer verde”, a capacidade de reconhecer que algo parece verde, já pressupõe o conceito de “ser verde”. Diz ele:

²³ Para Fodor, os conceitos não afetam a natureza da nossa experiência. Ele entende que, na ilusão de Müller-Lyer, o elemento teórico de fundo não é capaz de alterar a natureza do que enxergamos. Mesmo sabendo que as linhas possuem o mesmo tamanho, a experiência perceptiva mostra como sendo distintas. Cf. Jerry Fodor “Observation Reconsidered,” *Philosophy of Science*, 51, no. 1 (Mar., 1984), pp. 23-43. Já Dretske estabelece uma distinção entre o “ver-epistêmico” e o “ver não epistêmico”. O ver epistêmico é caracterizado por ele como “ver que”, no qual envolve crenças e julgamentos. Por outro lado, caracteriza o “ver” não epistêmico como “uma habilidade visual primitiva que partilhamos com outros animais e que não depende da educação, da experiência passada, da sofisticação linguística e do aparato conceitual” (DRETSKE, 1969, p. 3)

Quero enfatizar neste momento, entretanto, é de que o conceito de parecer verde, a habilidade de reconhecer que algo parece verde, pressupõe o conceito de ser verde, e que o último conceito envolve a habilidade de dizer o que os objetos coloridos têm ao olhar para eles – que por sua vez, envolve saber em quais circunstâncias colocar um objeto se queremos determinar sua cor olhando para ele (SELLARS, 1956/2008, p. 50).

Para fazermos coro com essa passagem, podemos pensar novamente na história de John. Vamos considerar que John se tornou mais sofisticado em suas experiências visuais. Ele aprendeu, de certa maneira, em quais situações parece que está vendo uma gravata de determinada cor, quando na verdade é de outra. Se alguém pergunta a ele, por exemplo, “por que a gravata parece verde”, provavelmente dirá coisas como: “na verdade a gravata é azul e geralmente coisas de cor azul sobre essa iluminação específica parecem verde”. John agora domina a habilidade descrita pela verdade necessária: “x ser vermelho” equivale a “x parece vermelho a observadores normais em condições normais”. Sellars acredita que essa é uma verdade necessária, “não porque o lado direito defina “x é vermelho”, mas porque condições normais significam perceber as coisas como elas são em situações ordinárias” (SELLARS, 1956/2008, p. 50).

A ênfase de Sellars nesse ponto tem como principal objetivo negar o vocabulário dos Dados dos sentidos. Ele acredita que a lógica do termo “parece” não é capturada adequadamente pelos teóricos dos Dados dos sentidos, na medida em que tendem a analisar enunciados da forma *x parece verde a S* como uma relação triádica entre x, verde e S. Sellars mostra que tais enunciados não implicam nenhuma relação e que sua história sobre o uso do termo “parece” não fazer nenhuma menção a termos como conteúdo dos sentidos ou Dados sensoriais, como pretende o teórico do Dado.

2.8 – Explicando o funcionamento do termo “parece”

Sellars julga que precisa explicar o uso do termo “parece”, porque é possível que o teórico dos Dados conceda que a análise de enunciados da forma *x parece verde a S* em termos de sensações pode não ser satisfatória. Contudo, podem julgar que é possível explicar tais enunciados neste vocabulário. Podemos dizer que os teóricos dos Dados, tomando a inferência abdutiva, consideram que a linguagem dos Dados sensoriais oferece a melhor explicação para determinadas experiências perceptivas. Que tipo de explicação os teóricos dos Dados podem

fornecer para este tipo de experiência? Eles ficam admirados com o fato de que, em certas experiências, os objetos apareçam verdes, quando na verdade são azuis. Como pode o Sujeito experienciar algo verde, quando na verdade esse algo é azul? Esse tipo de experiência, de acordo com o teórico dos Dados, pode ser explicado satisfatoriamente recorrendo-se a termos como impressões, Dados e sensações.²⁴ Acredita que o argumento da ilusão é uma forte defesa do vocabulário dos Dados, porque pensa o seguinte: o item verde experienciado pelo sujeito não existe no mundo físico, portanto, deve existir pelo menos como elemento mental, que é capturado adequadamente pelo termo “Dado dos sentidos”.

Sellars começa a parte IV do *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956/2008) com a seguinte questão: “o objeto aparece a S como vermelho e triangular, ou parece a S haver lá um objeto vermelho e triangular?” (SELLARS, 1956/2008, p. 53). Pode tal questão ser explicada em termos de sensações, impressões ou Dados sensoriais? Como notamos, os teóricos dos Dados respondem positivamente à questão e consideram que tais experiências devem ser explicadas dessa maneira. Por outro lado, Sellars considera um equívoco conceber a existência de sensações, impressões ou experiências imediatas para explicar o fato de o objeto aparecer a S como vermelho e triangular.

A questão, para Sellars, é que Dados, impressões ou sensações são entidades não-físicas, dessa forma, possuem natureza distinta dos objetos físicos. É um erro supor que entidades não-físicas possuam as mesmas propriedades de entidades físicas, neste caso, ser vermelho e triangular. Portanto, essa não é uma boa explicação do ponto de vista qualitativo e existencial da experiência. O teórico dos Dados se compromete, dessa forma, com um tipo de dualismo, ou seja, se compromete com um problema metafísico: como entidades que possuem naturezas distintas podem possuir as mesmas propriedades? Sellars julga que a explicação do teórico do Dado não é capaz de resolver o problema.

Para explicar experiências perceptivas dessa natureza, Sellars pensa que existem outras opções. Uma possível resposta à questão “por que o objeto parece azul” poderia ser, como na história de John, “porque em certas circunstâncias de iluminação o objeto aparece como azul aos observadores” (SELLARS, 1956/2008, p. 54). Esse é o tipo de relato que daríamos em situações ordinárias, considerando a nossa familiaridade com tais experiências. Contudo,

²⁴ Se ainda resta dúvida sobre a diferença existente entre explicar e analisar, consideremos um exemplo bem didático. Podemos analisar o termo “solteiro” como “homem não casado”. Neste caso, “solteiro” e “homem não casado” possuem o mesmo significado. Então, a sentença “o tio de Raskolnikov que é solteiro pegou o carro”, pode ser analisada em “o tio de Raskolnikov que é um homem não casado pegou o carro”. Nada de informativo semanticamente foi acrescentado. Por outro lado, se perguntarmos: por que o tio de Raskolnikov que é solteiro pegou o carro? Uma resposta possível pode ser: o tio de Raskolnikov pegou o carro, porque foi ao cinema, pois, desejava assistir ao filme *Matrix*. Esta explicação fornece uma nova informação.

Sellars vai sugerir uma explicação adicional para tais experiências em que o conceito de “experiência imediata” será preferível ao conceito de “Dados sensoriais” (SELLARS, 1956/2008, p. 54).²⁵ O entendimento de Sellars do termo “experiência imediata” é bem diferente da concepção dos teóricos dos Dados. Como salientamos, para os teóricos dos Dados, de forma particular para a tradição empirista, na experiência imediata estamos em contato com ideias, impressões, sensações ou Dados brutos que servem como fundamento do nosso conhecimento empírico. Sellars rejeita esse entendimento da noção de experiência imediata por diversos motivos que já vimos.

A fim de nos ajudar a compreender o que entende por experiência imediata, Sellars aponta para a possibilidade de uma explicação adicional do termo “parece”, que é ao mesmo tempo *existencial* e *qualitativa*. De acordo com ele, nessa explicação, quando consideramos coisas como experiências imediatas, descobrimos itens do tipo “a experiência imediata de um triângulo vermelho” (SELLARS, 1956/2008, p. 55). Ou seja, temos acesso não a ideias, sensações, impressões ou Dados brutos, mas a itens proposicionais. A fim de defender sua sugestão, Sellars volta a explorar a explicação qualitativa e existencial do termo “parece”.

Resume sua análise do termo “parece” da seguinte maneira:

“x parece vermelho a S” tem o sentido de “S tem uma experiência que envolve de forma singular a ideia de que x é vermelho e a envolve de tal forma que, se esta ideia for verdadeira, a experiência seria corretamente caracterizada como ver que x é vermelho” (SELLARS, 1956/2008, p. 55).

DeVries acredita que essa passagem captura pontos essenciais apresentados por Sellars na parte III do seu *Empirismo e filosofia da mente* (1956/2008), por exemplo, de que o funcionamento de termos como “ver” e “parece” implicam itens proposicionais; que declarações como *x parece verde a S em t* podem ser tomadas como significando S tem uma experiência tal que, se estivéssemos prontos para endossá-la diríamos *S vê que x é verde em t* e que dizer *x possui determinada cor*, isso ocorre a observadores normais em condições normais, ou seja, em condições nas quais as coisas parecem como realmente são (DeVries, 2000, p. 40). De fato, como podemos notar, Sellars deseja recordar “parte da sua discussão da parte III” (SELLARS,

²⁵ Existe uma entre as explicações adicionais que Sellars considera interessante, que não vamos considerar em nosso trabalho, mas que faremos referência aqui, que é a de considerar o termo “experiências imediatas” como o conceito de “moléculas” usado para explicar o comportamento dos gases na teoria cinética (SELLARS, 1956/2008, p. 54). Neste caso, o termo “experiências imediatas” funcionaria como uma suposição teórica, que ajudaria na explicação de determinadas experiências perceptivas, assim como o conceito de molécula – que seria uma entidade inobservável, postulada para explicar fenômenos observáveis – que serviria para explicar certas regularidades no comportamento dos gases. Em vez de considerarmos que estamos em contato com certos componentes Dados, tal como a sensação de vermelho em nossa experiência, quando não existe esse contato, podemos postular como entidades teóricas inobserváveis.

1956/2008, p. 55). Contudo, nosso interesse agora é mostrar como Sellars explica o uso do termo “parece” no caso de experiências perceptivas.

Sellars diz que a sua explicação envolve três situações:

- i. Ver que *x*, lá, é vermelho
- ii. Está parecendo que *x*, lá, é vermelho
- iii. Está parecendo como se houvesse um objeto vermelho lá

As três formas possuem níveis diferentes de endossamento. No caso de (i), podemos dizer que existe o endossamento da ideia de que algo, lá, é vermelho; já em (ii), não existe um endosso completo; no caso de (iii), não existe qualquer tipo de endosso. Mesmo possuindo níveis diferentes de endossamento, Sellars considera a ideia de um conteúdo proposicional comum aos três casos. Diz ele: “façamos referência à ideia de *que x, lá, é vermelho* como *conteúdo proposicional comum* dessas três situações” (SELLARS, 1956/2008, p. 55).²⁶ Sellars faz uma ressalva no que diz respeito a (iii), pois o conteúdo proposicional não se refere a um objeto *Y* determinado, tratando-se, neste caso, de um conteúdo existencial. Embora aponte essa restrição, defende que os conteúdos dessas três experiências podem ser tomados como idênticos.

Vamos lembrar que, para Sellars, *x é vermelho* possui prioridade sobre *x parece vermelho*. Isto quer dizer que o conteúdo proposicional de (ii) e (iii) pode ser inferido a partir do conteúdo proposicional de (i). A diferença entre os conteúdos (i), (ii) e (iii) se dá nos níveis de endossamento. A história não se resume somente ao conteúdo proposicional. Sellars diz que falta a essa história algo a mais. Esse algo a mais é o que ele vai chamar de *conteúdo descritivo*. Diz ele: “está implicado na minha explicação que não somente o conteúdo proposicional, mas o conteúdo descritivo das três experiências é idêntico” (SELLARS, 1956/2008, p. 56). O que Sellars quer dizer com *conteúdo descritivo*? Vejamos como o termo é compreendido.

Diz Sellars: “se fosse exigido darmos uma caracterização mais direta do conteúdo descritivo dessas experiências, seríamos tentados a fazer em termos da qualidade de vermelho ou vermelhidade” (SELLARS, 1956/2008, p. 55). Ora, a qualidade de vermelho refere-se a sensações, impressões ou Dados sensoriais. Dessa forma, podemos dizer que o conteúdo descritivo equivale ao Dado bruto. Portanto, o conteúdo descritivo indica algo meramente não-verbal ou não-proposicional, que não pode desempenhar nenhum papel epistêmico na justificação de crenças empíricas. O *conteúdo descritivo* pode ser tomado apenas como uma forma útil de falar sobre experiências, mas não pode ser considerado como se referindo a algo que temos acesso cognitivo. Assim, não podemos dizer que o Dado sensorial pode servir como

²⁶ Os itálicos são feitos pelo próprio Sellars, portanto não são de nossa responsabilidade.

fundamento para justificar crenças empíricas, na medida em que não possui autoridade epistêmica.

Não podemos dizer que o conteúdo descritivo de uma experiência de vermelho seja ele próprio vermelho. Só podemos fazer isso, diz Sellars, “se libertamos o termo “vermelho” de sua ligação com os objetos físicos” (SELLARS, 1956/2008, p. 57). Ele acredita que existe um tipo de realismo, apresentando-se como científico, que sugere justamente esse tipo de solução.²⁷ Essa corrente inspira-se na distinção feita por Locke entre qualidades primárias e qualidades secundárias. Para Locke, “as qualidades primárias de um objeto são aquelas cuja existência é independente da existência do sujeito: forma, tamanho, posição, movimento... e as qualidades secundárias são as propriedades que dependem da percepção do sujeito: cor, cheiro e textura palpável” (LOCKE, 1690/1999, pp. 175-76.). Dessa maneira, as qualidades secundárias poderiam ser pensadas sem sua ligação com os objetos.

Este tipo de realismo defende que, quando vemos um objeto, na verdade estamos em contato com a superfície do objeto. A razão é que não somos capazes de ver o objeto por dentro. Por exemplo, quando vemos determinado objeto vermelho, significa apenas que vemos a superfície vermelha que reveste o objeto. Ver o objeto como vermelho é vê-lo como possuindo apenas uma extensão de vermelho na sua superfície, uma extensão de vermelho que não possui nenhum tipo ligação com o objeto físico. Dessa forma, o conteúdo descritivo comum a (i), (ii) e (iii) é uma extensão saliente de vermelho. Sellars considera esse argumento falacioso. O fato de vermos a superfície externa de certo objeto como oposto ao seu interior não é o suficiente para nos levar a concluir que o vermelho percebido seja uma extensão não física do objeto.

Diz Sellars sobre o ponto:

É apenas uma confusão supor que, quando a palavra “vermelho” é de fato usada, são sempre superfícies no sentido de particulares bidimensionais que são vermelhos. O único particular envolvido quando um objeto físico é “vermelho do lado de fora, porém, verde no interior” é o objeto físico ele próprio, localizado em uma certa região do espaço e perdurando ao longo de um período de tempo. A gramática fundamental do atributo vermelho é *objeto físico x é vermelho no lugar p e no tempo t* (SELLARS, 1956/2008, p. 58).

Como é possível observar, Sellars acredita que existe uma confusão conceitual no argumento do realista. A posição do realista não distingue o discurso científico do discurso ordinário. A fala de particulares bidimensionais salientes é resultado da sofisticação filosófica e matemática, que pode ser incorporada ao nosso sistema conceitual ordinário, mas não faz parte da análise

²⁷ Podemos identificar a corrente em questão como um tipo de realismo inspirado na distinção lockeana entre ideias primárias e secundárias.

dele. Tal fala de particulares bidimensionais figura no espaço lógico do discurso científico. No espaço lógico do discurso ordinário dizemos apenas que o objeto é vermelho, o que significa apenas entender que a superfície é vermelha. Pode existir uma análise da fala de que existem particulares e de que eles integram a experiência perceptiva, contudo, isso não ocorre no discurso ordinário.

Precisamos entender de que forma Sellars concebe a ideia de justificação, uma vez que ele rejeita o fundacionismo defendido pelos teóricos dos Dados dos sentidos, de modo particular o fundacionismo empirista.

2.9 – Conhecimento observacional e exigência da reflexividade

Conhecimento observacional em Sellars relaciona-se de forma estreita com a noção de espaço das razões, isto é, com episódios verbais. Nesta seção, queremos abordar a relação entre conhecimento observacional e racionalidade. Mesmo tratando-se de uma apresentação breve, consideramos importante para o desenvolvimento do nosso trabalho. De alguma forma, apontamos para a alternativa sugerida por Sellars, para não cairmos no Mito do Dado. Nunca é demais recordar que o Mito do Dado, para ele, pode ser caracterizado como uma posição que defende a existência de fatos particulares que: (i) podem ser conhecidos de forma não-inferencial; (ii) não pressupõem nenhum outro conhecimento, seja de questões particulares ou de verdades gerais e (iii) que conhecimento de fatos pertencentes a esta estrutura pode constituir a corte de apelação última para justificar afirmações fatuais sobre o mundo (SELLARS, 1956/2008, p. 58).

O teórico do Dado defende, portanto, que os pontos (i) e (ii) precisam ser satisfeitos para que fatos particulares adquiridos na experiência perceptiva sirvam como apelação última de crenças empíricas. A reflexão do fundacionista de inspiração empirista parece ser a seguinte: se o conhecimento de fatos particulares pressupõe algum outro tipo de conhecimento, então é resultado de conhecimento inferencial. Se o conhecimento destes fatos é resultado de inferência, não pode servir como corte de apelação última para justificar o conhecimento observacional.²⁸ Deste modo, o conhecimento de fatos particulares, para servir como base fundacional do

²⁸ Podemos dizer que neste momento se configura o debate fundacionismo *versus* coerentismo, embora Sellars não faça uso de tais termos. Estes figuram na literatura filosófica a partir da década de 70.

conhecimento observacional, precisa ser necessariamente não-inferencial. O diagnóstico de Sellars é que empiristas, como Schlick, tomam relatos de observação do tipo “isto é verde” como satisfazendo aos critérios para fundamentar o conhecimento observacional.²⁹ Isto porque relatos deste tipo são feitos na presença da amostra particular, neste caso, o exemplar “verde”; e, se feito corretamente, pode ser tomado como verdadeiro. Sellars parece pensar aqui na posição de Schlick.

Vejamos o que diz Schlick:

“Por exemplo, “aqui coincidem agora dois pontos pretos” ou “aqui termina o amarelo e começa o azul”; ou também “aqui agora dói”... o elemento comum a todos esses enunciados é o seguinte: neles ocorrem palavras indicativas ou remissivas, que têm o sentido de um gesto presente, isto é, as normas do seu uso preveem que ao enunciar a proposição na qual ocorrem faz-se uma experiência, dirige-se a atenção para algo que foi observado. O que significam os termos “aqui”, “agora”, “aquilo lá”, etc., é indicado não por definições gerais em palavras, mas somente através de indicações, gestos. “Aquilo lá” somente tem sentido em conexão com um gesto. Portanto, para compreender o sentido de uma tal proposição derivante de observação, é necessário ao mesmo tempo mencionar os gestos, é necessário de alguma forma remeter ou apontar para realidade” (SCHLICK, 1934, 1975, p. 85).

Sellars assevera que existe um engano no pensamento de Schlick, que é o de pressupor que fazer um relato correto de “isto é verde” seja uma maneira de seguir as regras do uso de “isto”, “é” e “verde” (SELLARS, 1956/2008, p. 77). Um dos equívocos desta postura, apontado por Sellars, está no fato de se compreender o termo “relatar” (*Konstatierungen*) como uma atividade não pública, ou seja, como algo que não é feito para outra pessoa. Claro que existem relatos privados, mas tais relatos não são dessa natureza. Outro problema é conceber esse relato em termos de ação só porque as condições de correção se assemelhem à correção de ações. Por fim, o termo “seguir uma regra” não pode ser compreendido de modo tão frouxo. O termo “seguir uma regra”, tomado seriamente, envolve a ideia de capacidades racionais e o conhecimento de que certas circunstâncias são adequadas para sua aplicação. A regra é normativa, deve funcionar como um guia para a ação.

Sobre isso Sellars diz o seguinte:

Se relatos de observação forem elaborados como *ações*, se sua correção for interpretada como a correção de uma ação, e se a autoridade de um relato de observação for interpretado como o fato de que fazê-lo é “seguir uma regra” no sentido próprio dessa expressão, então nós estamos frente a frente com a dadidade em sua mais clara forma (SELLARS, 1956/2008, p. 78).

²⁹ *Konstatierungen* pode ser traduzido por “constatações”, Sellars diz que esse termo é usado por Schlick no texto. (1934) “O fundamento do conhecimento”. 1 ed. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultura, 1975.

Sellars entende que essa estipulação de “seguir uma regra” nos compromete com uma posição em que os relatos (*Konstatierungen*) se fundamentam em algo consciente que possui conteúdo não-verbal. Neste caso, Schlick concebe que a autoridade epistêmica de ações verbais residiria³⁰ em estados conscientes não-verbais. É necessário somente que as expressões sejam devidamente usadas no contexto adequado. Esse episódio não-verbal é o que Schlick considera como estrutura fundante no edifício do conhecimento empírico. Como já vimos, Sellars rejeita a ideia de que episódios não-verbais, ou o Dado sensorial, possuam valor epistêmico.

2.10 – O espaço das razões

Sellars julga que, para não incorrer no Mito do Dado e defender a possibilidade do conhecimento observacional, precisa superar dois obstáculos. O primeiro obstáculo diz respeito à autoridade que uma instância de frase precisa ter para que seja considerada como sendo de conhecimento observacional. Os empiristas defendem que a autoridade de relatos observacionais sustenta-se em “regras de uso”. Não obstante, vimos que o entendimento de Schlick de “seguir uma regra” envolve a consciência de itens não verbais exercendo autoridade sobre itens verbais. Sellars afirma, contra os empiristas, que os relatos (*Konstatierungen*) devem ser corrigidos com base no comportamento que uma determinada comunidade linguística sanciona e apoia como sendo razoável.

O segundo obstáculo reside no fato de que o relato, para ser considerado como conhecimento, precisa ser reconhecido pela própria pessoa que faz o relato. Para “isto é verde” expressar conhecimento tem de ser resultado da presença de algo verde em condições adequadas e o sujeito que percebe tem de saber que domínios de “isto é verde” são sinais da presença de objetos verdes em condições normais para a percepção visual. O desafio aqui é posto pelo externista naturalista que defende a ideia de que as crenças empíricas podem ser

³⁰ Pessoas como Bonevac, D. (2002). Sellars vs. the Given. *Philosophy and Phenomenological Research* 64, 1-30, Alston, W.P. (1998). Sellars and the “Myth of the Given.” Presented at the 1998 Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association. Reprinted at <http://www.ditext.com/alston/alston2.html> e Vinci, T. (1998). The Myth of the Myth of the Given. Reprinted at <http://www.ditext.com/vinci/mmg.html>, partilham a ideia de que Sellars está errado ao afirmar que sensações ou Dados não possam servir como justificação, enquanto Jeremy Randel Koons, em seu texto “Sellars, Givenness, and epistemic priority” In. Michael P. Wolf, Mark Norris Lance. *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars; Rodopi*, Amsterdam - New York, NY, 2006, pp. 217-232, concede que é possível atacar essa posição de Sellars, mas afirma que o principal alvo do ataque de Sellars é a ideia de que esses Dados possam servir como fundamento.

garantidas sem que o sujeito tenha acesso às razões. Basta somente que o processo que produz a crença seja confiável. Se o processo for confiável, então o sujeito possui o direito de acreditar empiricamente. Como observamos, Sellars reconhece a importância da confiabilidade para o conhecimento empírico, mas entende que essa condição não é suficiente. É preciso que o sujeito seja capaz de reconhecer as razões que possui para acreditar do seu ponto de vista. Se a última condição não for observada, voltamos para a estrutura da dadidade.

A questão é que o conhecimento observacional não pode ser resultado de um lance isolado no jogo de linguagem. Não basta que o sujeito possua a habilidade de reconhecer certas instâncias de “verde” na experiência para ser capaz de dizer “isto é verde”. Um episódio não-verbal não pode implicar um estado epistêmico. Por isso, o indivíduo que faz o relato precisa reconhecer o relato como seu. No caso de “isto é verde”, o sujeito que percebe tem de saber que circunstâncias perceptivas sinalizam a presença de objetos verdes e que condições podem ser tomadas como normais para a percepção da cor verde. As crenças do sujeito devem ser racionalmente acessíveis a ele. Sellars entende que “o conhecimento observacional de qualquer fato, já deve pressupor o conhecimento de outros fatos” (SELLARS, 1956/2008, p. 80). Por exemplo, saber empiricamente que “algo é verde” já envolve o conhecimento de *X é um sinal confiável de Y e coisas são verdes nessa situação de iluminação*. Isso tem relação com a tese de Sellars de que possuir justificação para uma crença observacional implica a posse de uma rede conceitual, conceitos que são adquiridos por meio de hábitos na relação com outros falantes. Nesse sentido, a atividade conceitual possui uma dimensão intersubjetiva (SELLARS, 1956/2008, p. 110).³¹

Endossar essa posição “implica o abandono do empirismo tradicional que defende que o conhecimento observacional se sustenta sobre suas próprias pernas” (SELLARS, 1956/2008, p. 80). Diz Sellars:

De fato, a sugestão seria um anátema para o empirista tradicional pela óbvia razão de que, ao fazer conhecimento observacional pressupor conhecimento de fatos gerais da forma *X é um sintoma confiável de Y*, isso contrária a ideia de que conhecemos fatos gerais desta forma somente depois que nós conhecemos por observação um número particular de fatos que suportam a hipótese de que X é um sintoma de Y (SELLARS, 1956/2008, p. 80).

³¹ Sellars considera a posição de Hegel fundamental, pois acredita que ela pavimenta o caminho filosófico para romper com o individualismo metodológico do empirismo tradicional, e defende a tese de que as capacidades racionais humanas são adquiridas socialmente. Sellars em suas motivações hegelianas defende que “a linguagem é uma conquista intersubjetiva, e somente pode ser aprendida em contextos intersubjetivos” (SELLARS, 1956/2008, p. 110). Esse caráter intersubjetivo da linguagem defendido por Sellars aponta para uma constituição social do pensamento no espírito hegeliano. Se o pensamento é gestado socialmente, então não temos como desvinculá-lo dos padrões de correção socialmente compartilhados. Esses padrões são importantes porque estabelecem uma relação entre o que o sujeito de fato pensa e o que as outras pessoas devem pensar. Sellars considera esse contraste entre o “eu” e o “outro” como essencial ao pensamento racional (SELLARS, 1963, p. 16).

A tendência do empirista será a de dizer que Sellars incorre no problema do regresso, já que o conhecimento de um fato proposicional pressupõe o conhecimento de outros fatos proposicionais. Sellars acredita que esse julgamento, de que estaria cometendo regresso, assenta-se em uma visão equivocada sobre a natureza do conhecimento empírico. Filósofos como Schlick julgavam que a fiabilidade no sistema de produção de crenças é suficiente para produzir conhecimento empírico. Sellars reconhece a importância de sermos treinados em fazer relatos confiáveis sobre o mundo, mas isso não é o suficiente para termos conhecimento empírico. Considera que relatos observacionais, para funcionar como razões para crenças, devem ser passíveis de avaliação racional, já que são normativos. Por isso, não é possível somente confiar no sistema de produção de crenças, na medida em que trata-se de ocorrências não-verbais, portanto, não possuem autoridade epistêmica. Temos de pensar em episódios que possam figurar no espaço das justificações, algo que possa ser acessado racionalmente. As únicas ocorrências que podem ser reconhecidas e avaliadas do ponto de vista do sujeito são as verbais.

Williams também entende que Sellars não pode ser acusado de cair no problema do regresso. Ele acredita que “o relato de Sellars sobre o conhecimento perceptivo é projetado para mostrar que não somos forçados a escolher entre o fundacionismo e a teoria da coerência, como pensa o empirista” (WILLIAMS, 2003, p. 183). Na verdade, Sellars não é de forma alguma hostil ao fundacionismo ou mesmo ao empirismo. Ele observa o seguinte: “se eu rejeito a estrutura do empirismo tradicional, não é porque eu queira dizer que o conhecimento empírico não tenha fundação” (SELLARS, 1956/2008, p. 82). McDowell enxerga essa passagem “como apontando para a possibilidade de um tipo de empirismo reformado” (McDOWELL, 2010, p. 12). No que diz respeito ao empirismo tradicional, Williams pensa que possui uma demanda legítima, de que as crenças empíricas devem responder ao mundo, contudo, fornece uma resposta insatisfatória ao problema. Como estamos ligados ao mundo, por meio da experiência perceptiva, significa que o conhecimento observacional desempenha papel especial no acúmulo do conhecimento empírico. Assim, nossa tarefa é, portanto, respeitar o que o empirismo tradicional tenta realizar, evitando cometer seus erros (WILLIAMS, 2003, p. 183). Para evitar incorrer nos erros do empirismo tradicional temos de pressupor, como Sellars, que os únicos itens que podem ser acessados racionalmente, do ponto de vista do sujeito, são os verbais ou linguísticos.

Dessa forma, ter consciência de ocorrências verbais ou linguísticas, que podem ser avaliadas do ponto de vista do sujeito, figura como condição necessária para a produção do

conhecimento observacional. Diz Sellars: “toda consciência de entidade abstratas – na verdade, toda consciência mesmo de particulares – é uma questão linguística” (SELLARS, 1956/2008, p. 80). Ele radicaliza e nega a possibilidade de qualquer consciência epistêmica que seja independente da aquisição da linguagem. Portanto, qualquer experiência perceptiva para Sellars envolve a participação de conceitos. Não podemos entender aqui conceito no sentido do atomismo lógico. A concepção de aquisição de conceito em Sellars envolve a ideia de rede conceitual. Quando entramos no mundo dos conceitos não adquirimos um conceito particular; ao entrar no mundo dos conceitos, mergulhamos na aquisição de uma rede de conceitos, de maneira holista (SELLARS, 1956/2008, p. 81). Dessa forma, para Sellars, consciência, intencionalidade, sempre envolve a participação da linguagem. Essa é a tese do “nominalismo psicológico” de Sellars (SELLARS, 1956/2008, p. 71).³²

Para Brandom, com o nominalismo psicológico, Sellars está propondo uma teoria social, intersubjetiva, linguística, da consciência. Com esta posição, Sellars está em busca de fornecer uma explicação da consciência enquanto sapiência, e não como senciência. A questão é capturar a ideia de uma consciência classificatória, ou seja, uma consciência como capaz de conhecer algo enquanto algo. O que significa que não basta ser capaz de emitir palavras diante de determinado objeto, quando estimulado (BRANDOM, 2003/2008, p. 149). Isso qualquer animal não-humano é capaz de fazer. Podemos pensar no caso do papagaio, que é capaz de repetir palavras quando estimulado por algum objeto. Não é este tipo de atividade verbal que Sellars menciona. Para ele, ter consciência conceitual requer a capacidade de “dar o passo atrás” e saber que está diante de algo enquanto algo. Nisto estão implicadas duas coisas: (i) não existem crenças que não sejam não-proposicionais e (ii) toda justificação epistêmica envolve relações entre proposições.

Isso permite a Sellars formular o ponto central de sua concepção de conhecimento e epistemologia:

O ponto essencial é que, ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de saber, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz (SELLARS, 1956/2008, p. 81).

Como podemos observar na passagem, Sellars mantém sua posição de fundo de que fatos epistêmicos não podem ser analisados em fatos não-epistêmicos. Mas ele avança sua tese e

³² Essa tese também é defendida em “Notre Dame Lectures”; (1969-1986) – Transcribed from recordings by Sellars' student Pedro Amaral. Diz Sellars: “vale notar que na visão que eu estou defendendo, o sujeito não é capaz de ver que alguma coisa como sendo essa coisa, a não ser que já possua um sistema inteiro de conceitos...” (SELLARS, 1969/1986, p. 186).

endossa a ideia de que a epistemologia é uma disciplina normativa, de alguma forma avaliativa, isto é, pertence ao domínio da razão. Por isso, um estado para contar como de conhecimento observacional não pode limitar-se à fiabilidade no processo que produz a crença, pois o sujeito já deve ser capaz de saber muitas outras coisas. Por exemplo, saber que certas condições de iluminação, posicionamento corporal, colaboram na produção do conhecimento observacional, portanto, falar de conhecimento observacional, envolve o conhecimento das condições adequadas de aquisição da crença. McDowell diz que “o espaço das razões em sua dimensão de dar e pedir justificações é ocupado por falantes, indivíduos capazes de dar o passo atrás e justificar o que acredita e faz” (McDOWELL, 2018, p. 6).

Então, ao caracterizarmos um episódio como de conhecimento, não estamos fornecendo uma descrição empírica ou científica, estamos situando-o no espaço lógico das razões, no espaço dos conceitos. Entrar no “espaço das razões” significa: (i) participar do jogo de justificar e de oferecer razões para o que se diz; (ii) questionar suposições e (iii) rejeitar o que os outros dizem e avaliar as razões oferecidas por nós e pelos outros. Fazer isso envolve colocar em atividade habilidades que são racionais, portanto, conceituais. Justificação, para Sellars, se relaciona diretamente com a ideia de razões. Diz Sellars: “ser justificado em acreditar que *p* é possuir boas razões para acreditar que *p*” (SELLARS, 1971, p. 332). Razões são proposições que funcionam como premissas para processos inferenciais. Portanto, o conhecimento já precisa envolver proposições para que possa ser justificado.

Brandom entende que Sellars faz duas afirmações sobre o conhecimento observacional com “o espaço das razões”. Primeiro, para o sujeito expressar uma crença epistêmica precisa estar situado no espaço das razões, no espaço de dar e solicitar razões, somando-se isso a capacidade de reagir corretamente diante de situações observacionais. Outro ponto, para que um relato não-inferencial expresse conhecimento, ou para que a crença constitua conhecimento, o sujeito deve ser capaz de apresentar razões para esta crença. O sujeito deve apresentar a crença como a conclusão de uma inferência, mesmo que este não seja o compromisso gerado inicialmente (BRANDOM, 2003/2008, p. 156). Dessa forma, é possível vermos aqui a posição inferencialista de Brandom. A ideia é que mesmo relatos observacionais do tipo “isto é vermelho” devem ser articulados de modo que figurem em inferências. Por isso, para Brandom, saber usar um conceito envolve um conhecimento prático das inferências em que este conceito pode figurar (BRANDOM, 2001/2013, p. 62).

Assim, para um relato do tipo “isto é verde” contar como conhecimento observacional, envolveria dizer: o sujeito sabe que *Y é uma situação confiável de P*, que implica, ele sabe quais

são as condições normais de percepção para dizer que o objeto é verde. Neste caso, o sujeito só precisa retomar os fatos passados como evidência de que os indicadores são confiáveis. Sellars conclui sua ideia da seguinte maneira: portanto, a habilidade de Jones em dar razões indutivas hoje está sustentada em uma longa história de hábitos adquiridos e verbalmente manifestados em situações perceptuais, e, em particular, ocorrências de episódios verbais, por exemplo, “isto é verde”, que é, superficialmente, semelhante a àqueles dos quais, depois dizemos que expressam propriamente conhecimento observacional, não requer que qualquer episódio nesse momento anterior seja caracterizável como expressando conhecimento (SELLARS, 1956/2008, p. 81).

Sellars julga que o fundacionismo, na sua versão empirista, defende que a experiência nos coloca em contato com itens ou episódios não-verbais que não pressupõem nenhum tipo de justificação e que adquirem autoridade por meio de atos verbais ou quase-verbais, que são feitos em conformidade com as regras semânticas da linguagem (SELLARS, 1956/2008, p. 72). Aqui, mais uma vez, reconhecemos o Mito do Dado. Por isso, Sellars mantém sua recusa à posição do empirista fundacionista. Ele não nos permite enxergar o espaço das razões, no qual proposições de observação repousam sobre outras proposições.

Os relatos de observação, seja da ordem privada ou da ordem pública, não constituem um movimento isolado no jogo. Não é um jogo que se aprende sem o domínio das regras de dar e pedir razões. Diz Sellars sobre o ponto: “o conhecimento empírico, como a sua sofisticada extensão, a ciência, é racional, não por ter uma *fundação*, mas por ser um empreendimento auto-regulador que pode colocar qualquer afirmação em questão, embora não todas simultaneamente” (SELLARS, 1956/2008, p. 83). Isso quer dizer que, mesmo que exista uma proposição empírica equivocada na rede de crenças empíricas, não precisamos jogá-las todas fora. Neste caso, basta investigar qual é a proposição problemática. Assim, é possível manter grande parte das nossas crenças intactas no sistema.

Brandom entende que Sellars está apontando para o fato de que relatos de observação, sejam eles internos ou externos, não constituem um domínio autônomo da linguagem (BRANDOM, 1956/2008, p. 159). Relatos de observação devem ser pensados em termos das relações entre sujeitos com o mundo nas práticas sociais. Nesse sentido, o conhecimento é um empreendimento dinâmico e partilhado, o que significa dizer que não existe crença incorrigível no sistema. As crenças devem ser objeto de avaliação racional, ou seja, devem ser abandonadas quando as evidências apontarem para a sua falsidade. Podemos dizer que Sellars aponta para a ideia de humildade epistêmica, embora não tenha trabalhado diretamente com a questão da

epistemologia da virtude, e ao mesmo tempo concebe uma posição falibilista do conhecimento.³³ Para Michael Williams, tomar uma posição falibilista significa aceitar “que somos capazes de saber muitas coisas sobre o mundo, e que grande parte das nossas crenças podem ser tomadas como verdadeiras, mas que nunca devemos perder de vista ou excluir logicamente a possibilidade de nossas crenças estarem erradas” (WILLIAMS, 2001, p. 41). A crítica de Sellars ao Mito do Dado é, de alguma maneira, um ataque ao dogmatismo em filosofia e epistemologia.

Podemos sumarizar o argumento de Sellars, tal como sugerido por DeVries, da seguinte maneira:

1. A doutrina do Dado exige para algum conhecimento empírico que p , algum conhecimento epistemicamente independente g , que é epistemicamente eficaz com respeito a p .
2. Para qualquer x e y , x pode ser epistemicamente eficaz com respeito a y , se e somente se, x pode servir como uma razão para y .
3. Para qualquer x e y , x pode servir como uma razão para y somente se x pode servir como uma premissa em um argumento para y .
4. Para qualquer x , x pode servir como uma premissa em um argumento, somente se x tem forma proposicional.
5. Por isso, o não-proposicional é epistemicamente ineficaz.
6. Por isso, o não-proposicional (objetos materiais, Dados dos sentidos, impressões, particulares e outros eventos, bem como universais) não podem servir como o que é Dado.
7. Todo candidato estruturado proposicionalmente iremos chamar crença.
8. Nenhuma crença inferencial de um sujeito é epistemicamente independente.
9. Qualquer crença empírica, não inferencial X de um sujeito S é justificada para S somente se (a) x é uma resposta confiável para a condição empírica x observada e (b) S sabe que x é um relatório confiável destas condições.
10. Portanto, nenhuma crença não inferencial é epistemicamente independente
11. Todas as crenças empíricas são ou inferenciais ou não inferenciais.
12. Portanto, nenhuma crença empírica é epistemicamente independente.
13. Portanto, nada proposicional pode ser visto como o que é Dado.

³³ Essa posição é defendida por Webb em seu texto “Meeting others in the space of reasons: fallibilism for sellarsians” (2006), In. Michael P. Wolf, Mark Norris Lance. *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*; Rodopi, Amsterdam - New York, NY, 2006, pp. 217-232.

14. Portanto, nada pode ser Dado (De VRIES; TRIPLETT, 2000, p. 104).

2.11 – Considerações finais

Meu objetivo no capítulo foi apresentar e discutir o ataque de Sellars ao Mito do Dado e dizer alguma coisa sobre a noção de espaço das razões e do nominalismo psicológico. Nesse sentido, não realizei um estudo crítico do texto *Empirismo e filosofia da mente* (1956/2008), de Sellars, ou seja, não apresentei críticas feitas por outros filósofos ao seu texto. Alguma coisa que considere relevante aponte nas notas de rodapé. Fiz a opção somente de apresentar aquilo que considero o extrato da crítica de Sellars ao Mito do Dado. Isso porque Rorty toma o ataque de Sellars ao Mito do Dado como fundamental para sua sugestão de que devemos abandonar a epistemologia e a objetividade.

Estaremos no desenvolvimento do nosso trabalho em constante contato com o ataque de Sellars ao Mito do Dado, com o espaço das razões e com o nominalismo psicológico. Vale dizer que sempre escapa alguma coisa ou algum detalhe no desenvolvimento da abordagem e da reflexão. Contudo, mesmo buscando realizar uma leitura independente, fiz uso de fontes secundárias com o objetivo de tornar um ou outro ponto mais claro. Por fim, busquei apresentar a tese central de Sellars de que classificar um episódio como de conhecimento implica situar tal episódio no “espaço das razões”, que é o espaço de dar e de pedir razões. Portanto, falar sobre “conhecimento” não é o mesmo que dar uma descrição empírica não-verbal de tal episódio. Crenças epistêmicas são episódios verbais que exigem a participação de seres racionais usuários da linguagem.

3 – Rorty e o Mito do Dado: conversação e solidariedade

3.1 – Aspectos preliminares

Meu principal objetivo neste capítulo é discutir a tese metafilosófica de Rorty de que devemos abandonar a epistemologia. Para cumprir esse objetivo, organizo o capítulo da seguinte maneira: (i) apresento a história de Rorty sobre o surgimento da epistemologia; (ii) abordo as supostas confusões epistemológicas de Locke e Kant apontadas por ele; (iii) discuto a sua rejeição à noção de fundamentos; (iv) digo em que consiste a sua tese de que a justificação é uma questão de prática social; (v) aponto a crítica de Quine aos dogmas do empirismo, evidenciando seu holismo e naturalismo que são fundamentais para o pensamento metafilosófico de Rorty; (vi) forneço uma caracterização do tipo de holismo defendido por Rorty; (vii) apresento a relação de Rorty com o conceito de verdade e, por fim, (viii) digo em que consiste a hermenêutica rortyana.

3.2 – A genealogia da epistemologia de acordo com Rorty

Rorty compreende seu “trabalho como terapêutico, mais do que construtivo” (RORTY, 1979/1994, p. 177), ou seja, ele não propõe nenhum tipo de teoria. Nisso se inspira na ideia de Wittgenstein de que “o filósofo trata uma questão como uma doença” (WITTGENSTEIN, 1953/1975, §255, p. 58). Neste caso, o trabalho do filósofo é o de diagnosticar. Por isso, ele pretende mostrar que noções e problemas epistemológicos devem ser abandonados e não resolvidos. Embora inspire-se em Wittgenstein, ele não sugere que a epistemologia deve ser abandonada por meio de uma análise linguística, mas que a epistemologia deve ser deixada de lado, porque acredita que não existe nenhum tipo de fundamento ou conjunto de representações privilegiadas que justifique o conhecimento do mundo. De acordo com Rorty, se defendermos que o conhecimento pode ser justificado por meio de nossa experiência do mundo, colocamos o ser humano em contato com uma autoridade normativa não-humana que não nos permite reconhecer nossa finitude e contingência. Em uma leitura nietzschiana, Rorty diz que a busca

epistemológica por objetividade, que remonta a Platão, é o desejo humano de evitar o confronto com a contingência, nesse sentido, uma tentativa humana de fugir do tempo e do acaso (RORTY, 1995/1997, p. 49).

Rorty enxerga a epistemologia como um projeto da modernidade que procura legitimar a própria reflexão filosófica, já que “na modernidade falar sobre filosofia implicava ocupar-se de problemas epistemológicos” (RORTY, (1979/1994), p. 141). Os filósofos da modernidade viam a associação entre filosofia e epistemologia como fundamental, porque permitia estabelecer uma demarcação entre filosofia e ciência. Nesse sentido, o papel do filósofo tinha de ser diferente do trabalho do cientista. A epistemologia devia fundamentar o trabalho científico (RORTY, 1979/1994, p. 72). Rorty acredita que esta demarcação foi a forma que os filósofos encontraram de resistir ao desenvolvimento e sucesso da ciência moderna. Em seu desenvolvimento, o conhecimento científico apresentou vantagens em relação à especulação filosófica. As teorias científicas explicavam o funcionamento da natureza objetivamente com sucesso por meio de experimentos e testes. O trabalho filosófico era marcado por desacordos e problemas metafísicos insolúveis.

Rorty julga que seria difícil a filosofia sobreviver diante do cenário de sucesso do empreendimento científico. Por isso, a epistemologia surge como uma forma de a filosofia responder ao desafio posto pela ciência moderna. De acordo com Rorty, é Kant quem fornece as bases para que a filosofia seja identificada de forma cabal com a epistemologia.³⁴ Segundo ele, “Kant conseguiu transformar a antiga noção de filosofia, entendida como metafísica, preocupada com questões universais e menos com questões materiais, em uma disciplina mais básica, fundamental e rigorosa” (RORTY, 1979/1994, p. 141). Essa imagem kantiana da filosofia centrada na epistemologia, como mais básica e fundamental, foi amplamente aceita e se tornou padrão no meio dos filósofos profissionais. Isso fez da filosofia uma disciplina distinta capaz de exercer julgamento sobre a religião, a ciência e os outros domínios da cultura (RORTY, 1979/1994, p. 169).

A posição de Rorty é de que a epistemologia entendida como uma teoria concebida como um conjunto de representações acuradas da realidade que impõem sobre o sujeito é produto específico do século XVII. Nesse sentido, a epistemologia como disciplina oficial tem data de nascimento. É importante observar que ele não deseja apenas fazer história da filosofia,

³⁴ Rorty entende que os filósofos da modernidade estavam interessados em responder aos desafios postos pela ciência nascente, já que a filosofia estava ameaçada pelo método científico. Este era capaz de produzir conhecimento, descrevendo as leis da natureza. O método indutivo, em contraposição ao dedutivo, permitia controlar a natureza, como pensa Bacon (BACON, 1620/1979, p. 68). A ciência, preocupada com o mundo sensível, particular, abre espaço para a filosofia assumir um papel *a priori*.

mas também pretende extrair resultados metafilosóficos de sua leitura. Ele acredita que, se a imagem de conhecimento que sustentamos é historicamente concebida, então “a epistemologia e seus problemas também o é, e a própria filosofia como compreendida desde a metade do último século” (RORTY, 1979/1994, p. 144). Vemos aqui as ressonâncias hegelianas no seu pensamento, a ideia de que “toda filosofia é a consciência do seu próprio tempo” (HEGEL, 1805/2006, p. 63). Podemos ler as palavras de Hegel como nos dizendo que as visões filosóficas de mundo desenvolvidas em determinado período da história retratam o espírito do seu próprio tempo. Implica dizer, por exemplo, que certos problemas filosóficos que surgem no pensamento medieval foram importantes naquele contexto, mas não possuem relevância para os indivíduos do século XX ou XXI.

Visões filosóficas ou problemas filosóficos são sempre produtos de um determinado momento histórico.³⁵ Por isso, Rorty defende que o “vocabulário” epistemológico, que é pensado como neutro e objetivo, é um produto de um período específico. Ele foi útil para pensar problemas filosóficos de um período histórico determinado. Falar em conhecimento hoje implica participar de práticas socialmente aceitas pelos pares da comunidade. Isso, de alguma maneira, já aponta para a leitura sellarseana de Rorty do espaço das razões, isto é, para a tese de que a justificação é uma questão de prática social (RORTY, 1979/1994, p. 176). A escolha de determinada visão filosófica não se dá com base em argumentos regidos por critérios epistemológicos de confrontação objetiva com o mundo. Pelo menos não por meio dos critérios tradicionais de objetividade. É no processo das práticas sociais históricas que vamos mudando e adotando novas formas de falar e descrever a nós mesmos e a realidade (RORTY, 1979/1994, p. 264). Se é possível falar de critérios no pensamento de Rorty, podemos dizer que o critério é intersubjetivo. Não existe um “Eu”, mas um “Nós”.

De acordo com Rorty, a epistemologia como disciplina assenta suas bases no *cogito* cartesiano. Como sabemos, o pensamento de Descartes aponta para a existência de dois tipos distintos de coisas: o corporal e o mental. O corporal diz respeito ao aspecto físico, isto é, refere-se a entidades que possuem extensão, coisas que ocupam lugar no espaço. Já o mental é o

³⁵ Rorty diz que a visão historicista de Hegel fez os filósofos começarem a ver que o ser humano fora da sociedade é apenas mais um animal. A leitura hegeliana de Rorty parece espelhar a interpretação que Sellars faz de Hegel. Diz Rorty: o livro *Empirismo e Filosofia da Mente* de Sellars, autodescrito como “incipientes *Meditations Hegeliennes*, consegue forçar a separação entre sensações cruas e crença verdadeira justificada e privar as sensações cruas de seu *status* como representações privilegiadas” (RORTY, 1979/1994, p. 196). A posição de Hegel é o que motiva a crítica de Rorty ao fundacionismo empirista. É importante dizer que Brandom defende a mesma posição, quando diz que “a origem do ataque de Sellars ao Mito do Dado, pode ser rastreada na questão hegeliana da certeza sensível”. Cf. Brandom, Robert. *A Spirit of Trust – A Reading of Hegel's Phenomenology*; Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, p. 21. O próprio Sellars reconhece isso quando diz que “Hegel foi o grande inimigo da imediatidade”.

aspecto não-físico, o que não possui extensão, o que não ocupa lugar no espaço. Sobre o mundo físico, o mecanicismo científico mostrou-se eficiente em explicar o seu funcionamento por meio de leis e teorias, mas foi incapaz de tratar do aspecto mental. Isto porque o mental se caracteriza por sua capacidade de criar conteúdo representacional. Esta é a atividade especial que distingue a mente do corpo. Para Descartes, o conteúdo representacional pode ser acessado de modo imediato e direto. Por isso, “o sujeito é capaz de conhecer com maior grau de certeza os seus próprios estados mentais” (DESCARTES, 1641/1979, p. 98). Isto nos leva de alguma maneira para as motivações fundacionistas: se as únicas coisas que podemos conhecer com certeza são nossos próprios estados mentais, então basta descobrir de que forma a mente funciona para sabermos o que pode contar como conhecimento. Isso foi o que pensaram filósofos como Locke e Hume. Só que estes buscaram entender o funcionamento da mente através de uma psicologia empírica.

O entendimento de Rorty é que “este projeto de aprender mais sobre o que podíamos conhecer, e como poderíamos conhecê-lo melhor estudando como nossa mente funciona, iria ao final ser batizado de epistemologia” (RORTY, 1979/1994, p. 141). Mas Descartes não levou o projeto à plena autoconsciência. Segundo ele, era preciso tornar o projeto uma empreitada não-empírica, ou seja, *a priori*. O objetivo era encontrar um objeto de reflexão que fosse independente das descobertas da psicologia empírica e capaz de produzir verdades que não dependessem da experiência. Nem o racionalismo cartesiano nem o empirismo de Locke foram capazes de fornecer as bases sólidas para esse projeto. Coube a Kant pôr a filosofia no caminho seguro do conhecimento. Para Rorty, ele fez isso situando “o espaço externo dentro do espaço interno, o espaço transcendental, dessa forma, afirmando a certeza cartesiana sobre o mundo interno” (RORTY, 1979/1994, p. 141).

A revolução copernicana de Kant é justamente uma resposta à abordagem racionalista e empirista, que se mostram insuficientes na tentativa de explicar como se dá a constituição do conhecimento. Kant considera que só podemos saber coisas *a priori* sobre o objeto se o constituímos. Para ele, o conhecimento é construído da seguinte maneira:

Denominarmos *sensibilidade* à receptividade de nossa mente para receber representações, na medida em que ela é afetada de algum modo, então o *entendimento*, por outro lado, é a faculdade de produzir representações por si mesma, ou a espontaneidade do conhecimento. É próprio da nossa natureza que a intuição só possa ser sensível, isto é, que só contenha o modo como somos afetados pelos objetos. Por outro lado, a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível é o entendimento. Nenhuma dessas propriedades pode ser preferida à outra. Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o

entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas (A51/B75).³⁶

Para Kant, o conhecimento empírico pode ser pensado como o resultado de uma cooperação entre receptividade e espontaneidade. A tese dele é de que “sem a sensibilidade da receptividade nenhum objeto nos seria dado, e sem a espontaneidade do entendimento nenhum seria pensado” (A51/B75). Para ele, as coisas acontecem da seguinte maneira: pela sensibilidade temos acesso a uma multiplicidade de sensações dos objetos externos. Estas sensações são o que captamos dos fenômenos, o que chamamos de conteúdo da experiência sensorial. Para que este conteúdo se torne elemento pronto para a cognição, precisa passar pelas formas *a priori* da intuição, que são espaço e tempo. Uma vez estruturado pelas formas *a priori* da intuição, o conteúdo pode ser pensado e conceitualizado pela participação do entendimento conceitual. O que acontece é que Kant consegue “elevar”, nas palavras de Rorty, a filosofia a um nível *a priorístico*. Com isso, identifica o tema central da epistemologia como sendo as relações entre duas espécies de representações: as conceituais e as intuições. Assim, consegue estabelecer filosoficamente um objeto que pode ser analisado pela epistemologia.

Rorty considera que, além de fornecer as bases seguras do conhecimento, Kant estabeleceu uma relação entre a epistemologia e a moralidade, que até então não existia, quando aponta os limites da razão, abrindo espaço para a fé. Isso implica a negação do determinismo mecanicista de Newton e a afirmação da consciência moral, da liberdade e responsabilidade do indivíduo.³⁷ Neste caso, a epistemologia assume o papel fundacional dos princípios morais, que antes ficava a cargo da metafísica. Entre outras coisas, a epistemologia se torna uma ciência fundamental, uma disciplina capaz de apresentar as características formais ou conceituais de qualquer outra área da vida humana, tornando-se uma atividade *a priori*. Dessa forma, “os professores de filosofia se viram como presidindo um tribunal da razão pura, capaz de determinar se outras disciplinas estavam se mantendo dentro dos limites legais estabelecidos pela estrutura de seus temas” (RORTY, 1979/1994, p. 146). A epistemologia como uma atividade *a priori* faz da filosofia uma disciplina especial, um super “jogo de linguagem” capaz de opinar sobre todos os outros “jogos de linguagem”.

O que Rorty pretende mostrar com essa descrição histórica do surgimento dos problemas sobre o conhecimento é que a epistemologia não é uma disciplina especial adquirida

³⁶ Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*; tradução e notas de Fernando Costa Mattos. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

³⁷ Veremos que McDowell vai justamente tomar os conceitos kantianos para formular sua reflexão filosófica sobre como adquirimos conhecimento do mundo.

por meio de alguma faculdade superior. Ela nasce como uma resposta a um problema específico situado historicamente. Para Rorty, a epistemologia não é mais capaz de responder aos anseios humanos. Entretanto, essa leitura de Rorty da modernidade não é compartilhada por grande parte dos historiadores da filosofia. Gutting nos informa sobre isso quando diz que a leitura de Rorty da modernidade é julgada por muitos historiadores da filosofia como simplista e apressada (GUTTING, 2003, p. 43). Não discutirei esse ponto, porque não vejo isso como um problema para Rorty. Não é um problema, porque ele não está interessado em fazer exegese de textos dos filósofos modernos. Entendo que a posição metafilosófica de Rorty é formulada com o objetivo de rejeitar a busca epistemológica por objetividade.

3.3 – Confusões conceituais na epistemologia

A tese metafilosófica de Rorty é de que a epistemologia não possui nenhum tipo de privilégio cognitivo em relação a qualquer outra área da cultura. Contudo, ele também mostra que existem problemas internos ao próprio desenvolvimento conceitual da epistemologia. Essas confusões são motivadas pela reflexão filosófica sobre o *cogito* cartesiano. Para ele, ao refletir sobre a mente, Descartes nos concede a possibilidade de falar em representações privilegiadas. São privilegiadas porque são transparentes para a consciência do sujeito. Dessa forma, basta que essas representações espelhem o mundo externo de forma acurada para que possam ser consideradas como estados de conhecimento. De toda forma, a ideia cartesiana de “mente” sozinha não teria dado origem à epistemologia, se não fosse a confusão cometida por Locke “entre um relato mecanicista das operações de nossa mente e o “suporte” de nossas afirmações de conhecimento” (RORTY, 1979/1994, p. 148).

3.3.1 – A confusão lockeana

Uma das principais convicções de Rorty, como podemos ler em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979/1994), é de que a epistemologia se desenvolve em torno da questão de saber se as representações mentais que espelham o mundo são verdadeiras ou não. Nesse sentido, ele

nos convida a olhar para o ceticismo metodológico de Descartes, pois foi fundamental para a elaboração do problema do mundo externo. O problema surge da seguinte maneira. Ao pressupor um cenário de dúvida sistemática, Descartes busca saber se podemos ter certeza de alguma coisa. Conclui que existe somente uma coisa da qual nem mesmo o gênio maligno pode enganá-lo, a saber, a existência de sua mente, isto é, do seu próprio pensamento (DESCARTES, 1641/1973, p. 94). A certeza cartesiana, que parece ser uma solução ao problema do ceticismo, dá origem, segundo Rorty, ao ceticismo do “véu-das-ideias”, ou, como é chamado na epistemologia contemporânea, problema do mundo externo.

O problema consiste em saber se as representações que adquirimos no confronto com o mundo externo são dignas de confiança ou não. O dogmático julga que somos capazes de possuir conhecimento certo e verdadeiro do mundo externo. Já o cético conclui que não temos como saber esse tipo de coisa. Dessa forma, “o ceticismo surge como um problema epistemológico que precisa ser enfrentado” (STROUD, 1984, p. 12). Uma forma de fazer isso é investigar as capacidades e os limites cognitivos da mente. Então, é preciso fazer uma espécie de investigação psicológica sobre a cognição humana. Com isso, o *cogito* cartesiano presta dois serviços à epistemologia como disciplina: torna possível o ceticismo do “véu-das-ideias”, ou o problema do mundo externo, e permite o surgimento de uma disciplina voltada para enfrentar tal problema (RORTY, 1979/1994), p. 177).

Mas a invenção da mente não pode ser tomada de forma isolada como fundamental para o desenvolvimento da epistemologia. Essa ideia, sem a confusão cometida por Locke entre um relato mecanicista das operações da mente e o suporte de afirmações de conhecimento, seria inócua. De acordo com Rorty, Green foi quem capturou melhor esta confusão conceitual da psicologia empírica que está ligada a duas questões bem distintas: uma que diz respeito a entender qual seria o elemento mais simples do conhecimento e a outra diz respeito às condições nas quais o organismo humano se torna um veículo de conhecimento empírico. Podemos pensar a distinção sugerida por Green como a estipulação de uma diferença entre o “elemento do conhecimento” e “as condições de funcionamento do organismo” (GREEN, 1968, p. 19).

A distinção sugerida por Green implica que, quando tratamos de um episódio de conhecimento, nos referimos à situação em que possuímos uma crença justificada. Isso não ocorre quando investigamos o bom funcionamento do nosso organismo. Como enxergo, e Rorty da mesma maneira, a confusão foi evidenciada acertadamente também por Sellars, quando diz que fatos epistêmicos não podem ser analisados por meio de fatos não-epistêmicos. Ele considera esse movimento um engano radical, um engano semelhante ao da “falácia naturalista”

(SELLARS, 1956/2008, p. 28). No mesmo sentido de Green, Sellars acredita que falar em um episódio epistêmico ou de conhecimento significa falar em boas razões para se tomar uma determinada crença *p* como correta ou não.³⁸

Vejamos a passagem de Locke na qual encontra-se a possível confusão:

De onde o ser humano apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento (LOCKE, 1690/1999, p. 159).³⁹

Ele concebe em sua reflexão epistemológica, como podemos notar, que o conhecimento do mundo externo só pode ser adquirido pelo sujeito com base nos materiais que são adquiridos por meio da experiência. Locke entende que os sentidos nos familiarizam com os objetos sensíveis particulares e levam à mente do sujeito distintas percepções das coisas, segundo os diversos modos pelos quais esses objetos impactam a sensibilidade. Essas distintas percepções das coisas fornecidas à mente pela experiência são as chamadas sensações. As sensações são fundamentais para a epistemologia empirista de Locke, porque são elas que fornecem ao sujeito as “ideias”, que serão objetos imediatos do pensamento e base para o conhecimento observacional. Por essa posição, vemos que ele não foi capaz de perceber que existe uma diferença entre a relação que o sujeito tem com os objetos e a relação com um estado proposicional.

Ao defender tal posição, Locke torna-se vítima da “falácia naturalista”. Rorty acredita que ele é vítima da falácia naturalista por causa do seu compromisso com o paradigma epistemológico da confrontação, na medida em que concebe o conhecimento como uma relação entre a mente e o mundo, quando na verdade o modelo deve ser o da conversação. O conhecimento deve ser pensando como uma relação entre proposições. Em vez disso, Locke

³⁸ De novo, podemos perceber o caráter da normatividade do pensamento filosófico de Sellars.

³⁹ Locke define conhecimento como a percepção do acordo ou desacordo de ideias. Por acordo de ideias, ele entende uma proposição afirmativa e por desacordo, uma proposição negativa. Por exemplo, *S é P* / *Algum S é P* e *Algum S não é P* / *S não é P*. Também identifica três tipos de conhecimento: (i) conhecimento intuitivo: quando o sujeito é capaz de perceber o acordo ou o desacordo de duas ideias imediatamente por elas mesmas, sem intervenção de qualquer outra ideia. Sobre esse tipo, Locke diz que a verdade é percebida como o olho faz com a luz. Por exemplo, a mente percebe que o branco não é preto, que um círculo não possui forma triangular; (ii) conhecimento demonstrativo: a mente percebe acordo e desacordo entre ideias de forma não imediata. Este tipo exige a necessidade de provas. Por exemplo, Locke sustenta que, pelo fato de existir seres humanos, podemos inferir a existência de Deus. Isto porque uma coisa não pode vir do nada e (iii) conhecimento sensível: percepção da mente empregada no conhecimento sobre a existência de objetos exteriores. Para Locke, todos os três tipos de conhecimento dependem da existência de objetos externos particulares, devido à consciência que temos da presente entrada de suas ideias (LOCKE, 1690/1999, p. 267-275).

entende representações como impressões ou marcas do mundo sobre a mente do sujeito, marcas que permitem ao sujeito sustentar determinadas crenças como verdadeiras. O problema é que essas impressões pertencem ao domínio fisiológico, ao domínio natural. Locke parece defender uma posição em que uma “explicação fisiológica teria um caráter normativo, na medida em que seria de grande ajuda diante daquilo em que temos direito de acreditar” (RORTY, 1979/1994, p. 177). Dessa forma, confunde a questão do conhecimento como impressão com a questão do conhecimento como julgamento. Mesmo que Locke desejasse considerar as impressões como episódios de conhecimento, teria sérios problemas, já que as impressões são apenas representações.

Resumindo, a confusão de Locke resulta do fato de ele considerar que essas impressões, que não são julgamentos, são capazes de fornecer crenças e justificação epistêmica para o sujeito racional. Esse foi o ponto que Kant detectou como erro básico do empirismo, mas ele próprio foi vítima da confusão, embora de maneira sofisticada, na tentativa de tornar a epistemologia uma disciplina segura e rigorosa.

3.3.2 – O suposto erro de Kant

Como já vimos, Kant organiza e sistematiza o espírito intelectual do século XVII, fornecendo uma estrutura sólida que permite aos filósofos profissionais desenvolver seu trabalho de forma segura. É importante ratificar que, para ele, nenhum objeto nos seria dado sem a sensibilidade, e sem o entendimento, nenhum seria pensado: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (A51/B75). Isso significa dizer que não existe qualquer objeto que possa ser pensado ou conhecido antes de o aparato *a priori* entrar em ação. Assim, o objeto empírico do conhecimento precisa ser resultado da síntese da sensibilidade com o entendimento. Formar crenças ou julgamentos envolve a capacidade de relacionar dois tipos de representações distintas: as intuições, por um lado, e os conceitos, por outro. Com isto, Kant parece reunir os melhores *insights* do racionalismo e do empirismo, fornecendo as bases para a epistemologia como disciplina.

Lewis e Strawson parecem capturar de forma adequada o pensamento kantiano:

Há em nossa experiência cognitiva dois elementos: os dados imediatos, tais como os do sentido, que são apresentados ou dados à mente, e uma forma,

construção, ou interpretação, que representa a atividade do pensamento LEWIS, 1929, p. 38).

A dualidade de conceitos gerais, e instâncias particulares de conceitos gerais encontrados na experiência é uma dualidade fundamental, inescapável em qualquer pensamento filosófico sobre experiência ou conhecimento empírico (STRAWSON, 1966, p. 20).

Aqui vemos claramente elementos que podem ser pensados como constitutivos e herdados da estrutura kantiana. Temos a pressuposição de uma atividade de síntese entre o que os sentidos fornecem por meio da experiência, os dados imediatos e a operação dos conceitos, que implica a interpretação desses dados. Um elemento fundamental, de acordo com Rorty, pensado por Kant, que aparece aqui nas passagens de Lewis e Strawson, é a ideia de “experiência”. Rorty diz que “o termo “experiência” se torna o conceito predileto dos epistemólogos para se referir às ideias, sensações, impressões ou dados sensoriais ou a reunião dessas coisas todas” (RORTY, 1979/1994, p. 157). O termo “experiência” ganha uma conotação filosófica bem diferente do uso ordinário do termo. A palavra “experiência”, se olharmos, por exemplo, para Lewis, parece convidar o indivíduo não familiarizado com o jargão filosófico a olhar para dentro de sua mente e perceber dois elementos distintos, os dados e os conceitos, o que parece ser bastante problemático.

Diz Rorty:

Mas um homem que não sabe que Locke usou “experiência” para incluir apenas “ideias de sensação e reflexão” e excluir julgamentos, e que Kant o usou para cobrir “tanto o objeto como o método de conhecimento, a combinação, em concordância com as leis do pensamento, de todas as funções do conhecimento”, pode ficar intrigado quanto ao que se espera que olhe, e mais, quanto a que distinção deve notar (RORTY, 1979/1994, p. 157).

O termo “experiência” parece capturar uma pluralidade de atividades que a princípio não podem ser exploradas internamente, se olharmos para dentro da mente. Por isso, Rorty entende que não faz sentido pressupor que “experiência” reúna essas coisas, se não somos capazes de olhar para a mente e encontrá-las. Alguém pode insinuar que não somos capazes de perceber essas coisas porque nos falta a *expertise* ou a habilidade filosófica necessária, tal como parece sugerir a passagem de Strawson. O fato é que seremos capazes de entender a noção de experiência somente em termos daquilo que Kant sugere em seu trabalho transcendental. Com isso, Kant deseja ir mais longe do que dizer simplesmente quando a crença é justificada. Pretende explicar as condições de possibilidade do conhecimento. Isto distancia seu trabalho do senso comum e de qualquer possibilidade reducionista da psicologia empírica, ou seja, não há necessidade de trabalhar com neurônios, ratos de laboratórios ou questionários. O trabalho do filósofo não

limita-se ao aspecto sensível, vai além e procura pelas condições transcendentais de possibilidade, ou seja, as causas que permitem ao sujeito produzir os objetos do conhecimento de forma *a priori*.

Por isso, o pensamento de Kant implica o seguinte, para Rorty:

Para um ego transcendental kantiano, chegar a acreditar em uma sentença como verdadeira significa relacionar representações (*Vorstellungen*) entre si: dois tipos de representações distintas, conceitos e intuições (RORTY, 1979/1994, p. 155).

Na tradição filosófica, formar um julgamento predicativo significa chegar a acreditar em uma sentença como verdadeira. Se adquiro a crença de que tomates são vermelhos, então acredito que é verdadeiro que tomates são vermelhos. Contudo, segundo a interpretação rortyana, a formação de crenças em Kant ocorre de forma misteriosa. O mistério advém do fato de que, para acreditar em uma sentença como verdadeira, o sujeito precisa pressupor que na mente se relacionam dois tipos de representações. De um lado da relação, a intuição, do outro, os conceitos. A questão é que não temos como perceber isso internamente. Só temos acesso às crenças que são resultado da síntese. Mas, dada a dificuldade encontrada pelo racionalismo e pelo empirismo em explicar a questão do conhecimento, a distinção Kantiana entre conceitos e intuições parece fazer todo o sentido como ferramenta teórica para explicar a questão do conhecimento.

Por isso Rorty julga que as noções de “síntese” e a distinção “intuição-conceito” encaixam-se de forma adequada. São feitas sob medida para atuarem em conjunto no sistema transcendental. Dada a estrutura transcendental, a tese de Kant é de que a riqueza de informações recebidas na sensibilidade é sintetizada pelo entendimento conceitual e, só dessa forma, podemos formar crenças ou julgamentos. Isso quer dizer que em Kant os objetos só podem ser pensados intelectualmente quando constituídos por meio da atividade de síntese. A questão é que essa diversidade pressuposta por Kant é concebida em termos empiristas. Podemos pensar em Hume, que diz “que a mente é um feixe de percepções, conjunto de impressões” (HUME, 1739/2009, p. 285). Assim, Rorty diz: “se não lemos Locke ou Hume... como sabemos que a mente é brindada com uma diversidade? Por que deveríamos pensar que a sensibilidade nos brinda com um múltiplo até que os conceitos entrem em ação?” (RORTY, 1979/1994, p. 157).

A questão posta por Rorty faz sentido, já que não podemos introspectivamente observar o trabalho conceitual do entendimento sobre o múltiplo fornecido pela sensibilidade, pois o sujeito pode não ter consciência nem do múltiplo que não passou pela síntese nem dos conceitos

antes de aplicados a intuições. Não faz sentido falar que temos informações de intuições antes da síntese, já que só podemos ter consciência de intuições que foram sintetizadas. Por isso Rorty diz que, “se existisse intuição anterior à síntese, então a síntese seria desnecessária” (RORTY, 1979/1994, p. 161). No final das contas, parece que Kant está apenas jogando com palavras. Intuição e conceitos funcionariam apenas como ferramentas conceituais que serviriam para explicar a constituição do conhecimento. A interpretação de Rorty parece lançar Kant no problema do Mito do Dado.⁴⁰ Isso porque existiria episódios não-verbais antes de o entendimento conceitual entrar em atividade.

Tartaglia diz que a objeção de Rorty mostra como Kant ainda navega no paradigma representacionista e como ele cai no mesmo problema de Locke, que Sellars chama de “falácia naturalista” (TARTAGLIA, 2007, p. 108). Considerando a leitura pragmatista e historicista de Rorty, podemos dizer que a proposta de Kant pretende consolidar a metáfora cartesiana de uma teoria do conhecimento como um tribunal neutro capaz de fornecer vereditos sobre as outras áreas do conhecimento. Contudo, o próprio Rorty reconhece que podem ser levantadas objeções à sua leitura de Kant. Uma delas é dizer que a distinção pré-analítica entre intuições e conceitos é tão antiga quanto Platão. “As intuições se assemelham ao conhecimento de verdades contingentes e os conceitos ao conhecimento de verdades necessárias” (RORTY, 1979/1994, p. 162). Rorty não entende que a distinção kantiana entre intuições e conceitos seja uma nova roupagem para uma ideia antiga. Ele entende que, ao propor seu sistema, Kant estar sugerindo algo novo, moderno, e o termo que capturaria bem essa novidade sobre o conhecimento é o de “experiência”.

A posição epistemológica de Kant é de que a experiência, que une intuições e conceitos, fornece crenças e julgamentos sobre o mundo. Essas crenças, para serem consideradas verdadeiras, precisam representar ou espelhar de forma acurada o mundo, e para serem justificadas precisam ser fundamentadas na própria experiência. Isso quer dizer que o sujeito precisa olhar, no caso de Locke e dos empiristas, para justificar suas crenças empíricas para impressões, sensações ou Dados brutos, e no caso de Kant o sujeito precisa olhar para sua própria mente e perceber intuições e conceitos sintetizados. Como vimos, o ataque de Sellars ao Mito do Dado é justamente uma objeção à tese de que podemos justificar nossas crenças com base em sensações ou Dados brutos. O conhecimento, para Sellars, é um estado ou episódio

⁴⁰ No debate entre os que defendem que Kant foi um não-conceitualista, como Robert Hanna (2008), e os que defendem que Kant foi um conceitualista, como Hannah Ginsborg (2008) e John McDowell (1994), Rorty entende Kant como não-conceitualista, portanto, como alguém que recai no Mito do Dado. Não é meu interesse discutir a interpretação de Kant, mas vale citar a discussão envolvida na questão.

que envolve dar e pedir razões, o que implica o envolvimento de processos inferenciais. Isso quer dizer que uma proposição só pode ser justificada com base em outra proposição. Portanto, pressupor que o conhecimento surge da relação de síntese de intuições e conceitos, é cair no Mito do Dado.

Penso que Rorty, como pragmatista, deseja suprimir o dualismo kantiano transcendental, pois está pressuposto no dualismo a convicção de que o mundo torna nossas crenças verdadeiras sobre ele. O mundo imprime sua marca sobre o sujeito, ou seja, o mundo possui autoridade epistêmica. Vimos que Rorty apresenta objeções sellarseanas a essa tese, na medida em que acredita que toda a justificação encontra-se no domínio linguístico. Por isso, considera equivocada a ideia de que o mundo imprime sua marca sobre a mente. O único constrangimento possível é o conversacional, que é posto pelos membros da comunidade. Essa maneira pragmatista de entender o ponto nos permite refletir se devemos aceitar a contingência ou evitá-la. “Aceitar a contingência, significa aceitar a comunidade humana como a única fonte de orientação” (RORTY, 1982/1999, p. 237). Defender o caráter histórico e contingente do conhecimento nos leva a abandonar qualquer pretensão epistemológica *a priori*.

Embora possamos observar aqui traços da filosofia nietzschiana no pensamento de Rorty, defendendo que ele toma como base para sua crítica a Locke, a Kant e ao modelo representacionista, o ataque de Sellars ao Mito do Dado e a noção de espaço das razões. É isso que motiva a tese de que o conhecimento é uma questão social, conversacional/linguística, mais do que de confrontação com o mundo. Assim, a justificação não implica a contemplação de ideias ou impressões como desejam os empiristas, nem a contemplação de intuição e conceitos, tal como deseja Kant. O epistemólogo pode alegar que ainda lhe resta a questão dos fundamentos, uma vez que não podemos regredir infinitamente no processo de justificação, sendo, então, preciso parar em algum lugar. Ele acredita que as sensações podem desempenhar bem o papel de servir como crenças básicas que nos permitem parar em algum lugar na cadeia de justificação. Mas, seguindo os passos de Sellars no ataque ao Mito do Dado, Rorty vai dizer que a justificação é uma questão linguística que ocorre no “jogo de linguagem”, nas práticas sociais. Desta maneira, a justificação é uma questão de estabelecer relações entre proposições nas práticas sociais, e não uma questão de encontrar fundamentos.

3.4 – A crítica de Rorty à questão dos fundamentos

Rorty adota a tese de Sellars de que a experiência não é capaz de fornecer nenhum Dado ou crença básica que funcione como fundamento do conhecimento. Uma proposição só pode ser justificada com base em outra proposição. Dessa forma, justificar envolve a capacidade de oferecer e pedir razões, e o critério do que seja uma boa razão não é fornecido pelo mundo. As normas que estabelecem o que pode ser tomado como uma boa razão são baseadas no acordo entre os sujeitos em suas práticas sociais. Se entendermos a justificação como uma relação entre proposições, não precisamos supor a existência de fundamentos fornecidos pelo mundo, representações privilegiadas que servem para justificar crenças. A justificação entendida como uma questão de prática social é holística, enquanto a concepção de justificação defendida pela tradição é atomística (RORTY, 1979/1994, p. 176).

Contra o fundacionismo, Rorty afirma que justificação não é uma questão de possuir crenças básicas ou fundamentos que representam a realidade acuradamente, mas uma questão de acordo social na comunidade. A justificação deve ser entendida “no contexto da conversação, como a capacidade de possuir boas razões para considerar certas proposições como verdadeiras” (RORTY, 1982/1999, p. 13). Nesse sentido, uma crença é justificada somente se for útil para a comunidade, ou se facilita os projetos de cooperação social. Por isso, Rorty não enxerga diferença entre verdade e justificação. Ele pensa que, se alguém tiver dúvidas acerca da verdade de uma determinada crença, deve perguntar se a crença está adequadamente justificada diante da comunidade. O que implica perguntar: essa crença é útil aos nossos propósitos? Produz melhores resultados para a comunidade? Assim, o conhecimento deve ser entendido no contexto das práticas sociais, em que buscamos os melhores projetos para a comunidade. Sendo assim, ele diz que “a justificação deve sempre ser pensada dentro das tradições linguísticas, nas quais refletimos, nos descrevemos e nos autocriticamos” (RORTY, 1982/1999, p. 19).

Uma objeção que pode ser feita a Sellars e a Rorty, é de que, ao defenderem a tese de que a justificação envolve a participação de capacidades linguísticas, estariam excluindo bebês, animais não-humanos e indivíduos que não possuem o domínio dessas capacidades. Sobre a acusação de defender uma posição intelectualista, Rorty responde recorrendo a Sellars, acreditando que ele está correto em distinguir (i) percepção enquanto comportamento discriminativo e (ii) percepção enquanto situar-se no espaço lógico das razões, no qual se é

capaz de justificar o que se diz. A percepção, no primeiro sentido, é exibida, por exemplo, por amebas, ratos e computadores; é simplesmente a sinalização confiável. Já “a percepção no espaço lógico das razões é apresentada por seres que o comportamento é construído como enunciação de sentenças, em que existe a intenção de justificar a enunciação de outras sentenças” (RORTY, 1979/1994, p. 187). Rorty entende a percepção no segundo sentido como a capacidade de justificar asserções no contexto da conversação na comunidade. Neste caso, a percepção não fornece Dados sensoriais que fundam o conhecimento. Para ele, a percepção funciona como condição causal para a posse de crenças, e não como base. Dessa forma, pensa que “o conhecimento de particulares ou dos próprios conceitos não são anteriores ao conhecimento de proposições. Na verdade, os conceitos são sempre abstraídos das proposições e não de sensações ou Dados sensoriais” (RORTY, 1979/1994, p. 187).

A passagem crucial de Sellars contra a ideia de fundamentos, que Rorty considera crucial para seu pragmatismo, é a “de que não existe nenhuma coisa tal como uma crença justificada que não esteja no âmbito da linguagem, e nenhuma justificação que não seja relações entre proposições” (RORTY, 1979/1994, p. 187). Por isso, ele interpreta o ataque de Sellars ao Dado “não como uma tentativa de substituir um relato de conhecimento humano por outro, mas como uma tentativa de fugir da própria noção de conhecimento humano, como defendido pela tradição epistemológica” (RORTY, 1979/1994, p. 184). A ideia é que não devemos procurar no mundo bases fundacionais para o conhecimento. Neste sentido, a filosofia deve se inspirar no trabalho da ciência. Pois, se olharmos para a ciência, veremos que “se trata de um empreendimento autocorretivo, na medida em que suas afirmações são revisadas sempre que necessário. Por isso, pensa que as coisas na filosofia deveriam funcionar da mesma maneira, qualquer afirmação deveria ser passível de revisão” (RORTY, 1979/1994, p. 185). Mas essa revisão deve ser feita dentro do sistema de crenças coerentes já aceitas pela comunidade da qual participamos.

Rorty defende uma leitura em que Sellars, no *Empirismo e filosofia da mente* (1956/2008), não está oferecendo argumentos para uma teoria da relação racional entre a mente e o mundo, ou uma teoria sobre episódios internos, ou uma posição empirista. O que Sellars mostra é que os epistemólogos tradicionais confundem a ideia de relatos como episódios internos com o direito de o indivíduo fazer certas asserções. O que Sellars obtém, segundo ele, como resultado, ao compreender a epistemologia dessa maneira, “é um sentido indistinguível de holismo epistemológico em que a justificação de asserções é vista como não necessitando de nenhum fundamento empírico ou ontológico” (RORTY, 1979/1994, p. 192). Para Rorty, a

crítica de Sellars ao Dado é um golpe na pretensão da epistemologia tradicional de encontrar bases fundacionais empíricas para o conhecimento humano. Desta forma, sugere que abandonemos qualquer projeto de reabilitar o empirismo, isto é, abandonemos a ideia de que o mundo exerce algum tipo de constrangimento racional sobre nossas crenças.

Rorty acredita que, se a noção de justificação conversacional ocupar o lugar do confronto, podemos descartar a noção da mente como um espelho da natureza. Dessa maneira, a ideia de filosofia como uma disciplina centrada no conhecimento, que procura representações privilegiadas que funcionam como base do conhecimento, torna-se ininteligível. Isto porque uma concepção holística de justificação não deixa espaço para uma imagem de justificação como busca por “fundamentos”. Por isso, se concebermos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes de ser uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. O holismo fornece uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca da certeza (RORTY, 1979/1994, p. 176).

De acordo com Rorty, os epistemólogos não abrem mão da noção de fundamentos, porque isto implicaria rejeitar a própria filosofia. Diz ele:

Uma razão por que os filósofos profissionais se retraem frente à afirmação de que o conhecimento pode não ter fundamentos, ou direitos e deveres com base ontológica, é que o tipo de behaviorismo que dispensa fundamentos está bastante inclinado a dispensar a filosofia (RORTY, 1979/1994, p. 184).

Isso se segue, porque, se considerarmos que não existe um ponto de vista neutro, um fundamento por meio do qual justificamos nossas crenças, então a justificação de crenças só pode ocorrer por critérios de consenso nas práticas sociais da comunidade. Essa visão filosófica ameaça a imagem neokantiana da relação da filosofia com a ciência e a cultura. A busca epistemológica da tradição é por justificar crenças em confronto com algo independente do que as pessoas estão dizendo. Rorty diz que esse é o anseio que levou Platão a dizer que “as palavras e os feitos de Sócrates, não sendo, como era o caso, coerentes com a teoria e a prática correntes, não obstante correspondiam a algo que os atenienses mal podiam vislumbrar” (RORTY, 1979/1994, p. 184). De acordo com ele, Sellars não pretende com isso substituir um relato de conhecimento por outro, o seu desejo é fugir da noção de “um relato do conhecimento humano”. A interpretação de Rorty é que Sellars rejeita a própria epistemologia, entendida como a ideia de critérios objetivos.

3.5 – Behaviorismo epistemológico: justificação como prática social

A interpretação de Rorty do “espaço lógico das razões” de Sellars leva-o a conceber a justificação de crenças não em termos empiristas, mas como uma questão de prática social, isto é, conversacional. Vejamos como ele coloca a questão:

Para defender Sellars... irei argumentar que seu holismo é um produto de seu compromisso com a tese de que a justificação não é uma questão de uma relação especial entre ideias (ou palavras) e objetos, mas de conversação, de prática social. A justificação conversacional, por assim dizer; é naturalmente holística, enquanto que a noção de justificação embutida na tradição epistemológica é redutiva e atomística” (RORTY, 1979/1994, p. 176).

Como podemos notar, Rorty acredita que Sellars esboça, com o ataque ao Mito do Dado e com o “espaço das razões”, uma ideia de justificação que é uma questão de prática social. Justificar não diz respeito a encontrar fundamentos seguros ou a estabelecer um tipo de relação especial entre a mente e o mundo; envolve a interação de membros da espécie humana em uma comunidade linguística na qual razões são justificadas por meio de outras razões. Nisso reside o caráter conversacional e social da justificação. A adesão a determinada crença não se dá porque representa o mundo de forma privilegiada. Uma crença é adotada ou rejeitada em decorrência de suas consequências práticas para a comunidade. Como podemos observar, Rorty abraça uma posição sobre a justificação de crenças, como ele mesmo assume, que é coerentista e holista. Por isso ele diz que nada conta como justificação “a não ser por referência ao que já aceitamos, e que não há maneira de sairmos fora de nossas crenças e de nossa linguagem para encontrar algum teste que não a coerência” (RORTY, 1979/1994, p.183). O ponto é que a autoridade normativa, segundo Rorty, só pode ser instituída socialmente.

Rorty chama essa sua posição de “behaviorismo epistemológico”.⁴¹ Diz ele:

“O “behaviorismo epistemológico” explica a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade nos permite dizer” (RORTY, 1979/1994, p. 176).

Podemos ler o behaviorismo epistemológico de Rorty como uma resposta à tese epistemológica fundacionista que julga que toda crença ocupa um lugar na ordem das razões. Essas razões seriam transculturais e a investigação sobre elas sempre nos levaria aos fundamentos, às

⁴¹ Vale dizer que o Behaviorismo defendido por Rorty é bem diferente do behaviorismo defendido por pessoas como Ryle (1949), que defende que os conceitos mentais podem ser explicados em termos de conceitos comportamentais, Skinner (1974), que nega a existência de qualquer tipo de estado mental, e Watson (1913), que defende que o comportamento humano e o comportamento animal podem ser alterados ou “condicionados” com base na presença ou ausência de estímulos externos.

representações privilegiadas. Para Rorty, essa posição da tradição concebe uma ideia em que a autoridade epistêmica se fundamenta em algo não-humano e mais básico. Para ele qualquer tipo de autoridade normativa só pode ser instituído socialmente. Não podemos sair da nossa própria pele, das nossas tradições linguísticas, a partir das quais pensamos, para atingirmos um ponto de vista objetivo e neutro, o chamado “olho-de-Deus”. As regras e práticas para confrontar as afirmações de conhecimento no espaço das razões estão inseridas no vocabulário da prática social da própria comunidade. Nesse sentido, a investigação do conhecimento deve responder às demandas de justificação existentes na comunidade. A interpretação que faço desse ponto é semelhante à de Brandom. Ele diz que “Rorty adapta algumas ideias de Sellars e constrói a questão da incorrigibilidade em termos normativos, só que esta normatividade possui caráter social” (BRANDOM, 2000, p. 159). Significa dizer que, para Rorty, o conhecimento tem relação direta com nossas práticas sociais, isto é, prática de dar e pedir razões, levando em consideração nossos acordos no contexto da conversação.⁴²

Rorty afirma que asserções do tipo “S sabe que p”, ou “S sabe não-inferencialmente que p” ou “S acredita incorrigivelmente que p” ou o “conhecimento de S de que p” não expressam uma relação entre sujeito e objeto. Essas asserções são relatos expressos por S a seus semelhantes em um contexto conversacional. Por isso, ele diz que seu behaviorismo epistemológico pode ser chamado de pragmatismo. Isto porque o termo “pragmatismo” deve ser entendido simplesmente como afirmando que “o conhecimento é uma questão de senso comum, suplementado pela biologia e pela história” (RORTY, 1979/1994, p. 181). Levar a sério a sugestão de Rorty, em conectar a questão do conhecimento com a história, significa compreender a justificação como um produto da história natural dos humanos. Dessa forma, entender o caráter da justificação é negar que exista uma descrição essencialista do mundo. É entender que a situação histórica e natural condiciona a forma como justificamos o conhecimento.

Diz Rorty sobre a questão do historicismo:

Com “historicismo” quero dizer a doutrina de que não há relação de “proximidade de ajuste” entre a linguagem e o mundo: nenhuma imagem do

⁴² Dessa metafilosofia elaborada por Rorty, Brandom alega que emergem três tipos de ontologia: do ponto de vista metodológico, surge uma ontologia tripla. Aspectos subjetivos (cartesianos) são aqueles sobre os quais cada sujeito conhece e age, possui autoridade incontestável. Aspectos sociais são aqueles sobre os quais as comunidades possuem autoridade incontestável e finalmente, aspectos objetivos são aqueles sobre os quais nem os indivíduos nem as comunidades possuem autoridade incontestável, mas exercem autoridade sobre alegações que fazemos, no sentido normativo, em que falantes e pensadores são responsáveis por eles (BRANDOM, 2008, p. 5). Como Rorty defende que qualquer autoridade normativa é instituída socialmente, lendo o espaço das razões de Sellars, então defende que o “social” tem prioridade nesses domínios. Tem prioridade porque a ontologia dos domínios é construída por meio de práticas sociais, ou seja, por meio dos vocabulários ou práticas linguísticas vigentes na comunidade.

mundo projetada pela linguagem é mais representativa do modo como o mundo realmente é do que a outra (RORTY, 1998/2005, p. 366).

Ele acredita que essa pressuposição historicista sobre as relações sociais precisa ser associada a uma história naturalista. Essa ideia, segundo ele, foi capturada adequadamente pela leitura sellarseana de Brandom.⁴³ Por isso, Rorty prefere *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (1994), de Brandom, à obra *Mente e Mundo* (1994/2005), de McDowell. Ele interpreta Brandom como alguém que não faz referência ao mundo em sua história do conhecimento e o admira filosoficamente por não mencionar a noção de experiência nem no índice de sua obra (RORTY, 1998/2005, p. 142). Brandom avança nessa direção, porque pensa que a noção de “experiência” pode ser substituída pela ideia de “juízos não inferenciais causados por mudanças na condição fisiológica dos órgãos dos sentidos”. Essas crenças ou juízos são dignos de confiança porque “são resultados de um mecanismo gerador de crença que é confiável” (BRANDOM, 1994, p. 207). Embora discorde de Brandom sobre o relato fiabilista, Rorty acredita que, ao substituir uma semântica representacionista por uma inferencialista, ele conta uma história sobre a evolução cultural, isto é, sobre como a evolução de certas práticas sociais deram aos ancestrais humanos vantagens no processo evolutivo (RORTY, 1998/2005, p. 149).

Isso decorre do fato de que, nesse processo histórico, fomos capazes de fabricar vocabulários que funcionaram de forma adequada. Por vocabulário, no sentido rortiano, entendemos (i) um conjunto de frases ou jogos de linguagens que permitem aos humanos se descreverem culturalmente e (ii) que permitem aos indivíduos se relacionarem de modo mais adequado com o ambiente. Brandom entende o vocabulário rortiano como estratégias evolutivas na vida do ser humano com o ambiente. Neste sentido, vocabulários são ferramentas úteis para alcançar certos fins. Este é o caso do vocabulário científico que permite a previsão e o controle do ambiente natural. Podemos pensar também no uso de vocabulários como meios úteis para atingir certos fins ou como forma de nos tornarmos melhores. Esse pensamento, de acordo com Brandom, seria o centro da filosofia pragmatista de Rorty (BRANDOM, 2000, p. 169).

A leitura de Brandom parece correta, pois, de acordo com Rorty, o pragmatista entende que, no processo de jogar vocabulários e culturas uns contra os outros, produzem-se novas e melhores maneiras de falar e agir, “melhores não em referência a um padrão previamente

⁴³ Conferir a obra de Brandom *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press (Cambridge), 1994.

conhecido, mas melhores apenas no sentido em que vem a parecer melhores do que os precedentes” (RORTY, 1982/1999, p. 39). Se a produção de novas e melhores formas de falar acontece no processo de jogar vocabulários e culturas uns contra os outros, e a justificação ocorre somente em um vocabulário que foi socialmente aceito, então o único critério de investigação é o conversacional. Como diz Rorty, “não existem restrições gerais derivadas da natureza dos objetos, ou da mente, ou da linguagem, mas apenas restrições particulares fornecidas pelas observações dos nossos companheiros investigadores” (RORTY, 1982/1999, p. 236). Portanto, a justificação das crenças ocorre sempre dentro de um determinado vocabulário partilhado socialmente pelos membros de uma determinada comunidade social e histórica.

O que Rorty sugere com a ideia de mudanças históricas é que a verdade e o conhecimento podem ser apenas julgados e justificados por “vocabulários” ou “padrões socialmente adotados” em sua própria época. O vocabulário ou jogo de linguagem no qual os indivíduos fornecem razões para justificar crenças precisa ser o que já foi adotado socialmente pela comunidade. Diz Rorty: “para Hegel... só conhecemos, no máximo, as possibilidades que a história efetivou até o momento” (RORTY, 1998/2005, p. 250).⁴⁴ Essa tese hegeliana é fundamental para o pragmatismo historicista de Rorty. Hacking considera o historicismo de Rorty global, pois entende que ele chega a conclusões sobre a totalidade da filosofia e de áreas como a química, a crítica literária. Nesse sentido, tudo está no pacote da conversação (HACKING, 2002/2009, p. 69).

Antes de avançar na tese, gostaria de abordar outro autor que considero relevante para a elaboração metafilosófica de Rorty. Embora minha tese seja a de que o Mito do Dado e o espaço das razões seja a chave de leitura para entender o pensamento de Rorty, considero a crítica de Quine aos dogmas do empirismo e sua tese do holismo e do naturalismo importantes para entender o conjunto do pragmatismo histórico elaborado por Rorty.

⁴⁴ Poderíamos lembrar aqui também de Nietzsche que diz: “Defeito hereditário dos filósofos. — Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição” (NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano*. Um livro para espíritos livres. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, p. 16).

3.6 – A crítica de Quine aos dogmas do empirismo e o seu holismo

Aqui será importante dizer alguma coisa sobre a crítica de Quine aos dogmas do empirismo, uma vez que foi de fundamental importância para a posição metafilosófica de Rorty. Na elaboração da sua crítica, Quine defende uma posição holista e aponta de alguma maneira para seu naturalismo.

Diz ele nos “Dois dogmas do Empirismo” (1951/2010):

O empirismo moderno foi condicionado, em grande parte por dois dogmas. Um deles é a crença em uma divisão fundamental entre verdades que são *analíticas*, ou fundamentadas em significados independentemente de questões de fato, e verdades que são *sintéticas*, ou fundamentadas em fatos. O outro dogma é o *reducionismo*: a crença de que cada enunciado significativo é equivalente a alguma construção lógica sobre termos que referem à experiência imediata. Ambos os dogmas, como vou argumentar, são mal fundamentados. Uma das consequências de abandoná-los consiste, como veremos, em obscurecer a suposta fronteira entre a metafísica especulativa e a ciência natural. Outra consequência é uma mudança de direção rumo ao pragmatismo (QUINE, 1951/2010, p. 37).

Como podemos notar, o principal objetivo de Quine é fornecer argumentos contra o que ele chama de dogmas do empirismo. Defende a tese de que não existe nenhum tipo de distinção entre proposições analíticas e sintéticas como alegam os empiristas lógicos. Estes dizem que “uma proposição é analítica quando sua verdade depende somente das definições dos símbolos que ela contém, e é sintética quando sua verdade é determinada pelos fatos da experiência” (AYER, 1936, p. 78). Quine acredita que o segundo dogma sustenta-se com base no primeiro, dessa forma, se eliminarmos a distinção analítico/sintético, destruímos o segundo dogma, a ideia de que cada enunciado significativo é equivalente a alguma construção lógica sobre termos que se referem à experiência imediata. Quine elabora dois argumentos contra os dogmas do empirismo: o primeiro é o argumento da circularidade, o segundo é o do holismo.

Quine começa os “Dois dogmas do Empirismo” (1951/2010) avaliando uma série de tentativas históricas de definir a noção de analiticidade e considera que todas fracassam nesse empreendimento. Procura, então, analisar algumas sugestões contemporâneas. Começa considerando a possibilidade de definir analiticidade em termos de sinonímia: (D1) uma afirmação é analítica se pode ser transformada em verdade lógica substituindo uma expressão por outra sinônima. Assim, X e Y são analíticas se pudermos trocar X por Y sem que se altere o valor verdade da proposição. Quine julga que tomar a analiticidade dessa maneira já envolve uma compreensão da noção de sinonímia. O que podemos fazer é fornecer uma definição para

a ideia de sinonímia. A questão é que os termos podem ser definidos de três maneiras. Podemos defini-los de maneira lexicográfica, por meio de explicações ou por meio de abreviações. O problema é que as duas primeiras já exigem o entendimento prévio do que seja sinonímia, o que nos leva ao problema da circularidade (QUINE, 1951/2010, p. 43).

No terceiro modo, teríamos a introdução convencional de novas notações para abreviação. Aqui o *definiendum* é criado expressamente com o objetivo de tornar-se sinônimo do *definiens*. Sobre este caso, Quine diz: “temos aqui um caso realmente transparente de sinonímia criada por definição; quisera que todas as espécies de sinonímias fossem tão inteligíveis” (QUINE, 1951/2010, p. 45).

Quine sugere que consideremos a noção de analiticidade em termos da noção de “necessidade”: (D2) duas expressões são sinônimas se podemos substituir uma pela outra em uma afirmação começando pelo advérbio necessário. Dizer “necessariamente X é Y”, é dizer que são analíticas. A expressão “necessariamente X” pode ser substituída sem qualquer tipo de prejuízo por “necessariamente Y”. O problema é que pressupor isso já “implica uma compreensão satisfatória da noção de analiticidade” (QUINE, 1951/2010, p. 50). Desse modo voltamos ao mesmo lugar. Vimos que para explicar a noção de analiticidade foi preciso recorrer à ideia de definição correta, que exigiu uma explicação de sinonímia, que precisou ser elucidada pelo uso do advérbio “necessariamente”, que exige um esclarecimento da noção de analiticidade. De novo nos vemos diante do problema da circularidade.

Talvez a solução seja apelar para regras semânticas, como fez Carnap. Este defendeu que noções como “sinonímia e analiticidade poderiam ser bem definidas no seio de linguagens artificiais com “regras semânticas” precisas” (CARNAP, 1937, p. 52). O ponto é que Quine julga que essas noções não fazem sentido nem mesmo no domínio de regras semânticas de linguagens artificiais. Isto porque, quando fornecemos regras para determinar qual das expressões da linguagem podem ser consideradas analíticas, estamos tentando atribuir uma propriedade que, de alguma forma, já foi compreendida. Diz Quine: “regras semânticas que determinam enunciados analíticos de uma linguagem artificial têm interesse apenas na medida em que já compreendemos a noção de analiticidade” (QUINE, 1951/2010, p. 59). Qual seria essa propriedade ou compreensão? Isso nos leva de volta à circularidade. Quine conclui dizendo que, “apesar de toda a sua razoabilidade *a priori*, uma fronteira entre afirmações analíticas e sintéticas simplesmente não foi traçada. Que tal distinção seja feita é um dogma não empírico dos empiristas, um artigo de fé metafísico” (QUINE, 1951/2010, p. 59).

Já contra o verificacionismo, que afirma que “o significado de uma proposição consiste no seu método de verificação” (SCHLICK, 1936/1975, p. 94), e contra o reducionismo empirista, que sustenta que cada enunciado pode ser testado isoladamente, Quine defende a tese do holismo.⁴⁵ A tese do holismo é a tese de que “nossos enunciados sobre o mundo exterior enfrentam o tribunal da experiência sensível não individualmente, mas apenas como um corpo organizado” (QUINE, 1951/2010, p. 65). Quine opõe-se à tese de que um determinado enunciado X pode ser confrontado isoladamente por um fato Y. De acordo com ele, a ciência não avança dessa maneira. Ele reconhece que existe uma dependência da ciência em relação à linguagem e à experiência, mas “essa não pode ser pensada tomando os enunciados da ciência um a um” (QUINE, 1951/2010, p. 67).

Quine pretende, com o holismo, defender um empirismo sem dogmas. O entendimento dele é de que a totalidade da ciência é como um campo de força, em que a experiência na periferia pode levar a reajustes no interior do campo. A reavaliação de alguns enunciados acarreta a reavaliação de outros. Nesse mesmo espírito, ele pensa que nenhum enunciado está imune à revisão. Mesmo enunciados da lógica podem ser revisados. Acredita que as teorias científicas deviam ser confirmadas ou infirmadas de acordo com o holismo. As teorias científicas precisam ser avaliadas como fazendo parte de um conjunto maior de crenças. Contudo, ele considera o “esquema conceitual da ciência, como uma ferramenta útil, capaz de prever a experiência futura à luz da experiência passada” (QUINE, 1951/2010, p. 68). Vale notar que ele faz uma observação bastante curiosa, quando diz que os objetos físicos postulados teoricamente são semelhantes epistemicamente aos deuses de Homero. Os dois tipos de entidades integram nossa concepção de mundo como postulados culturais. No que toca à eficiência explicativa ele afirma que “os objetos físicos são mais úteis na medida em que coloca em operação o fluxo da experiência” (QUINE, 1951/2010, p. 69).

Ao final dos “Dois dogmas” (1951/2010), Quine diz: “a cada homem é dada uma herança científica, acrescida de um bombardeio contínuo de estimulação sensorial. As considerações para orientar as incitações sensoriais devem ser racionais e pragmáticas” (QUINE, 1951/2010, p. 71). Vemos aqui marcas do seu naturalismo pragmático. Vejamos de forma breve em que ele consiste.

⁴⁵ Uma das consequências do holismo epistemológico e da indeterminação da tradução de Quine é a subdeterminação teórica. Esta afirma que as teorias podem se opor umas às outras e ainda serem coerentes com os dados disponíveis. Elas podem ser logicamente incompatíveis e empiricamente equivalentes (QUINE, 1970, p. 179). O resultado é que podemos escolher entre várias teorias e todas elas podem ser consistentes. Quine chega a dizer que a subdeterminação empírica da ciência global aponta para o fato de “que existem diversas maneiras de conceber o mundo” (QUINE, 1992, p. 102).

3.6.1 – Quine e o naturalismo

Diz Quine no texto “Relatividade ontológica” (1969/1980):

Com Dewey, eu sustento que conhecimento, mente e significado são parte 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* (QUINE, 1969/1980, p. 133)

O espírito que anima o naturalismo de Quine é o naturalismo de Dewey.⁴⁶ Este também acha que a filosofia deve fazer uso do método empírico. Por isso, considera que um dos conceitos mais importantes para a reflexão filosófica é o de experiência. Acredita que o método empírico é o único “capaz de atingir a natureza, penetrar seus segredos, e onde a natureza revelada (pelo uso do método empírico das ciências naturais) aprofunda, enriquece e dirige o desenvolvimento posterior da própria experiência” (DEWEY, 1929/1974, p. 161). Quine concorda com as palavras de Dewey que a linguagem é uma arte social que adquirimos tendo como única evidência o “comportamento aberto de outras pessoas em circunstâncias publicamente compartilhadas” (DEWEY, 1929/1974, p. 191). Quine enxerga que tanto seu naturalismo como o de Dewey colocam-se na contramão da teoria da mente como uma cópia. Por teoria da cópia podemos entender a ideia de que as palavras ligam-se aos objetos como etiquetas. Quine entende que “a teoria da cópia permanece como o modelo mais fiel da tradição filosófica cartesiana, pois defende uma semântica viciada em um mentalismo pernicioso” (QUINE, 1969/1980, p. 133).

Quine pensa que, ao conceber o significado em termos de propriedade do comportamento, renuncia não somente ao discurso mentalista, como também à determinação da tradução e da própria referência. Vamos pensar no exemplo, do próprio Quine, em que o linguista observa o comportamento de determinado povo nativo a fim de produzir um manual em português. O nativo ao ver um coelho correndo profere a palavra *gavagai*. De que forma podemos traduzir *gavagai*: “estágios de coelho”, “olha o coelho”, “partes de coelho” ou

⁴⁶ É importante dizer que existem duas maneiras de entender o naturalismo. Temos o naturalismo filosófico (metafísico) e o naturalismo metodológico. O primeiro entende que todas as entidades espaço-temporais devem ser idênticas ou constituídas metafisicamente por entidades físicas. De alguma maneira, adota uma atitude fisicalista em relação a assuntos mentais, biológicos, sociais e outros assuntos. Sustenta que não existe nada nas esferas mental, biológica e social, que não sejam entidades físicas. Já o “naturalismo metodológico” entende que a filosofia e a ciência estão envolvidas essencialmente no mesmo empreendimento, buscando fins semelhantes e usando métodos semelhantes, ou seja, a filosofia e a ciência estão preocupadas em estabelecer conhecimento sintético sobre o mundo natural e, além disso, em alcançá-lo por meio de uma investigação posterior (PAPINEAU, 2020). Cf. Papineau, David. “Naturalism”. In. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 edition), (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/#MetNat>>.

“coelhidade”? A princípio podemos traduzir por qualquer uma das expressões citadas. Disso se segue, segundo Quine, que fatos sobre o comportamento não são suficientes para determinar se um dado manual de tradução está correto. Se é possível traduzir *gavagai* por qualquer uma das expressões, então a tradução é indeterminada. No caso em que estamos discutindo, “a indeterminação da tradução acarreta na inescrutabilidade da referência” (QUINE, 1969/1980, p. 143).

Para Quine, a compreensão cognitiva do significado, ou da própria visão de mundo que defendemos passa pela análise do comportamento. Por isso, julga que “a estimulação dos receptores sensoriais constitui, em última análise, toda evidência da qual podemos nos basear para chegar à nossa imagem de mundo”. Só que esse trabalho de compreensão não pode ser feito de forma *a priori*, por uma epistemologia que aspira conter as ciências naturais. O caminho deve ser o inverso: “a epistemologia deve estar contida nas ciências naturais, como um capítulo da psicologia” (QUINE, 1960/1980, p. 143). Nesse sentido, uma sentença observacional tem de ser vista como resultado da concordância intersubjetiva sob estimulação concordante. Essa habilidade de concordar diante do estímulo fornecido pelo ambiente nos foi concedida por processos evolutivos. Diz Quine: “os padrões iniciais de semelhança perceptiva do indivíduo são inculcados, pela seleção natural e, assim, graças à ancestralidade e ao ambiente compartilhado, tendem a se harmonizar em toda a tribo” (QUINE, 1998, p. 21).

Dessa maneira, Quine concede uma prioridade de explicação cognitiva à psicologia evolutiva, despojando a epistemologia de seu *status* de filosofia primeira.

3.7 – O holismo filosófico de Rorty

Diz Rorty:

O ataque de Quine à idéia “idéia” e à distinção entre linguagem e fato é compatível com a respeitabilidade intelectual do *Geisteswissenschaften*. As doutrinas de Quine da “indeterminação da tradução” e a “inescrutabilidade da referência” levou-o a reivindicar que não há “matéria de fato” envolvida em atribuições de significado às enunciações, crenças às pessoas e aspirações” (RORTY, 1979/1994, p.196).

O que Rorty chama aqui de “ideia ‘ideia’” é o que Quine chama de teoria da cópia, a visão de que a linguagem é a expressão de algo “interno” que deve ser descoberto antes que possamos

dizer o que significa uma enunciação ou interpretar o comportamento dos falantes. De acordo com Rorty, a crítica de Quine aos dogmas do empirismo nos permite abandonar a tese de que existem proposições verdadeiras em virtude do significado, assim como a distinção kantiana entre verdades analíticas e verdades sintéticas, o que implica abandonar a ideia de uma filosofia *a priori*. Rorty entende que o objetivo de Quine, com sua crítica à teoria da cópia, é atacar a ideia de intenção. Sobre isso ele diz: “admitindo que “meios”, “crenças” e desejos, por exemplo, não têm equivalentes behaviorísticos... Quine conclui que isso mostra que as noções de “crença” e “desejo” são (para propósitos “científicos”) tão dispensáveis como as de “conceito” e “intuição” (RORTY, 1979/1994, p.196).

Quine enxerga as coisas dessa forma porque rejeita a ideia de analiticidade. No que diz respeito aos conceitos extensionais, Rorty acredita que Quine deveria ter dito que eles são inofensivos, se postulados para explicar o nosso comportamento. Eles só se “tornam nocivos quando são tratados como um tipo especial de verdade ou quando consideramos que possuem algum tipo especial de autoridade sobre nossas asserções”. Para ele, Quine poderia justificar a tradução de uma linguagem para outra em termos de coerência interna e justificar o uso de conceitos intencionais em termos de sua utilidade social. O problema é que Quine garante a utilidade, mas insiste em manter a verdade como uma característica das sentenças de observação. Rorty julga que Quine, ao fazer isso, fornece uma distinção entre “verdade por conveniência e verdade por correspondência” (RORTY, 1979/1994, p.198).⁴⁷ O pragmatismo holista de Quine, desenvolvido em “Dois dogmas do empirismo” (1951/2010), segundo Rorty, mostra de forma satisfatória que não existe distinção analítico/sintético, mas introduz outra distinção pelas portas do fundo.

Rorty diz que a distinção entre “verdade por conveniência e verdade por correspondência” é tão difícil de manter quanto a distinção analítico/sintético. Críticos como Chomsky (1968) e Putnam (1974) mostraram o equívoco desta distinção, afirmando que ela é ainda resultado de traços do empirismo tradicional no pensamento filosófico de Quine. Isso mostra que Quine não conseguiu romper completamente com a sua herança empirista. Dessa maneira, não consegue extrair todas as consequências de seu ataque aos dois dogmas do empirismo. Rorty julga que a noção de “inescrutabilidade da referência manteve ele afastado das implicações hegelianas de seu próprio behaviorismo e holismo” (RORTY, 1979/1994, p.199).

⁴⁷ Quine poderia, por exemplo, conceber os conceitos intencionais, como faz Sellars, quando fala dos nossos ancestrais rylianos. O vocabulário intencional pode ser visto como um meio de entender o comportamento de outras pessoas e prever ações por meio desse discurso (SELLARS, 1956/2008, p. 95).

Por uma visão holística autêntica, Rorty pensa que Quine deveria ter dito o seguinte:

Estamos realmente nos referindo a coelhos ou estágios de coelhos? Fórmulas ou números Gödel? Não seriam considerados nem sem sentido, nem como sensata apenas quando relativizada a uma linguagem de fundo, mas como “Estamos realmente falando sobre nações ou sobre grupos de pessoas individuais? “Ou” Somos nós realmente falando sobre bruxas ou sobre psicóticos alucinatórios?” As últimas perguntas têm sentido se as dermos um sentido, isto é, se algo depende da resposta. É fácil imaginar situações em que sentido seria dado a eles; é mais difícil, mas não impossível para o caso coelho-versus-coelho-estágio (RORTY, 1979/1994, p. 200).

De acordo com ele, Quine não consegue se desvincular do seu compromisso com a ontologia da referência. Isto não o permitiu enxergar um tipo de holismo autêntico, um que concebe a cultura como possuidora de uma variedade de vocabulários. Ao contrário disso, Quine afirma que “se estamos descrevendo a estrutura última da realidade, o esquema canônico para nós é o austero esquema que não conhece nenhuma citação a não ser a citação direta e nenhuma atitude proposicional, mas apenas as constituições físicas e o comportamento dos organismos” (QUINE, 1960/2010, p. 278). Ele enxerga esse projeto como resultado da ideia de que não existe nenhum tipo de filosofia anterior à investigação científica. Isto porque defende a linguagem das ciências naturais como um refinamento do senso comum e entende que essa linguagem possui termos mais claros para descrever a estrutura última da realidade, em contraposição às *Geisteswissenschaften*.

Sobre isso, Rorty levanta a seguinte questão: “Por que as *Naturwissenschaften* descrevem a realidade, enquanto as *Geisteswissenschaften* apenas nos capacitam a lidar com ela?” (RORTY, 1979/1994, p.199). Essa pergunta não parece fazer sentido dentro de uma concepção holística de justificação, uma vez que não existe mais uma concepção epistêmica privilegiada. No holismo, todas as afirmações devem trabalhar juntas pelo bem da raça humana, no processo gradual de nos tornarmos melhores. Por isso, não podemos considerar a unidade de inquirição empírica das ciências naturais como o todo da cultura. O que temos são vocabulários que podem ser usados como ferramentas com certa utilidade. Rorty acredita que podemos falar sobre ações e crenças, ou sobre movimentos e neurônios, mas não sobre ambos ao mesmo tempo. A diferença na escolha de vocabulários não é uma marca da diferença entre o real e o ontologicamente desonroso, nem entre o fatural e o mítico, mas implica “uma diferença entre falar das atividades de nações-como-tal e falar das atividades dos ministros e generais, ou entre falar de mitocôndrias como tais e falar das partículas elementares que elas contêm” (RORTY, 1979/1994, p. 209).

Como podemos observar, o holismo de Rorty pressupõe um tipo de naturalismo não reducionista. Diz ele:

Entendo por naturalismo a afirmação de que (a) não existe nenhum ocupante do espaço-tempo que não esteja relacionado, numa rede única de relações causais, a todos os outros ocupantes e de que (b) qualquer explicação do comportamento de qualquer um desses objetos espaços-temporais tem de consistir em incluir esse objeto nessa rede única (RORTY, 1998/2005, p. 105).

O naturalismo reducionista defende a tese de que existe apenas um vocabulário capaz de descrever corretamente as entidades que ocupam a rede única de relações causais. Este vocabulário seria o das ciências naturais. Contra essa posição reducionista, Rorty defende que existem uma multiplicidade de vocabulários pelos quais podemos descrever a rede. Essas diferenças não podem ser pensadas do ponto de vista ontológico. Os vocabulários devem ser julgados em termos pragmáticos. Devem ser pensados nestes termos, porque a racionalidade deve ser vista como resultado de práticas sociais que promovem melhores fins para a comunidade. Nesse sentido, conversas sobre partículas, conversas sobre crenças e conversas sobre propósitos devem ser vistas como atividades culturais. Se desejamos, por exemplo, entender como a linguagem e as crenças que adquirimos funcionam, devemos contar histórias de como a cultura deu continuidade à evolução biológica. Ele entende que esse tipo de história mostra como “saímos das florestas para as cavernas pintadas, das cavernas para aldeias, das aldeias para os tribunais de justiça e os templos” (RORTY, 2007/2009, p. 297).⁴⁸

Embora Rorty discorde de aspectos do naturalismo de Quine, entende que o holismo e a crítica aos dogmas do empirismo permite o abandono da ideia de epistemologia como uma disciplina *a priori*.

3.8 – Rorty e sua concepção de verdade

Rorty não formula nenhuma teoria substancial sobre a “verdade”, porque acredita que não tem muito o que dizer sobre ela.⁴⁹ De acordo com ele, “os pragmatistas pensam que se algo não faz

⁴⁸ Para Rorty, “a filosofia poderia tentar mudar nossa auto-imagem a fim de fazer com que abandonemos a ideia de racionalidade e passemos a pensar em nós próprios como um *continuum* das amebas e lulas, ainda que também como um *continuum* dos humanoides mais flexíveis, livres e imaginativos que podem ser nossos descendentes” (RORTY, 1998/2005, p. 234).

⁴⁹ A abordagem de Rorty sobre a verdade tem muito da sua posição pragmatista. Como ele diz, o seu pragmatismo é antimetafísico e antiessencialista quando se trata de noções como “verdade”, “conhecimento”, “linguagem”, “moralidade” e objetos semelhantes da teorização filosófica (RORTY, 1982/1999, p. 233).

diferença na prática, então não deve fazer diferença para a filosofia” (RORTY, 1998/2005, p. 3). Como pragmatista, Rorty está interessado em encontrar modos de falar que sejam mais úteis do que os que já possuímos. Isto porque entende que não existe nenhum modo de representar a realidade como ela é em si mesma. Ele acredita que a tese da verdade como correspondência se relaciona diretamente com o fundacionismo empirista, na medida em que defendem a existência de proposições privilegiadas, Dados ou sensações obtidas por meio da experiência sensorial que “servem para justificar crenças. Neste caso, é o mundo que determina a verdade” (RORTY, 1982/1999, p. 65).

Rorty apresentou duas objeções contra o fundacionismo representacionista, ambas inspiradas no ataque de Sellars ao mito do Dado: (i) uma sensação ou um Dado bruto não pode servir como justificação para crenças. Achar que pode servir é confundir o âmbito epistêmico ou da justificação com o da explicação. Uma proposição só pode ser justificada por meio de outra proposição; (ii) a justificação é uma questão de prática social, ou seja, é impossível sair das tradições linguísticas que pensamos para comparar com o mundo. Ele acredita que as duas são suficientes para mostrar inviabilidade do fundacionismo representacionista, por consequência, da teoria correspondentista da verdade.

Gutting considera que a visão de Rorty sobre o tópico da verdade mudou ao longo de sua reflexão (GUTTING, 2003, p. 52).⁵⁰ Mas, mesmo mudando a visão sobre o tópico, insistiu na ideia de que “a verdade deve ser entendida no contexto das práticas sociais da comunidade, ou seja, como uma atividade de dar e pedir razões” (RORTY, 1998/2005, p. 3). É dessa posição pragmatista que Rorty apresenta alguns resultados sobre a noção de verdade. Para ele, a noção de verdade não serve para dar nenhum tipo de explicação prática sobre a realidade. Assim, como não temos como saber que tipo de coisa é a essência da verdade, então a verdade não indica nenhuma propriedade substancial, como o Verdadeiro. Rorty julga que a verdade entendida como uma relação de correspondência entre nossos pensamentos e a realidade é uma noção vazia de sentido (RORTY, 1995/1997, p. 175).

Por isso, Rorty considera sem sentido os debates entre realismo e antirrealismo sobre a questão da verdade. Ele diz ser obsoleto o embate filosófico entre a ideia de que as crenças ou afirmações em disputa possuem um valor verdade objetivo independente das nossas

⁵⁰ Podemos pensar em textos como “Pragmatism, Davidson and Truth,” in. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. LePore (Oxford: Blackwell, 1986), p. 354; e “Será que a verdade é um objetivo da investigação?”, pp. 3-35, in. *Verdade e Progresso*. Tradução de Denise Sales; Barueri, SP: Manole, 1998/2005; “Universality and Truth”, In. R. Brandom (ed.) *Rorty and his Critics*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 1-30; “Representação, prática social e verdade”, In. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, pp. 205-218.

capacidades em conhecê-las e a ideia de que as proposições em disputa podem ser entendidas somente em referência ao tipo de coisa que tomamos como justificativa para as nossas próprias crenças (RORTY, 1995/1997, p. 175). Rorty acredita que essa disputa foi superada pelo seu pragmatismo etnocêntrico, na medida em que concebe a justificação e a verdade de uma crença como em termos do que é melhor para nós acreditarmos, e não como uma questão de representar o mundo externo de modo verdadeiro (RORTY, 1979/1994, p. 26).

Com base nisso, Rorty diz que a questão principal não é fazer das nossas proposições verdadeiras, mas simplesmente justificá-las. Mas isso não implica que exista uma distinção que possa ser feita entre o fato de uma proposição ser verdadeira e ser justificada, porque justificação e verdade devem ser entendidas da mesma maneira. Ele acredita, considerando seu pragmatismo, que se algo não faz diferença na prática, então não deve fazer diferença para a filosofia. É essa convicção que leva os pragmatistas a suspeitarem da distinção feita entre justificação e verdade. Essa distinção não tem nenhum tipo de utilidade no que diz respeito às decisões que o indivíduo deve tomar. Para ele, se tivermos dúvidas sobre a verdade de uma crença, basta investigar se a crença está plenamente justificada. A justificação de uma crença deve ser entendida como um acordo entre os membros de uma determinada comunidade (RORTY, 1998/2005, p. 3). Se o conceito de verdade é vazio, então não pode ser considerado como um valor ou como uma norma de investigação.

A única coisa que podemos fazer, de acordo com Rorty, é desenvolver uma concepção minimalista ou deflacionista de verdade. Rorty esboçou uma teoria deflacionista da “verdade”, mas ela “não pode ser vista como objetivo último da investigação do conhecimento” (BILGRAMI, 2000, p. 249). Rorty entende que o conceito de verdade pode ser usado de três maneiras: (i) performativo/endossador: ocorre quando o sujeito diz que *p* é verdadeiro, para expressar que concorda com *p*, e que deveria ser considerado por outros como verdadeiro; (ii) acautelador/circunspecto: ocorre quando o sujeito faz a seguinte pergunta: “*p* é justificado, mas podemos considerá-lo verdadeiro?”, expressando, dessa maneira, o pensamento de que *p* pode não ser justificável para outros públicos existentes ou futuros, e (iii) descitacional/não-citacional: neste caso, dizemos coisas metalinguísticas do tipo “S é verdadeiro se...” (RORTY, 1995/1997, p. 175). A ideia fundamental de Rorty é que o uso acautelador do termo “verdadeiro” destaca que todo constrangimento à investigação é conversacional e social. É nos termos das práticas sociais que decidimos o que pode ser tomado como verdadeiro ou falso.

Por defender uma noção de verdade deflacionista em que a justificação é vista como uma questão de prática social, Rorty é acusado de ser relativista. Ele acredita que essa acusação

é equivocada, pois o relativismo geralmente é associado à ideia de que (i) toda e qualquer crença é tão boa quanto a outra; (ii) a verdade possui tantos significados quanto existem diversos procedimentos de justificação e (iii) a visão de que não existe nada para ser dito nem sobre a verdade nem sobre a racionalidade para além dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade. Rorty considera que a sua posição etnocêntrica e pragmatista pode ser identificada com (iii) (RORTY, 1994/1997, pp. 39-40), julgando que (i) e (ii) são posições auto-refutadoras.

Ser etnocêntrico, de acordo com Rorty, é privilegiar nosso próprio grupo, nossa própria comunidade, reconhecendo que nada é imune à crítica, mas ao mesmo tempo sabendo que não precisamos justificar tudo. Ele acredita que os intelectuais ocidentais liberais deveriam aceitar o fato de que falam a partir de um determinado lugar, e que isso implica desconsiderar outras visões de mundo. Isso porque “ser etnocêntrico é simplesmente dizer que as crenças de outra cultura devem ser testadas pela tentativa de tecê-las juntamente com crenças que já possuímos” (RORTY, 1991/1997, p. 43). Entende que isto é uma consequência do seu holismo, na medida em que não concebe as diferenças culturais como modelos geométricos. Portanto, ser etnocêntrico é compartilhar crenças com os outros de maneira a manter a conversação. Neste sentido, qualquer um é etnocêntrico: “quando engajado em um debate real, não importa quanta retórica realista sobre objetividade ou verdade ele produza em seu estudo” (RORTY, 1991/1997, p. 43).

3.9 – O pragmatismo hermenêutico de Rorty

Rorty diz o seguinte sobre a ideia de hermenêutica ocupar o lugar da epistemologia:

A hermenêutica é a expressão de esperança em que o espaço cultural deixado pela extinção da epistemologia não seja preenchido – de que nossa cultura se tornasse tal que a exigência de restrição e confrontação não mais seja sentida. A noção de que há um quadro neutro permanente cuja “estrutura” a filosofia pode exibir é a noção de que os objetos a serem confrontados pela mente, ou as regras que restringem a inquirição são comuns a todo o discurso, ou a menos a todo o discurso sobre um tópico dado. Nesse sentido, a epistemologia prossegue na suposição de que todas as contribuições a um dado discurso são comensuráveis. A hermenêutica é em grande parte uma luta contra essa suposição (RORTY, 1979/1994, p. 311).

Ao optar pelo seu pragmatismo hermenêutico, Rorty quer se desvincular-se da imagem de filosofia centrada no conhecimento. Não quer sugerir uma disciplina que faça o trabalho da

epistemologia. Ele pensa a hermenêutica como a expressão de uma luta contra a imagem kantiana de filosofia centrada no conhecimento e contra a imagem platônica de que a essência do ser humano é descobrir essências. A hermenêutica é um posicionamento contra a “comensurabilidade”, ou seja, contra “a ideia de que é possível encontrar um terreno neutro ou ideal no qual os conflitos são superados ou vistos como não-cognitivos ou meramente verbais” (RORTY, 1979/1994, p. 312). A hermenêutica encara a pluralidade dos discursos como parte integrante de uma grande conversação em que os indivíduos estão envolvidos, que não pressupõe nenhum terreno comum, mas que deixa aberta a possibilidade de acordo enquanto a conversação durar. Portanto, a hermenêutica é uma postura contra a tese de que podemos encontrar representações epistemicamente privilegiadas.⁵¹

Rorty deixa claro que toma o termo emprestado de Gadamer.⁵² Diz ele:

Hermenêutica como um termo polêmico na filosofia é... em grande parte, devido ao livro *Verdade e Método*, de Gadamer (RORTY, 1979/1994, p. 351).

No livro *Verdade e Método* (1960/1997), Gadamer diz que a hermenêutica não trata, de forma alguma, do método (GADAMER, 1960/1997, p. 31). Para ele, o interesse da hermenêutica em primeiro lugar é compreender a tradição por meio de seus textos e discursos. Por isso entende que a hermenêutica não é uma metodologia das ciências humanas, mas uma tentativa de entender o que são as ciências humanas, para além de sua autoconsciência metodológica, e o que as conecta com a totalidade da nossa experiência do mundo (GADAMER, 1960/1997, p. 32). A hermenêutica de Gadamer é holista, na medida em que defende que a compreensão das partes deve ocorrer a partir da compreensão do todo (GADAMER, 1960/1997, p. 442). Por isso Rorty acredita que *Verdade e Método* (1960/1997) permite situar o retrato clássico do ser humano dentro de uma história mais ampla. Gadamer, segundo ele, possibilita reconciliar o naturalismo de tipo não reducionista a uma intuição existencialista de que redescrever a nós mesmos é a coisa mais importante a fazer. Rorty diz que ele faz isso substituindo “a noção *Bildung* (educação) por uma de “conhecimento” com o objetivo do pensar” (RORTY, 1979/1994, p. 353). Por isso, do ponto de vista educacional e do pragmatismo hermenêutico, importa mais como as coisas são ditas do que possuir a verdade.

⁵¹ Considero a posição hermenêutica de Rorty muito próxima do que James defende no texto *Pragmatismo* (1907), no qual diz que os indivíduos com seus repertórios de ideias podem ser postos à prova por meio de novas experiências – Rorty não concordaria com o uso do termo experiência como faz James – ou opiniões ou ideias que os levam a revisar suas crenças, adquirindo, assim, novas crenças (JAMES, 1907, p. 59).

⁵² Georgia Warnke diz que “em uma avaliação rápida a leitura de Gadamer feita por Rorty parece implausível, contudo considera que ela é instrutiva para uma compreensão da questão da consciência histórica”. Cf. In. David R. Hiley. *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003, p. 109.

Rorty acha o termo “educação” trivial e o termo *Bildung* extravagante, então, opta por usar o termo “edificação”. Pensa que este termo captura adequadamente o espírito do seu projeto filosófico. Por edificação, ele entende “o projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar”. Mas, para que isso ocorra, é necessário criar conexões entre “a nossa própria cultura e alguma outra cultura ou período histórico, ou entre nossa disciplina e outra disciplina que busque algo incomensurável” (RORTY, 1979/1994, p. 354). O discurso edificante é aquele capaz de mudar nossos velhos hábitos, possibilitando o surgimento de novos seres humanos. Nesse sentido, quem busca edificação não está interessado na busca pela verdade, embora seja uma busca válida. Não existe tensão na compreensão hermenêutica entre buscar a verdade e o desejo por edificação. A busca da verdade deve ser concebida nos termos heideggerianos, como mais um “projeto humano” (HEIDEGGER, 1927/2012, p. 429). O problema surge quando consideramos esse projeto como possuidor de privilégio cognitivo sobre os outros projetos humanos.

Rorty diz que Sartre coloca a questão de forma mais clara, quando afirma “que a busca por conhecimento objetivo do mundo e, portanto, de si mesmo, funciona como uma maneira de renunciar à responsabilidade de escolher um projeto” (SARTRE, 1943/2015, p. 599). A busca por conhecimento objetivo nos impede de realizar a tarefa de criarmos versões melhores de nós mesmos. Para Rorty, isso ocorre porque acreditamos que uma determinada descrição objetiva nos colocaria em contato com a nossa essência. Disso não se segue que não possamos buscar o conhecimento objetivo. Ele diz que, para Heidegger, Sartre e Gadamer, a investigação objetiva é possível e até mesmo efetiva. No entanto, a investigação objetiva proporciona um modo de descrição de seres humanos que funciona como obstáculo no processo de vermos projetos e descrições alternativas (RORTY, 1979/1994, p. 354). Por isso, os existencialistas dizem que a objetividade deve ser vista como acordo com normas de justificação, para asserções e ações, que encontramos sobre nós. A conformidade com as normas não deve ser vista como uma posição privilegiada epistemicamente. Essa ideia de objetividade permite ao existencialista defender a tese de que não existe essência humana. Se não possuímos nenhum tipo de essência, então podemos ver as descrições das ciências naturais da mesma maneira que “as descrições fornecidas pelos poetas, romancistas, psicólogos de profundidade, antropólogos e místicos” (RORTY, 1979/1994, p. 356). Todos esses vocabulários fazem parte da conversação.

Rorty reconhece que essa visão existencialista é combatida pelos positivistas. Diz ele:

Esta tentativa “existencialista” de colocar objetividade, racionalidade, e inquérito normal dentro do panorama mais amplo de nossa necessidade de sermos educados e edificados é frequentemente combatido pela tentativa

“positivista” de distinguir o aprender fatos do adquirir valores (RORTY, 1979/1994, p. 356).

De acordo com os positivistas, Gadamer, com sua *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, reitera o lugar comum de que, mesmo quando conhecemos todas as descrições objetivas e verdadeiras de quem nós somos, estamos sujeitos ainda a não saber o que podemos fazer de nós mesmos. A crítica do positivista deriva-se da tese de que os únicos juízos com significado são os da ciência, porque são juízos de fato, descritivos. Qualquer outro tipo de juízo expressa apenas valores ou crenças subjetivas. Contra isso, Rorty diz que, do ponto de vista de Gadamer, Heidegger e Sartre, a distinção fato/valor “é criada precisamente para desfocar o fato de que descrições alternativas são possíveis, além daquelas oferecidas pelos resultados de inquéritos normais ou pelos critérios de objetividade epistemológica” (RORTY, 1979/1994, p. 357). O positivista pensa que qualquer discurso fora do âmbito dos fatos é desprovido de valor cognitivo, algo que não merece ser discutido racionalmente.

A distinção posta pelos positivistas entre fatos e valores, crenças e atitudes, apenas parece plausível se concebermos que existe um jogo de linguagem neutro, ou seja, livre de valores capazes de tornar comensuráveis o conjunto de colocações sobre fatos. Mas isso é estar situado no discurso normal onde existem acordos previamente estabelecidos. Isso, do ponto de vista da educação, é nocivo e desastroso. O pragmatismo de Rorty está alinhado com o de Dewey (1903/2009) e o de Putnam (2004/2008), que procuram eliminar qualquer distinção entre julgamentos de fatos e práticos. Rorty acredita que esta dicotomia cria uma espécie de divisão entre conhecedores de sentenças verdadeiras e aqueles que afirmam a vida, ações ou obras de arte para além do discurso científico. A imagem defendida pelo positivista nos impede de colocar o foco na edificação (RORTY, 1979/1994, p. 358).

3.9.1 – Filosofia sistemática e filosofia edificante

Rorty generaliza suas reflexões sobre a questão da edificação e traça um contraste entre filósofos cujo trabalho é essencialmente construtivo, que centram seu trabalho na epistemologia, e aqueles cujo trabalho é essencialmente reativo, ou seja, lançam suspeitas sobre as intenções da epistemologia. Esse é o contraste entre os filósofos sistemáticos e os filósofos edificantes (RORTY, 1979/1994, p. 360). Filósofos edificantes são pragmáticos e céticos em relação à pretensão da filosofia sistemática de encontrar um quadro neutro objetivo universal.

Como modelo de filósofos edificantes, ele pensa em exemplos como Dewey, Wittgenstein e Heidegger, que não estão interessados em apresentar visões sobre problemas filosóficos tradicionais ou em propostas construtivas totalizantes. Na verdade, para Rorty, eles zombam da imagem clássica de filosofia que concebe a verdade como objetivo final da investigação. Os três são holistas, na medida em que consideram que as palavras ganham sentido na relação com outras palavras e não por representarem a realidade de forma acurada.

Por isso Rorty diz:

Há filósofos revolucionários - aqueles que fundaram novas escolas dentro das quais a filosofia normal, profissionalizada, pode ser praticada – que veem a incomensurabilidade do seu novo vocabulário com o antigo como um inconveniente temporário... Por outro lado, existem grandes filósofos que temem a ideia de que seu vocabulário deveria chegar a ser institucionalizado, ou que a sua escrita pudesse ser vista como comensurável com a tradição (RORTY, 1979/1994, p. 362).

Na visão de Rorty, os filósofos sistemáticos são construtivos, pois procuram oferecer argumentos buscando critérios objetivos. Já os filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos, pois desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas são capazes de suscitar, não pretendendo, dessa maneira impedir o surgimento de discursos que fujam do padrão estabelecido pela comunidade de investigação. Segundo Rorty, eles não desejam colocar nenhum tipo de barreira contra o surgimento do discurso anormal. Os filósofos sistemáticos preferem se adequar às regras de investigação vigente do discurso normal.

A distinção entre o discurso normal e anormal é feita por Rorty com base na distinção de Kuhn “entre ciência normal e revolucionária” (KUHN, 1962/2017, 172). Discurso normal, para Rorty, é aquele conduzido dentro de um conjunto combinado de convenções e regras, no qual existe concordância dos pares culturais. O discurso anormal é aquele no qual as convenções ou os acordos são postos de lado. O resultado de um discurso anormal pode ser algo meramente acidental ou algo intelectualmente inovador. É neste ponto que reside o mérito da hermenêutica, na medida em que tenta entender a contribuição do discurso anormal e tirar algum sentido do que está ocorrendo num estágio em que ainda estamos inseguros para descrever tal discurso (RORTY, 1979/1994, p. 316). A hermenêutica exige uma postura socrática de reconhecimento da ignorância, de humildade intelectual, já que não é possível entender o que está sendo dito. O discurso anormal é incomensurável, já que ele escapa das convenções e regras de inquirição do discurso normal.

Os filósofos edificantes são bons parceiros de conversação porque não buscam encontrar alguma matriz disciplinar ou vocabulário neutro que seja capaz de unir os interlocutores em um

acordo ideal. Desejam manter a conversação em curso, que é sempre situada social e historicamente. Por isso Warnke diz que se reconhecemos que somos produzidos por uma história específica e que nossa compreensão do mundo e de nós mesmos é constituída dentro de um vocabulário e quadro de referência específicos, não podemos mais igualar essa compreensão com o conhecimento objetivo (WARNKE, 2003, pp. 106-09). Nada conta como justificativa, a não ser por referência ao que já aceitamos. Não temos como sair do contexto de nossas crenças e de nossa linguagem para encontrar algum teste que não seja a coerência das nossas práticas sociais na comunidade. Nesse sentido, Rorty entende o ataque de Sellars como um convite a (i) abandonar a busca por fundamentos e (ii) entender a justificação como uma questão de conversação com os pares na comunidade.

3.10 – Considerações finais

Encerro este capítulo afirmando que o ataque de Sellars ao Mito do Dado foi fundamental para o pensamento metafilosófico de Rorty. Claro que não podemos esquecer da crítica de Quine aos dogmas do empirismo. Considero que a elaboração metafilosófica de Rorty representa um desafio às pretensões de uma imagem de filosofia centrada no conhecimento e na objetividade, imagem firmemente ancorada no pensamento moderno. Nesse sentido, ele coloca sobre suspeita a tese de que a filosofia, por meio da epistemologia, seria capaz de dizer o que conta como conhecimento ou não. Ele lança suspeita sobre a ideia de uma epistemologia entendida como “filosofia primeira”, *a priori*, por isso, argumentou contra os dois principais pilares da epistemologia tradicional: o representacionismo e o fundacionismo. Os epistemólogos tradicionais acreditavam que poderiam encontrar representações privilegiadas, que serviriam como fundamento para justificar crenças, chegando a um conhecimento objetivo e verdadeiro do mundo.

Rorty criticou a ideia de que a justificação fosse uma questão de estabelecer uma relação privilegiada entre a mente e o mundo, sugerindo, em termos sellarseanos, que a justificação deveria ser vista como um episódio de ocupar o espaço das razões, no qual as crenças são postas em disputas de acordo com as normas sociais aceitas. Segue-se disso que a verdade não pode ser pensada sem seu vínculo com a noção de justificação. Por isso Rorty sugere que a hermenêutica faria um melhor trabalho do que a epistemologia, já que não pretende estabelecer

um quadro neutro, trans-histórico de confrontação. A hermenêutica é a esperança de manter a conversação em andamento, mesmo que existam discordâncias, que devem ser superadas no curso da conversação. Por isso, do ponto de vista da hermenêutica, é fundamental entender o vocabulário do outro, pois dessa forma, podemos reconsiderar, revisar e avaliar a nossa visão de mundo e de nós mesmos.

Embora considere a posição de Rorty atraente, entendo que gera resultados não animadores no que diz respeito (i) à questão da relação da mente com o mundo e (ii) à questão da justificação de crenças. Considero que o Mito do Dado pode ser interpretado sem a necessidade de abandonarmos a epistemologia. Ao jogarmos fora a epistemologia, como defende Rorty, jogamos também o mundo. Pensar filosoficamente a partir do “espaço das razões” não implica abandonar conceitos como verdade e objetividade, como sugere o pragmatismo de Rorty. Isso é o que pensa, por exemplo Misak, na introdução do livro *New Pragmatists* (2007), quando diz que os novos pragmatistas, ao contrário de Rorty, “estão unidos no esforço de elaborar uma posição que faça justiça à dimensão objetiva da investigação. Essa posição é motivada por filósofos como Blackburn, Davidson, McDowell e Brandom” (MISAK, 2007, p. 1). Ainda que Rorty se esquive do rótulo, sua posição deixa as portas abertas para o relativismo e posições que negam a objetividade e a verdade. Por isso, no próximo capítulo apresento objeções e problemas já conhecidos contra a posição de Rorty, assim como problemas e objeções sugeridas a partir do desenvolvimento do nosso trabalho.

4 – Mito do Dado e o espaço das razões: velhas e novas críticas ao pragmatismo metafilosófico de Rorty

4.1 – Aspectos preliminares

A posição metafilosófica de Rorty foi alvo de críticas por parte de filósofos como Putnam (1990/1999), (2000), Boghossian (2006/2012), Haack (1993), (1995) e Bernard Williams (2002). Como enxergo as coisas, as críticas se justificam, já que ele recusa a ideia de que o mundo fornece razões para justificar crenças. Sua ideia, por meio de sua ontologia do social, é de que a justificação de crenças é uma questão de prática social. A questão é que essa posição de Rorty foi considerada por Boghossian e Putnam como relativista. Entretanto, Rorty recusa o rótulo de relativista, alegando defender uma posição etnocêntrica, em que não podemos dizer nada sobre a verdade ou a racionalidade. A única coisa que possuímos são as descrições dos procedimentos familiares de justificação de uma dada sociedade. Nesse sentido, o verdadeiro é considerado como aquilo que é melhor para a comunidade acreditar. Em razão disso, alega que devemos substituir a busca da objetividade pela busca da solidariedade, julgando que a nossa responsabilidade intelectual deve ser dirigida aos membros da nossa comunidade e não ao mundo. Assim, a filosofia deve ser entendida em bases éticas e políticas e não em bases epistemológicas e metafísicas.

Com o objetivo de apontar problemas no pensamento metafilosófico de Rorty, estruturo o capítulo como segue: (i) apresento o antifundacionismo sellarseano de Rorty, que o leva a defender a tese de que a epistemologia deve ser abandonada; (ii) discuto a ideia de epistemologia que Rorty tem em mente, quando sugere que devemos abandoná-la; (iii) explico a leitura de Rorty do nominalismo psicológico, afirmando que essa leitura nos leva a perder o mundo externo; (iv) situo o espaço das razões na reflexão filosófica de Sellars na obra *Empirismo e filosofia da mente* (1956/2008), a fim de argumentar que não precisamos negar a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças; (v) argumento que o ataque de Sellars ao Mito do Dado representa uma objeção ao fundacionismo empirista e não à epistemologia; (vi) aponto problemas no etnocentrismo pragmatista de Rorty, alegando que ele é relativista, por meio das reflexões de Boghossian e Putnam e, por fim, (vii) apresento problemas à tese de que devemos colocar a reflexão hermenêutica no lugar da epistemologia. Isto porque, a

hermenêutica não permite que as proposições sejam tomadas como verdadeiras ou falsas em relação ao mundo.

4.2 – O Mito do Dado e os limites do antifundacionismo de Rorty como crítica à epistemologia

Como vimos, Rorty entende que o ataque de Sellars ao Mito do Dado funciona como uma crítica à própria epistemologia. Isto porque, segundo ele, o ataque ao Mito do Dado “tornou duvidosa boa parte das suposições filosóficas por trás da filosofia moderna” (RORTY, 1979/1994, p. 14).⁵³ Sabemos que para Rorty a epistemologia se confunde com modernidade (RORTY, 1979/1994, p. 144). Dessa maneira, não faz mais sentido em falar de justificação ou objetividade epistêmica. Não concordo com esta interpretação de Rorty. Não acredito que a crítica de Sellars possa ser entendida como um convite para abandonar a epistemologia. Entendo o Mito do Dado como uma crítica ao fundacionismo empirista. Este compartilha das motivações cartesianas de que “o sujeito é capaz de conhecer com maior grau de certeza os seus próprios estados mentais” (DESCARTES, 1641, 1979, p. 98).⁵⁴ Esses estados mentais são representações privilegiadas, formadas por um conjunto de crenças básicas, que são consideradas infalíveis, incorrigíveis, imediatas e não-inferenciais. Por isso, essas crenças possuem valor epistêmico, podendo, assim, serem usadas para justificar as nossas crenças não-básicas. Para os empiristas clássicos, essas fundações, que servem para justificar nossas crenças observacionais, são fornecidas diretamente pelo mundo e podem ser entendidas em termos de sensações, Dados brutos ou impressões sensoriais. A tese fundacionista (TF) do empirismo pode ser enunciada da seguinte maneira:

(TF) a experiência fornece sensações, Dados, impressões sensoriais, ou seja, estados básicos que servem como fundamento para a justificação de crenças empíricas.⁵⁵

⁵³ Haack levanta objeções a Rorty sobre esse ponto do fundacionismo, mas não foca na questão do ataque de Sellars ao Mito do Dado. Minhas objeções não são feitas diretamente à posição de Rorty. Começo minhas objeções pela leitura que ele faz do ataque de Sellars ao Mito do Dado e do espaço das razões.

⁵⁴ Descartes não coloca as coisas nesses termos. Expomos as questões elaboradas nas *Meditações em linguagem* que adotaremos em nosso trabalho.

⁵⁵ Para ele, o fundacionismo pode ser identificado como compartilhando as seguintes teses: (a) certas crenças empíricas possuem um grau de justificação epistêmica que é de alguma maneira imediata, ao menos no sentido de não depender inferencialmente, no que toca à justificação epistêmica, de outras crenças empíricas e (b) essas

Já apresentamos em nosso trabalho a objeção sellarseana à tese fundacionista: o ataque ao Mito do Dado. Vimos que Sellars estabelece uma distinção entre ter uma sensação e tomar as coisas como sendo de tal e tal modo. As sensações, tomadas separadamente, não precisam envolver a participação de episódios verbais, por isso, ocorrem também em animais que não dominam o uso verbal da linguagem. Tomar as coisas como deste ou daquele modo é o que chamamos de experiência intencional, algo possível apenas para seres como nós, usuários da linguagem. As coisas podem ser pensadas dessa maneira, porque Sellars concebe a “justificação em termos linguísticos” (SELLARS, 1963, p. 91). Nesse sentido, somos capazes de perceber *x* como sendo *G*, e não simplesmente Dados brutos. Mas, para que o sujeito perceba algum fato da forma *x* é *G*, precisa compreender as condições adequadas de aplicação do conceito *G*. Isto porque o sujeito deve saber em quais condições uma coisa *G* pode ser tomada como *G*. Sellars julga que não podemos ver que uma gravata é verde a menos que os entendamos fatos como: coisas verdes parecem verdes sob esse tipo de luz natural, e não parecem verdes quando vistas em uma televisão em preto e branco e assim por diante (SELLARS, 1956/2008, 50). A intencionalidade em humanos, como podemos notar em Sellars, é racional, porque as condições normativas para a correção de crenças precisam ser reconhecidas pelo próprio sujeito.

Sellars identifica uma contradição na teoria dos Dados, que consiste no fato de supor que a experiência de ver algo vermelho pode ser usada para explicar a aquisição do conceito “vermelho”. Isso é problemático, porque o sujeito só percebe algo vermelho como sendo vermelho quando tem a posse do conceito “vermelho” e compreende as condições adequadas de aplicação desse conceito. Só dominamos o uso do conceito “vermelho” porque já possuímos o domínio de outros conceitos (SELLARS, 1956/2008, p. 51). Não temos como pensar que a experiência não-verbal do “vermelho” forneça ao indivíduo o conceito de “vermelho”. É estranho supor que as coisas funcionem dessa forma. Além de cair em contradição, os teóricos dos Dados não entendem o funcionamento holístico da linguagem. Por isso, Sellars defende que a experiência entendida como sensações, impressões ou Dados sensoriais brutos não pode funcionar como fundamento para a justificação de crenças empíricas, na medida em que trata-se de um conteúdo atômico e não-linguístico. Colocado de outra maneira, significa que esses conteúdos não possuem valor epistêmico.

“crenças básicas”, como às vezes são chamadas, são fonte última de justificação para todo o conhecimento empírico (BONJOUR, 1985, p. 16).

A experiência pensada como fornecendo conteúdos não-verbais está situada no espaço da natureza. Para Sellars, o conhecimento é um episódio que deve ser localizado no espaço lógico das razões, que é o espaço de dar e pedir razões. Isso se segue porque fatos epistêmicos não podem ser analisados em fatos não-epistêmicos. Julgamentos epistêmicos são normativos, ou seja, podem ser endossados ou não, avaliados como corretos ou incorretos. O espaço lógico da natureza é o espaço da lei, do determinismo mecanicista, assim, não normativo. Um estado com conteúdo não-linguístico não pode servir como fundamento para a justificação de um conteúdo verbal, já que o conteúdo não-linguístico não pode servir como base inferencial em relações lógicas. O único conteúdo que pode figurar em relações inferenciais lógicas é o proposicional.⁵⁶

Como enxergo, a crítica de Sellars funciona como um golpe no empirismo e na exigência infalibilista fundacionista de justificação. Todavia, Rorty enxerga o ataque ao Mito do Dado como uma crítica à própria epistemologia, levando-o a defender a tese de que ela deve ser abandonada. A tese antifundacionista (TA) sellarseana diz que:

(TA) (i) uma crença só pode ser justificada por outra crença; (ii) uma proposição só pode ser justificada com base em outra proposição, porque envolve processos inferenciais.

Rorty interpreta a tese antifundacionista como um ataque às próprias pretensões da epistemologia, isto é, interpreta a posição de Sellars como um convite para abandonar a própria busca pelo conhecimento do mundo.

4.2.1 – A versão rortyana de epistemologia

Rorty entende o ataque ao Mito do Dado como um ataque à epistemologia porque reduz a questão do conhecimento a busca por fundamentos:

O modo de ter representações exatas é encontrar, dentro do Espelho, uma classe privilegiada especial de representações (crenças) tão compulsivas que

⁵⁶ Para Sellars, esse é o coração do Mito do Dado: “A ideia de que a observação “estrita e propriamente assim chamada” seja constituída por certos episódios não-verbais auto-autenticantes, a autoridade dos quais é transmitida a performances verbais ou quase-verbais quando essas são feitas “em conformidades com as regras semânticas da linguagem” é, certamente, o coração do Mito do Dado” (SELLARS, 1956/2008, p. 82).

sua exatidão não possa ser posta em dúvida. Esses fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento e a disciplina que nos dirige para elas – a teoria do conhecimento – será o fundamento da cultura. A teoria do conhecimento será a busca por aquilo que compele a mente a crer tão logo algo é desvelado. Filosofia enquanto epistemologia será a busca pelas estruturas imutáveis dentro das quais conhecimento, vida e cultura devem ser contidos – estruturas colocadas pelas representações privilegiadas que estuda” (RORTY, 1979/1994, p. 169).

Os fundamentos funcionam como uma classe privilegiada de representações, um conjunto de crenças básicas que servem epistemicamente para justificar as crenças não-básicas. Por serem básicas, elas funcionam como fundamento que estrutura o edifício do conhecimento, pois espelham o mundo de forma exata. Essa tese foi atacada por Sellars de forma robusta ao julgar que o conhecimento é um episódio que ocorre no espaço lógico das razões, que é ocupado por seres capazes de dominar o uso da linguagem. Não há nenhum tipo de problema em Rorty rejeitar o fundacionismo no que diz respeito à justificação de crenças. O problema é que, nesta mesma passagem, Rorty faz uma confusão entre o uso epistemológico e o uso metafilosófico do termo “fundacionismo”.

O uso epistemológico nos diz que a experiência fornece crenças básicas que servem como fundamento para a justificação do conhecimento empírico. Já o uso metafilosófico compreende a ideia da filosofia como capaz de arbitrar sobre outras áreas da cultura, como uma disciplina fundacional. O equívoco é resultado do fato de Rorty não estabelecer uma distinção entre essas duas concepções de fundamentos, deslizando na compreensão do termo. Logo na introdução de *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979/1994), ele diz que a filosofia pode ser fundacional com respeito ao resto da cultura, porque a cultura é a reunião das asserções de conhecimento e a filosofia trata de tais afirmações. A filosofia faz isso porque compreende a fundamentação do conhecimento humano e encontra esses fundamentos no estudo dos estados representacionais do sujeito. “Conhecer é formar representações acuradas do que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir representações (RORTY, 1979/1994, p. 19).

Essa também é a impressão, por exemplo, de Haack, que entende que Rorty deveria ter distinguido pelo menos três usos do termo “fundamento” (HAACK, 1995, p. 186).⁵⁷ Como aponto, identifico pelo menos dois usos do termo “fundacionismo” que não foram distinguidos claramente por ele: um epistemológico, em que o termo é associado à posição do empirismo,

⁵⁷ Haack identifica um uso em que a experiência é entendida epistemologicamente; um segundo, em que a filosofia é entendida como uma atividade *a priori* e um terceiro em que os critérios de justificação não são entendidos puramente por critérios convencionais (HAACK, 1995, p. 186). Entendo apenas dois usos porque considero que o segundo e o terceiro podem ser compreendidos no aspecto metafilosófico de Rorty.

outro metafilosófico, em que o termo é usado para referir-se à filosofia como fundamento da cultura. Neste uso metafilosófico de Rorty, compreendo tanto a natureza da epistemologia como uma disciplina *a priori*, quanto a definição clássica de conhecimento da epistemologia tradicional.

Entendo que o pensamento de Rorty pode ser articulado da seguinte maneira:

(P1) Se o ataque de Sellars ao mito do Dado é bem sucedido em mostrar que não existem Dados brutos que servem para justificar crenças, então devemos abandonar a epistemologia.

(P2) O ataque de Sellars ao mito do Dado mostra que não existem Dados brutos que possam servir como fundamento para justificar crenças.

(C) Logo, devemos abandonar a epistemologia.⁵⁸

O argumento de Rorty, elaborado dessa maneira, parece fazer sentido. A questão é saber se as premissas permitem sustentar a conclusão do argumento. Penso que existem problemas com o consequente de (P1). Acredito que o antecedente de (P1) pode ser tomado como plausível, uma vez que o ataque de Sellars indica problemas na tese fundacionista. Entretanto, como enxergo, o consequente da premissa não se segue. Se aceitarmos o ataque de Sellars ao Mito do Dado como uma objeção razoável, podemos julgar que não existem Dados brutos que servem como fundamentos para justificar o conhecimento empírico.⁵⁹ No entanto, isso não implica que a epistemologia deva ser abandonada. Se considerarmos a implicação, o consequente pode ser defendido sem qualquer tipo de compromisso com o antecedente, ou seja, alguém pode defender que a epistemologia deve ser abandonada sem precisar levar o ataque de Sellars ao Mito do Dado em consideração. Portanto, o antecedente de (P1) não implica de forma necessária o abandono da epistemologia.

Se o objetivo de Rorty é fazer simplesmente uma analogia entre as proposições básicas que o fundacionismo toma como fundamento do conhecimento empírico e a epistemologia como fundamento da cultura, então isso deve ficar claro. A confusão é gerada porque, no uso

⁵⁸ Rorty defende que a epistemologia deve ser abandonada também por não ser o melhor projeto para a construção de uma sociedade livre e democrática, entretanto, o uso do ataque de Sellars ao Mito do Dado é central para mostrar a inviabilidade teórica da epistemologia.

⁵⁹ Existe um debate em curso sobre o conteúdo que a experiência perceptiva exhibe. Este debate tem suas origens em Kant (1787/1970, A51/B75) e tem crescido nas últimas duas décadas. A questão sobre o conteúdo da experiência que pode ser explorada epistemologicamente é: experiências para fornecer razões para crenças empíricas precisam exhibir conteúdo conceitual? Os conceitualistas respondem afirmando que a experiência perceptiva, para fornecer razões para crenças, tem de exhibir conteúdo conceitual, já os não-conceitualistas afirmam que é possível que a experiência perceptiva forneça razões para crenças empíricas mesmo apresentando conteúdo não-conceitual.

que ele sugere, que a epistemologia deve ser abandonada, o termo está associado a uma posição metafilosófica. Williams, por exemplo, entende que a confusão cometida por Rorty foi a de igualar a epistemologia ao fundacionismo (WILLIAMS, 2000, p. 209). Rorty parece fazer isso, por acreditar que a epistemologia seja uma busca por “fundamentos” que não podem ser contestados. O problema é que, ao ler Sellars dessa maneira, ele não só iguala a epistemologia ao fundacionismo, mas também a um tipo muito específico, que é o fundacionismo do empirismo tradicional.

Podemos entender as coisas dessa maneira, porque Rorty diz que “a teoria do conhecimento será a busca por aquilo que compele a mente a crer tão logo algo é desvelado... a filosofia, enquanto epistemologia será a busca por estruturas colocadas pelas representações privilegiadas” (RORTY, 1979/1994, p. 177). Nesse sentido, ele associa a epistemologia ao fundacionismo empirista, ao passo que a crítica de Sellars é direcionada ao pressuposto justificacional do empirismo. Como podemos notar, Rorty não está apenas confundindo os dois sentidos do termo fundacionismo, ele está definindo a epistemologia em termos do “fundacionismo”, isto é, está tomando as noções como sinônimas. Se este for o caso, como acredito que seja, é importante fazer algumas observações. Mesmo que concedamos que a epistemologia possa ser caracterizada dessa maneira, surge outro problema: o *definiens* pensado dessa forma deixa o *definiendum* com uma extensão extremamente pobre. Esse entendimento não abarca outras noções que fazem parte do escopo da epistemologia. No entanto, se a definição é usada simplesmente para fazer a defesa da tese de que a epistemologia deve ser abandonada, temos apenas um espantalho.

Considero um limite na posição de Rorty compreender a noção de epistemologia de forma tão restrita. Ele não conseguiu perceber que, ao lançar críticas ao fundacionismo, estava atacando apenas uma posição específica, já que a busca por “fundamentos” é apenas uma parte da história da discussão epistemológica. Existem alternativas ao fundacionismo, ou mesmo ao fundacionismo empirista, que não foram consideradas. Talvez por isso Rorty entenda o ataque de Sellars ao Mito do Dado como uma crítica à própria reflexão epistemológica, porque reduz a epistemologia ao fundacionismo empirista. O problema é que ele não assume a definição de maneira explícita, deixando a discussão envolvida em certa ambiguidade e vagueza.

Minha leitura do texto *Empirismo e Filosofia da mente* (1956/2008), de Sellars, é que até mesmo o empirismo e o fundacionismo, feitas as devidas reformulações, podem ser mantidos. Vejamos o que Sellars diz:

Se eu rejeito a estrutura do empirismo tradicional, não é porque eu queira dizer que conhecimento empírico não tenha fundação. Pois colocar dessa forma é

sugerir que seja realmente “o assim chamado conhecimento empírico”, e igualá-lo a boatos e rumores. Existem certamente alguma razão na imagem do conhecimento humano como repousando sobre proposições – relatos de observação – que repousam em outras observações da mesma forma em que outras proposições repousam nelas. Por outro lado, eu quero insistir que a metáfora da “fundação” é enganadora por nos impedir de ver que, se há uma dimensão lógica na qual outras proposições empíricas repousam em relatos de observação, existe uma outra dimensão na qual os últimos repousam nas primeiras (SELLARS, 1956/2008, p. 82).⁶⁰

Como podemos notar, ele rejeita a estrutura do empirismo tradicional, entendido como a posição comum a Locke, Berkeley, Hume e ao Empirismo Lógico. Podemos acrescentar à lista a posição de Russell, embora este não se defina explicitamente como empirista. Entre as teses e posições defendidas pelos empiristas temos: (i) o conhecimento deriva-se fundamentalmente da experiência sensível; (ii) as declarações possuem significado se podem ser verificadas por meio da observação direta ou por meio de provas lógicas; (iii) existe uma separação entre proposições analíticas e sintéticas; (iv) apresentam uma forte postura antimetafísica. Não podemos negar a forte influência do Empirismo Lógico no ambiente analítico, mas a epistemologia não pode ser reduzida à atividade filosófica desenvolvida por esse grupo.

Ainda tomando a passagem de Sellars, entendo que a rejeição ao fundacionismo empirista não resulta necessariamente na tese de que o conhecimento empírico não possua fundamentos. É possível mantermos a tese fundacionista sobre o conhecimento observacional e ao mesmo tempo pensarmos em um tipo de empirismo alternativo, como fez McDowell. Neste caso, a fundação funciona no mesmo sentido de razões ou evidências que podem justificar crenças, de modo que podemos distinguir, no espírito sellarseano, o conhecimento do mero boato ou rumor. Temos de ler o ataque ao Mito do Dado e o espaço das razões como posturas contra o empirismo tradicional, que advoga uma posição em que o conteúdo não-verbal pode exercer autoridade epistêmica sobre um conteúdo linguístico e que fatos epistêmicos podem ser analisados em fatos não epistêmicos.⁶¹ Portanto, o ataque de Sellars ao fundacionismo empirista

⁶⁰ Esse trecho servirá como referência para explorarmos vários aspectos do pensamento de Sellars.

⁶¹ Audi apresenta uma distinção entre percepção proposicional e percepção objetual, que refere-se à distinção entre consciência de fatos e consciência de objetos. Diz Audi: O primeiro tipo de crença é chamada proposicional. É geralmente o caso de se acreditar em uma proposição – dizer que a área é retangular... A segunda forma de crença é a objetual: é a crença que leva em consideração o objeto, neste caso a área, com a qual a crença é atualmente conectada. Este é um objeto de (ou sobre), do qual acredito alguma coisa, digo que é retangular. Se eu acredito que a área é retangular, e existe um tal objeto, tenho certa relação com ele.... Correspondendo aos dois tipos de crenças, tenho descrito dois modos de falar sobre percepção. Eu vejo que área é retangular. Esta é a percepção proposicional (visual): perceber que. Eu também vejo ser retangular. Esta é a percepção objetual (visual): perceber ser. (AUDI, 2011, p. 21). De acordo com Audi, na percepção proposicional adquirimos uma crença proposicional “a área é retangular” e uma informação de uma propriedade específica “retangular”. Já no caso da percepção objetual obtemos apenas uma crença sobre uma propriedade específica, neste caso: “retangular”. Nossa relação epistêmica é com uma propriedade específica “ser retangular”.

não pode ser tomado como uma razão para abandonarmos a epistemologia ou mesmo a objetividade.

O Mito do Dado não pode ser visto com uma razão suficiente para a defesa de que a epistemologia deve ser abandonada, ou mesmo a sugestão de que devemos criar uma cultura pós-filosófica, na qual o critério da confrontação com o mundo é substituído pela questão da conversação.

4.3 – Mito do Dado, representações privilegiadas e a questão do realismo

Nesta seção discuto a leitura de Rorty do Mito do Dado e sua relação com o realismo. Tratar dessa questão, como propomos em nosso trabalho, por meio do ataque de Sellars ao Dado, nos manterá em contato com o tópico dos fundamentos. Antes de iniciar a discussão, gostaria de esclarecer como os termos “representação” e “realismo” são entendidos no debate epistemológico. Em seguida discuto o modo como Rorty concebe esses conceitos. O termo “representação” é polissêmico, não sendo fácil encontrar uma única definição ou caracterização dele. Esse conceito pode ser rastreado no pensamento de Descartes, de Locke, de Hume e de Kant.⁶² A grosso modo, é compreendido como a capacidade de a mente reproduzir imagens no confronto com o mundo. Dessa maneira, o conhecimento ocorre quando as imagens correspondem aos objetos do mundo externo. Com Frege, ocorre um deslocamento da dimensão mental da representação, como pensada pelos modernos, para a dimensão proposicional. Assim, um pensamento ou crença, denotado por uma proposição, pode ser declarado verdadeiro ou falso (FREGE, 1892/2009, p. 137).

Vejamos a questão do Realismo, que, de acordo com Putnam, pode ser compreendido como a posição que advoga que o mundo é como é, independente dos interesses de quem quer que o descreva (PUTNAM, 1999/2008, p. 18). Já Searle diz que o realismo é a ideia de que mundo, realidade ou universo existem independente de nossas representações (SEARLE, 1997, p. 16); Para Nagel, o realismo advoga que a existência do mundo não depende das nossas mentes (NAGEL, 2004, p. 149). Já Moser identifica três tipos de Realismo: (i) o mínimo, que

⁶² Poderíamos incluir a teoria metafísica de Aristóteles, que entende ser todas as coisas substâncias. As substâncias são formadas por matéria e forma. A matéria seria o que particulariza o indivíduo, já a forma seria a essência do objeto. Por meio da experiência captamos dos objetos a forma. Por exemplo, ao ver um cavalo “abstrair” do cavalo individual sua essência, que figura em nossa mente como uma imagem. Assim, adquirimos o conceito de cavalo, para usar o termo do nosso trabalho, uma representação (ARISTÓTELES, 1984, 29-35).

afirma existir algo objetivamente, que não depende de ser concebido; (ii) o comum, que alega que ocorrências psicológicas e físicas existem objetivamente e (iii) o científico, que declara que as entidades científicas existem objetivamente (MOSER, 2012, p. 118). No debate da tradição epistemológica, o realismo pode ser entendido em oposição ao antirrealismo. Este último afirma que o mundo que buscamos conhecer não é independente do contexto histórico e contingente do indivíduo, mas construído socialmente (BHOGOSSIAN, 2006/2012, p. 43).⁶³

Apresentadas essas posições, o quadro pode ser traçado mais ou menos da seguinte maneira:

Representações: um sujeito possui uma representação y de x , se possui um estado mental (proposicional) y de x .

Realismo: o mundo externo (fatos) existe de forma independente da nossa experiência perceptiva.

Antirrealismo: (i) o mundo (fatos) é uma construção social contingente e histórica; (ii) o mundo é construído, porque existem diferentes vocabulários para descrevê-lo.

Podemos perceber que o conceito de representação mantém uma relação estreita com a tese do Realismo. Como vimos, Rorty concebe as coisas da mesma maneira: “o modo de ter representações exatas é encontrar, dentro do Espelho, uma classe privilegiada especial de representações (crenças) tão compulsivas que sua exatidão não possa ser posta em dúvida” (RORTY, 1979/1994, p. 169). Ele também diz: “... a filosofia, enquanto epistemologia será a busca por estruturas colocada pelas representações privilegiadas” (RORTY, 1979/1994, p. 177). Essas passagens nos permitem dizer que ele conecta de forma intrínseca as noções de fundamento, representação e realismo.

Em seu ataque à representação, Rorty entende esse conceito como a posição que estabelece uma relação de correspondência exata entre a mente e o mundo, para usar a linguagem de Davidson, uma adequação entre o esquema e o conteúdo. Ele também enxerga o uso da noção fregeana desse termo, que é comumente usado nas discussões de filosofia da linguagem.⁶⁴ Nesse sentido, as condições de verdade e significado de uma declaração são fornecidas pelas condições do mundo, que existe independente da mente do sujeito (RORTY,

⁶³ Hacking classifica Rorty como um construtivista ironista (HACKING, 1999, p. 20).

⁶⁴ Rorty diz que a filosofia da linguagem como disciplina implica uma grande quantidade de problemas apontados por Frege, e que foram discutidos por Wittgenstein no *Tractatus* (1921/2017) e por Carnap em *Meaning and Necessity* (1947). Ele enxerga como questões que buscam esclarecer nossas noções de significado e referência, usando da lógica quantificacional, mantendo as intuições sobre modalidade, de modo a produzir uma imagem satisfatória de como noções como verdade, significado, necessidade e nome se encaixam (RORTY, 1979/1994, p. 257).

1979/1994, p. 287). Portanto, falar em representação é alegar que existe uma relação de confrontação da mente com o mundo, compreendendo as relações de justificação, seja no aspecto mental, seja no aspecto linguístico, como uma relação entre mundo interno e o mundo externo ao pensamento. Ele pensa o Mito do Dado, o *nominalismo psicológico* e o espaço das razões como uma crítica à ideia de fundamento, representações e realismo, portanto, como uma crítica à epistemologia.

Rorty ironicamente associa a defesa do realismo ao que chama de platonismo. Ele aplica esse rótulo aos próprios platonistas, aos kantianos e aos positivistas. Na visão dele, são filósofos que defendem a ideia de que a essência do ser humano é descobrir essências (RORTY, 1979/1994, p. 357). A questão é saber se, para falarmos de um mundo que existe independente da mente e contribui para a justificação de crenças, precisamos nos comprometer com o tipo de realismo metafísico que usa expressões como “essência das coisas”, “coisa-em-si” e “realidade última das coisas”. A meu ver, essa postura de Rorty faz uma caricatura falaciosa *ad hominem* do oponente. Ao fazer isso, ele associa o interlocutor a certos compromissos teóricos que não são os seus. Defendo que podemos nos comprometer com o ataque ao Mito do Dado, o nominalismo psicológico e o espaço das razões e sermos realistas, sem precisarmos ser platonistas, ou nos colocarmos sobre a tutela de alguma autoridade não-humana, no sentido definido por ele.

Rorty toma o nominalismo psicológico de Sellars como uma ferramenta contra o realismo. Diz ele: “trato o nominalismo psicológico como uma versão da doutrina pragmática de que a verdade é uma questão de utilidade de uma crença, mais do que de uma relação entre partes do mundo e partes da linguagem” (RORTY, 1998/2005, p. 148). Essa é uma leitura do nominalismo psicológico que nos priva da relação com o mundo externo, e não leva em consideração textos de Sellars como “Mental Events” (1981), no qual a relação do indivíduo com o ambiente é pensado em termos representacionais. O estado representacional aí é compreendido como a manifestação de um sistema de disposições e inclinações, no qual o organismo constrói mapas de si mesmo no ambiente, a fim de formar crenças e orientar seu comportamento. Mas esse estado representacional já possui forma proposicional (SELLARS, 1983, p. 292) e pode ser usado posteriormente em julgamentos. É claro que Rorty pode alegar contra isso que seu interesse no trabalho de Sellars é apenas elaborar uma crítica negativa contra a epistemologia.

Da forma como leio Sellars, um mundo externo independente do sujeito que fornece razões para crenças não está ausente de sua posição filosófica. Como ele diz, “a existência do

mundo real não depende do pensamento” (SELLARS, 1989, p. 17). Isso não implica que ele seja um realista “platônico”, que concebe uma super realidade, definida com propriedades e essências. Pelo contrário, ele chama seu realismo de crítico. Este realismo crítico implica três coisas: (i) o abandono da teoria de aquisição de conceitos do empirismo tradicional e a percepção da natureza intersubjetiva da linguagem; (ii) o reconhecimento de que a percepção dos objetos físicos é mediada pela ocorrência de impressões sensoriais, mas que estas não possuem valor cognitivo, e (iii) que a relação do indivíduo com o mundo é causal. O mundo ao qual ele refere-se é o da imagem manifesta, o da observação ordinária, composto por pessoas e coisas (SELLARS, 1963, p. 10). A relação dos indivíduos com ele é causal, mas é de tal maneira que permite o ajuste de crenças e comportamento. No caso da crença, o ajuste ocorre porque o mundo fornece representações que funcionam como condições de correção do comportamento do indivíduo.

Vale lembrar que o nominalismo psicológico é a posição que afirma que toda consciência de tipos, semelhanças, fatos, entidades abstratas, mesmo de coisas particulares, é uma questão linguística (SELLARS, 1956/2008, p. 68). A forma como Rorty interpreta o nominalismo psicológico elimina qualquer contribuição do mundo para o conhecimento. O preço que ele paga por essa leitura é muito alto, porque acarreta a perda do mundo. A impressão é que ele joga fora o bebê junto com a água do banho. A imagem que podemos fazer de sua leitura é a de um grupo de pessoas que conversam em uma sala, enquanto começa uma forte chuva. Todos percebem a chuva, a ouvem, mas nenhum deles consideram a ocorrência da chuva, até que alguém declare: “está ocorrendo uma forte chuva”. A justificção para fazer uso do guarda-chuva ocorre não porque está chovendo no mundo, mas pelo fato de alguém ter declarado que está chovendo e o grupo concordar sobre a ocorrência da chuva. Em oposição a essa ideia, entendo que o nominalismo psicológico de Sellars está nos dizendo que o conteúdo intencional da experiência é conceitual. Nesse sentido, a experiência pressupõe uma relação entre o sujeito e uma realidade objetiva que fornece o material para a formação de crenças observacionais.

Quando Sellars diz que fatos epistêmicos não podem ser analisados em fatos não epistêmicos, está estabelecendo uma separação entre o espaço lógico das razões e o espaço das causas. É uma alegação de que só podem existir relações normativas no espaço das razões. Este é o pano de fundo para a tese antifundacionista, em que uma proposição só pode ser justificada por meio de outra proposição. Esses conceitos e proposições são resultados de nossa participação na vida social. Podemos lembrar aqui da história de Jones, que vai adquirindo um

vocabulário mais sofisticado por meio de suas diversas experiências, sendo capaz de fornecer razões por inferências indutivas por meio de hábitos e manifestações verbais em sua relação com o mundo. Neste caso, Sellars sugere que pensemos em casos de ocorrências verbais, como, por exemplo, “isto é verde”, que é superficialmente semelhante ao que tomamos como conhecimento observacional (SELLARS, 1956/2008, p. 81).

Assim, podemos dizer que, para termos conhecimento observacional, precisamos antecipadamente saber muitas outras coisas. Até um fato particular ordinário, como “este objeto é verde”, exige que “saibamos fatos gerais como *x é um sintoma confiável de y* (SELLARS, 1956/2008, p. 81). É de se esperar que os opositores de Sellars o acusem de cair no problema do regresso com tal posição, mas DeVries julga que ele escapa desse problema por meio da normatividade epistêmica, dizendo que, em Sellars, as relações causais do ser humano com a realidade permitem o desenvolvimento de hábitos e disposições que justificam a aplicação dos conceitos de modo objetivo (DEVRIES, 2020).⁶⁵ Esses hábitos e disposições, presentes no conhecimento observacional, por meio da experiência perceptiva, são indicadores confiáveis da presença de objetos em condições normais da percepção. Esse é o modo pelo qual também justificamos nossas crenças.

Por outro lado, McDowell não considera correta a abordagem de Sellars sobre a questão de como a mente relaciona-se com o mundo, no que diz respeito à questão das garantias do conhecimento observacional. Ele entende que Sellars concebe a experiência de maneira que a realidade não é capaz de viabilizar razões ou garantias conclusivas para crenças empíricas e acredita que a experiência em Sellars é concebida apenas de maneira derivada. Para ele, concebida dessa maneira, a autoridade de uma observação consiste apenas no levantamento de inferências para explicar a ocorrência de determinada crença que surge na experiência. Uma boa inferência é resultado do caráter das capacidades que determinam o conteúdo da experiência e as circunstâncias que são operativas na observação. Diz McDowell: “a inferência visada por Sellars não implica garantias conclusivas sobre o ambiente, produz somente justificativas prováveis” (MCDOWELL, 2016, p. 102). Assim, os relatos de observação funcionam somente como hipótese. Podemos salientar duas coisas sobre Sellars diante do que McDowell diz: (i) a experiência pode sempre alterar a crença do sujeito, se as circunstâncias observacionais mudarem e (ii) sua ideia de crença assemelha-se à de Peirce: “a essência da crença é um estabelecimento de um hábito” (PEIRCE, 1992/2008, p. 70).

⁶⁵ DeVRIES, Willem, “Wilfrid Sellars,” Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <https://plato.stanford.edu/entries/sellars> >. [This was the previous entry on Sellars in the Stanford Encyclopedia of Philosophy — see the version history].

Penso que McDowell discorda de Sellars por acreditar que, na experiência, o mundo exerce constrangimento racional sobre a sensibilidade do indivíduo, para usar uma expressão kantiana. Assim, a experiência viabiliza razões e garantias para crenças empíricas. Embora discordem sobre a maneira como a mente relaciona-se com o mundo, ambos defendem a existência de um mundo externo, composto por pessoas e coisas, capaz de fornecer crenças sobre o mundo. Isso me leva a crer que o nominalismo psicológico não pode ser lido como um rompimento de nossos laços epistêmicos com o mundo.

4.3.1 – Mais algumas palavras sobre o nominalismo psicológico

Sellars também diz sobre o nominalismo psicológico:

Eu quero enfatizar, portanto, que, da forma como estou usando o termo, a conotação primária de “nominalismo psicológico” é a negação de que haja qualquer consciência do espaço lógico anterior à, ou independente da, aquisição da linguagem (SELLARS, 1956/2008, p. 68).

Entendo que o “nominalismo psicológico” de Sellars surge como consequência do seu ataque a uma certa versão do Mito do Dado, a ideia de que a habilidade de empregar termos universais, que envolve a participação de processos inferenciais/lógicos, são cognitivamente anteriores ao aprendizado da linguagem. Sobre o aprendizado e o emprego da linguagem, Sellars defende uma posição próxima à de Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (1953/1975). Diz ele: “o termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1953/1975, p. 22, & 23). Sellars também julga que o aprendizado da linguagem faz parte de um treino, ou seja, é preciso que os indivíduos desenvolvam a habilidade de empregar os termos nas circunstâncias corretas, observando o espaço lógico de possibilidades diante dos objetos e fatos (SELLARS, 2009, p. 4). Portanto, a aplicação de conceitos é uma atividade normativa. Em Sellars, o domínio de capacidades linguísticas é normativo, pois possuir um conceito implica saber aplicá-lo corretamente.

A compreensão de Sellars sobre a maneira como usamos a linguagem, isto é, a habilidade de empregar conceitos e termos corretamente diante das circunstâncias contextuais no espaço lógico das razões, parece envolver uma habilidade cognitiva, não somente teórica, mas também uma habilidade prática (SELLARS, 2007, p. 62). Como entendo as coisas, o

emprego dessas duas habilidades, a prática e a teórica, implica não somente a participação dos pares da comunidade, mas também a participação do mundo. Este serve como padrão para a correção das crenças empíricas. Por exemplo, vamos pensar que determinado animal presente no campo visual de X seja uma capivara. X já foi iniciado socialmente no jogo de linguagem e sabe aplicar o termo “capivara” quando se depara com uma. Entretanto, é possível que X engane-se e aplique o termo “capivara” quando na verdade trata-se de um porco. Nesse caso, a correção da crença empírica de X pode acontecer porque outros indivíduos dizem a ele que trata-se de um porco, ou pode ser o caso de X aproximar-se do animal e perceber que aplicou de maneira equivocada o conceito de “capivara”, quando na verdade deveria aplicar o termo “porco”. Nesse sentido, podemos dizer que o mundo funciona como um meio capaz de fornecer experiências objetivas que permitem a formação e ajustes de crenças.

Sellars, com o nominalismo psicológico, como Wittgenstein dos jogos de linguagem, parece alegar que aprender a usar a linguagem envolve a capacidade de aplicar os conceitos de maneira adequada diante das situações observacionais que se apresentam. Essa aplicação dos conceitos tende a tornar-se um hábito, por isso é muito semelhante a um jogo. No entanto, Sellars considera que o domínio da linguagem não é um jogo como qualquer outro, trata-se de um jogo com características próprias, pois: (i) não aprendemos a jogar sendo informados antecipadamente das regras e (ii) é um modo robusto de representar e entender o mundo (SELLARS, 1963, p. 17). Desse modo, podemos fazer coro com a ideia de que o nominalismo psicológico é uma maneira substancial de obter conhecimento e entendimento do mundo.

Desse modo, podemos dizer que o nominalismo psicológico possui um papel fundamental para a justificação epistêmica, ao contrário do que pensa Rorty. Sabemos que o nominalismo epistemológico implica a tese de que toda crença envolve episódios verbais ou linguísticos. Entretanto, não basta a posse da linguagem para que o sujeito possa justificar suas crenças empíricas. Estados epistêmicos implicam a capacidade dos seres humanos de aplicar conceitos e crenças de maneira correta diante das circunstâncias adequadas fornecidas pelo mundo. Diz ele: “usar as habilidades linguísticas e a inclinação para chegar a representações linguísticas corretas, pressupõe a posse de conceitos por parte dos agentes que os aplicam” (SELLARS, 2009, p. 62). Portanto, compreendo que a intencionalidade epistêmica em Sellars envolve uma relação entre episódios verbais e o mundo. Julgo que essa posição é consequência do seu holismo conceitual e de sua tese de que o conhecimento deve ser um empreendimento corretivo, ou seja, as crenças devem ser sempre passíveis de revisão, caso as evidências se alterem (SELLARS, 1956/2008, p. 83), sendo que a correção das crenças pode ser sugerida

pelos pares da comunidade que possuem uma posição privilegiada em relação ao mundo ou pelo próprio mundo. Isto porque, Sellars em suas motivações hegelianas defende que “a linguagem é uma conquista intersubjetiva, e somente pode ser aprendida em contextos intersubjetivos” (SELLARS, 1956/2008, p. 110).

É possível ler o nominalismo psicológico e considerar o ambiente como um meio capaz de fornecer e justificar crenças empíricas. Vamos pensar em um determinado indivíduo X que entra em uma sala onde tem uma cadeira e uma mesa. A cadeira está situada em uma posição em relação à mesa que não permite a ele sentar-se. Neste caso, X puxa a cadeira de modo que possa sentar-se, a fim de fazer sua atividade. Parece estranho supor que o mundo não exerça nenhum tipo de contribuição ou autoridade sobre o comportamento e a crença de X. Primeiro X, ao esbarrar com o mundo, percebe que a cadeira estava de tal maneira que ele não podia sentar-se; segundo, ele precisa alterar a configuração do mundo para poder sentar-se e fazer as tarefas programadas. Isso nos permite dizer que as práticas de X, comportamento verbal, crença, julgamento e comportamento não-verbal, mover a cadeira para uma posição adequada, podem ser analisadas à luz de como representamos o mundo. Se quisermos usar a linguagem de Sellars, podemos dizer que o ambiente contribuiu normativamente para o ajuste de crenças. Se alguém perguntar a X por que mudou a cadeira de lugar, ele responderá fornecendo uma razão: “porque precisei me sentar”. A razão que ele oferece é inferida a partir do modo como as coisas aparecem ao sujeito.

Rorty pensa que a insistência na ideia de que o mundo possui autoridade normativa sobre nossas crenças nos conduzem a problemas epistemológicos insolúveis. Ele pensa, por exemplo, no problema do ceticismo, que, segundo ele, é um tipo de problema filosófico complicado e inútil, na medida em que exige um esforço intelectual desnecessário (RORTY, 1990/1997, p. 209). Considera que a ideia de que os seres humanos são responsáveis por alegações de conhecimento sobre o mundo tornam os problemas epistemológicos de tradição cartesiana urgentes. Nesse sentido, ele considera que o melhor caminho é ver o ataque ao Mito do Dado como uma ferramenta para um abandono radical da epistemologia. Como enxergo a questão, o que torna os problemas epistemológicos de tradição cartesiana urgentes não é a ideia de que podemos ser responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo, mas o perigo de o mundo se encontrar fora do alcance do pensamento.

Sobre o fato de o realismo tornar o ceticismo inteligível, McDowell reconhece que, ao defendermos o conhecimento do mundo externo independente do sujeito, despertamos a questão do ceticismo (McDOWELL, 2008, p. 380). A questão é que Rorty e McDowell

assumem posturas diferentes diante do problema. McDowell procura defender o realismo e enfrentar o problema do ceticismo, enquanto Rorty entende que o melhor a fazer é abandonar a epistemologia. Se abandonarmos a ideia de conhecimento tradicional, não precisaremos enfrentar a questão do ceticismo. Ele é simpático com a sugestão de Williams e diz que não basta criticar o fundacionismo ou substituir uma epistemologia coerentista por uma fundacionista; o problema só será tratado de modo adequado se lançarmos suspeita sobre a epistemologia ou a ideia de conhecimento humano (RORTY, 1998/2005, p. 186). Rorty não nega a ideia de “justificação de crenças”, mas pensa que isso deve ser investigado de um ponto de vista histórico e sociológico. Esse tipo de investigação não nos compromete com noções como objetividade ou com a tese de que existem proposições representando o mundo acuradamente, que possuem uma propriedade chamada verdade ou conhecimento. São essas noções que permitem a inteligibilidade do ceticismo.

Observando o artigo “Armas contra o ceticismo: Michael Williams *versus* Donald Davidson” (1998/2005), podemos formular o segundo argumento de Rorty contra a epistemologia da seguinte maneira:

Se a ideia de que o mundo fornece justificação empírica ao sujeito torna o problema do ceticismo inteligível, então a epistemologia, a busca epistemológica do conhecimento deve ser abandonada. A ideia de que o mundo fornece justificação empírica ao sujeito torna o problema do ceticismo inteligível. Logo, a busca epistemológica do conhecimento deve ser abandonada (RORTY, 1998/2005, p. 194).⁶⁶

Considero a primeira premissa problemática. O fato de o realismo tornar o ceticismo inteligível, com a tese de que o mundo fornece justificação empírica ao sujeito, não implica a defesa de que a epistemologia deve ser abandonada. Digo isso porque abandonar a epistemologia não é a única saída disponível diante do problema do ceticismo. Existem alternativas que podem ser adotadas, por exemplo, podemos argumentar que o ceticismo não é plausível, apontar que o ceticismo tem problemas e apresentar saídas para o problema. Por isso, julgo que Rorty não defende que devemos abandonar a epistemologia porque tenha bons argumentos, mas porque ele simplesmente parte da premissa de que é inútil enfrentar tais problemas. Segundo ele, são problemas que não possuem solução, portanto, o melhor a fazer é abandoná-los. Enxergo essa recusa em enfrentar o problema epistemológico do ceticismo como uma postura de descaso epistêmico. Mesmo que tomemos o caminho da filosofia como política cultural, novos problemas surgirão. O fato de o realismo suscitar o problema do ceticismo não é uma razão

⁶⁶ Gostaria de dizer que Rorty não elabora o argumento como sugerido no texto. Elaboro o raciocínio a partir da maneira como leio o texto dele. Tento ao máximo ser fiel ao espírito da crítica de Rorty à epistemologia.

para abandonarmos a ideia de que devemos ser responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo.

O ceticismo é um problema difícil de ser enfrentado, se concebemos o conhecimento em termos de certeza infalível. Se compreendermos o conhecimento de forma falibilista, ou seja, reconhecermos que os indivíduos podem errar ou podem corrigir suas crenças à luz de novas evidências fornecidas pelo mundo, então o ceticismo deixa de ser um problema insolúvel e passa a ser apenas um companheiro epistêmico e metodológico. Com isso quero dizer que o ceticismo pode funcionar como um alerta saudável, de humildade epistêmica, de que podemos errar em nossos julgamentos e crenças sobre o mundo. Ele pode nos levar ao reconhecimento de que não possuímos o que Putnam chama o “olho de deus”. Além disso, posições como a de Sellars e McDowell nos permitem manter a epistemologia como uma disciplina e a noção de um mundo objetivo.⁶⁷

4.4 – Rorty e a perda do mundo

Minha principal alegação até aqui contra Rorty é que o Mito do Dado não deve ser lido como uma crítica à epistemologia. Ele faz isso porque associa a epistemologia ao fundacionismo empirista. Esse é um entendimento que considero restrito, pois limita o domínio de escopo da epistemologia. Em sua reflexão, o coerentismo não parece fazer parte da reflexão epistemológica. Defendi que o ataque ao Mito do Dado dirige-se ao empirismo tradicional e a posições que defendem que o conteúdo não-proposicional pode figurar como razões para crenças empíricas. Como apontei, Sellars não nega a possibilidade de um empirismo alternativo nem que o conhecimento seja objetivo. Julguei também que podemos manter a tese de que existe um mundo independente da mente, que colabora para o conhecimento, sem precisarmos cair no platonismo metafísico. Aleguei que as representações não precisam ser privilegiadas, no sentido de serem cópias exatas das coisas, pois não precisam ser semelhantes às coisas que representam. Penso que o nominalismo psicológico de Sellars não implica que não sejamos responsáveis perante as afirmações que fazemos sobre o mundo. Nesta seção, discuto a

⁶⁷ Críticas como a de Searle não compreendem a posição e as motivações metafilosóficas de Rorty na sua rejeição ao realismo. Ao meu ver, Searle rotula Rorty equivocadamente de pós-moderno e o associa a figuras como Derrida e Foucault (SEARLE, 1993, p. 71). Não colocaria Rorty no mesmo pacote, porque acredito que a postura da democracia conversacional de Rorty leva em consideração os argumentos e posições dos interlocutores.

concepção de Rorty de que a justificação é uma questão de prática social. Ao que parece, ele extrai sua posição da noção sellarseana de espaço das razões. Diz ele: “muito do que disse sobre a epistemologia e seus possíveis sucessores é uma tentativa de extrair alguns corolários da doutrina de Sellars...” (RORTY, 1979/1994, p. 381).

No segundo capítulo já tratei da concepção de justificação de Rorty. Neste, gostaria apenas de citar uma passagem que resume bem o ponto discutido lá. Diz ele:

... a justificação não é uma questão de uma relação especial entre ideias (ou palavras) e objetos, mas de conversação, de prática social. A justificação conversacional, por assim dizer; é naturalmente holística, enquanto que a noção de justificação embutida na tradição epistemológica é reduitiva e atomística... O ponto crucial desse argumento é que compreendemos a justificação social da crença e, assim, não precisamos encará-lo como exatidão de representação. Uma vez que a conversação substitui o confronto, a noção da mente como um Espelho da Natureza pode ser descartada. Então, a noção de filosofia como a disciplina que procura as representações privilegiadas entre aquelas que constituem o Espelho torna-se ininteligível... Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social (RORTY, 1979/1994, p. 176).

Nas partes omitidas da passagem, Rorty elogia Sellars e Quine, porém, como vimos, é a noção de espaço das razões que guia seu empreendimento filosófico. O espaço das razões é o entendimento de que um episódio de conhecimento envolve a habilidade do sujeito dar e pedir razões. A partir da leitura que faz do espaço das razões, Rorty concebe a racionalidade e a autoridade epistêmica por referência ao que a sociedade permite dizer. Nesse sentido, justificação e verdade podem ser julgados somente pelos padrões dos inquiridores da comunidade de nossa própria época, porque não temos como sair das nossas próprias crenças e linguagem para encontrar um teste ou critério que não o da coerência. Assim, a verdade deve ser vista, não como uma questão de confrontação, mas como um conceito conversacional. Essa é a sua tese do *behaviorismo epistemológico*.

Ao adotar esta posição, Rorty pensa que está livre da obrigação de explicar como a mente relaciona-se com o mundo. Ele entende que a interação do ser humano com o mundo não se dá em termos racionais, mas em termos causais. Rorty pensa que dizer isso já é o suficiente (RORTY, 1998/2005, p. 165). Devido a isso, ele diz que racionalidade tem relação com o fato de alguém sugerir melhores ideias diante das que já possuímos. Isso porque, sempre existe espaço para uma crença melhorada, desde que surjam novas hipóteses, ou que todo um novo vocabulário seja sugerido. Ele diz que a distinção feita pelos pragmatistas entre conhecimento e opinião é simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil e tópicos

sobre os quais é relativamente difícil obter concordância (RORTY, 1995/1997, p. 39). Segundo essa ideia, justificação e verdade devem ser entendidas como a mesma atividade. Se algum público aparecer com uma ideia melhor, dada a existência de novas hipóteses ou melhores vocabulários, nossos critérios de justificação mudam, alterando-se também a noção do que seja verdadeiro.⁶⁸

4.4.1 – Localizando o espaço das razões em Sellars

Contra a ideia de Rorty de justificação, gostaria de contextualizar o cenário no qual Sellars apresenta a imagem do espaço das razões no texto *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956/2008). Faço isso com o objetivo de mostrar que a interpretação negativa de Rorty do trabalho de Sellars deixa de considerar questões fundamentais. Vamos pensar na ideia de espaço das razões, que é introduzida por Sellars na parte VIII, cujo título é “O conhecimento empírico possui uma fundação?”. A questão em discussão é o uso de “relatos” ordinários do tipo “isto é verde”. Sellars defende que esse tipo de relato é público e envolve ação. Porém, ele diz que a noção de “relato” passou a ser usada na epistemologia de maneira técnica. Assim, um relato (*konstatierungen*), para o empirismo tradicional, é algo privado e não precisa ser feito de uma pessoa para outra. Para eles, relatos do tipo “isto é verde” são feitos com base nas regras de uso de termos como “isto”, “é” e “verde”. Neste sentido, eles acreditam que a correção de relatos (*konstatierungen*) assemelha-se à correção de ações. Sellars julga que o “relato” (*konstatierungen*) não pode ser considerado uma ação só porque o termo no seu uso ordinário é uma ação.

Se o “relato” no sentido técnico for pensado como uma ação, e a correção dele for concebida como a correção de uma ação, e se a autoridade desse tipo de relato for interpretada como “seguir uma regra”, então estamos de novo diante do Dado. Isso se segue porque a autoridade de tais relatos se fundamentaria em episódios não-verbais de consciência, a consciência de que “isto é verde” (SELLARS, 1956/2008, p. 78). Este não é um bom critério para fixar a autoridade de relatos envolvendo conhecimento observacional. A autoridade não

⁶⁸ Rorty pensa a filosofia como uma espécie de “política cultural”, na qual o termo política cultural “abrange entre outras coisas, disputas sobre o uso correto das palavras [...] e inclui também projetos para se livrar de tópicos inteiros de discurso”. O papel da filosofia é realizar um exame, de maneira implícita ou explícita, entre “a disputa de um vocabulário arraigado, que se transformou num incômodo, e um novo vocabulário, parcialmente formado, que traz a vaga promessa de coisas grandiosas” (RORTY, 2007/2009, p. 34).

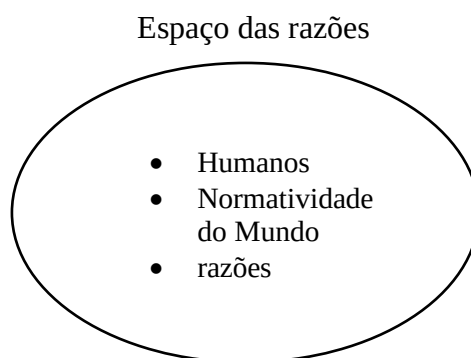
pode ser fornecida por um conteúdo não-verbal, externo ao sujeito. Então, onde podemos encontrar autoridade epistêmica para relatos observacionais? Sellars acredita que a autoridade para relatos observacionais do tipo “isto é verde” tem de ser localizada no próprio sujeito que faz o relato. O sujeito deve ser capaz de saber que possui indícios confiáveis para declarar que está diante de determinado objeto, por exemplo, “verde e retangular”. Já o relato observacional do sujeito, tomado individualmente, é legitimado pela comunidade linguística. Entretanto, o sujeito deve ser capaz de fornecer razões, do seu ponto de vista, para justificar sua crença de que está diante de um objeto verde (SELLARS, 1956/2008, p. 80).

O que Sellars está nos dizendo com sua posição é que o conhecimento observacional não depende de um simples relato motivado pelo estímulo do objeto. O conhecimento observacional de relatos do tipo “isto é verde” só ocorre quando o sujeito envolvido na experiência já sabe muitas outras coisas. Neste caso, precisa saber fatos gerais da forma *X é um sintoma confiável de Y*. O relato de S “isto é verde” só pode ser considerado como um episódio de conhecimento observacional se ele sabe no momento da experiência, do seu ponto de vista, que X é um sintoma confiável de Y. É nesse cenário que Sellars diz que, “ao caracterizar um episódio ou um estado como de saber, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz” (SELLARS, 1956/2008, p. 81).

Como podemos ver, Sellars não introduz a noção de espaço das razões com o objetivo de jogar todo o processo de justificação unicamente na comunidade. Ele está apontando para a importância da reflexão individual na ocorrência do conhecimento observacional, o que é parte do seu internismo epistemológico. Para ter conhecimento empírico não basta as cutucadas causais do mundo no aparelho perceptivo do indivíduo, este tem de ser capaz de saber se os indícios são adequados e confiáveis, para afirmar que está diante de um determinado objeto “verde e retangular”. Dessa maneira, o conhecimento observacional, em Sellars, é resultado de um processo que envolve o sujeito, o mundo e a comunidade. É no contexto da comunidade que o sujeito tem de ser capaz de fornecer as razões para a sua crença que está diante de determinado objeto, “verde e retangular”, mas as razões são razões do próprio ponto de vista do sujeito, adquiridas na interação com o mundo. Por isso, acredito que Sellars, mesmo pensando a relação mente/mundo de maneira causal, defende algo mais substancial do que a interpretação que Rorty faz dele.

Entendo, como Rorty, que temos de ler o espaço das razões em sua relação com o nominalismo psicológico, isto é, em relação à tese de que toda consciência em seres humanos

é uma questão linguística. Não obstante, em sua leitura, ele não considera a possibilidade de que o mundo possa exercer uma atividade normativa sobre o espaço das razões. É bem plausível sugerir que o espaço das razões seja um espaço ocupado não só por noções como crença, verdade e objetividade, mas também por um conjunto articulado envolvendo seres humanos, razões e mundo. Isso pode ser rastreado no próprio Sellars, quando ele diz que, embora descrever e explicar, entender e prever sejam distinguíveis, devem, em certo sentido, ser tomados como inseparáveis. Isto porque as expressões pelas quais descrevemos objetos, até expressões básicas para características perceptíveis de objetos, localizam os objetos no espaço das razões, não se tratando apenas de denominá-los (SELLARS, 1957, p. 306). Aqui sim, parece tratar-se de um holismo interessante. Algo como se segue:



Alego isso com base na ideia de que a autoridade epistêmica, em Sellars, deve ser localizada no sujeito, e de que este deve ser capaz de saber que está diante de indícios confiáveis para afirmar que um determinado objeto é “verde e retangular”. Depois disso, o sujeito precisa legitimar seu conhecimento na comunidade oferecendo razões para a sua crença de que está diante de tal e tal situação. O único ponto problemático da posição de Sellars, apontado por McDowell, é considerar a experiência perceptiva de modo causal, o que não fornece as garantias necessárias para justificar o conhecimento empírico.

De qualquer maneira, entendo que a leitura de Rorty do espaço das razões gera resultados nocivos à filosofia. Ele pode alegar, e o faz, que não quer comprometer-se com as questões discutidas por Sellars, já que este não rompe com as discussões epistemológicas. Dessa forma, Rorty alegaria que procura apenas extrair corolários do ataque ao Mito do Dado, da ideia de nominalismo psicológico e da noção de espaço das razões. Entretanto, o resultado extraído por ele não é benéfico para nossas alegações de conhecimento objetivo.

4.5 – Problemas no relativismo etnocêntrico de Rorty

O etnocentrismo de Rorty afirma que não podemos dizer nada de interessante sobre a objetividade ou sobre a verdade, a não ser as descrições dos procedimentos familiares de justificação de nossa própria comunidade (RORTY, 1995/1997, p. 40). Nesse sentido, justificação implica acordo entre os membros da comunidade, e não existe acordo ideal final, que seja universal. Ao meu ver, um dos principais problemas com essa posição de Rorty é o seu espírito relativista. Que tipo de relativismo podemos notar em sua posição? O relativismo epistêmico, que supõe não existir fatos, mas somente construções sociais. A ideia é de que a justificação de crenças pode variar de uma comunidade para outra, já que existem diferentes sistemas epistêmicos, portanto, podemos construir diversos fatos. Se as coisas ocorrem dessa maneira, então sujeitos diferentes podem chegar a conclusões opostas diante dos mesmos dados observados. Boghossian nos fornece uma boa formulação do relativismo no qual Rorty enquadra-se:

- A. Não existem fatos absolutos sobre qual crença é justificada por um item particular de informação. (Não absolutismo epistêmico)
- B. Se é para os juízos epistêmicos de uma pessoa, S, terem qualquer perspectiva de serem verdadeiros, não devemos interpretar suas asserções da forma ‘E justifica a crença C’ como expressando ‘E justifica a crença C’, mas sim como expressando a afirmativa: segundo o sistema epistêmico D, que eu, S, aceito, a informação E justifica a crença C.
- C. Existem muitos sistemas epistêmicos fundamentalmente diferentes, genuinamente alternativos, mas nenhum fato em virtude do qual um desses sistemas é mais correto do que qualquer um dos outros (BOGHOSSIAN, 2006/2012, p. 109).

Para deixar seu ponto claro, Boghossian cita a discussão sugerida pelo próprio Rorty entre Galileu e Belarmino. Como sabemos, Copérnico sugeriu que certas observações astronômicas seriam melhor explicadas cientificamente se considerássemos que a terra gira em torno do seu próprio eixo. Tempos depois, Galileu, fazendo uso do telescópio, produziu evidências a favor da posição astronômica de Copérnico. Por suas conclusões, Galileu foi convocado a Roma em 1615 para defender-se da acusação de heresia. Com o desejo de provar o seu ponto ele convida o procurador, cardeal Belarmino, a olhar pelo telescópio, a fim de observar as evidências apontadas por ele. Belarmino recusa-se a observar, dizendo que já possuía uma fonte segura de conhecimento: as sagradas escrituras.

Boghossian pensa que, se levarmos em consideração o critério de “acordo da comunidade”, não temos como determinar quem tem as melhores razões para defender sua

teoria. Alegar que todos os sistemas epistêmicos se equivalem implica dizer que Galileu não possui melhores evidências do que Belarmino para determinar a objetividade do sistema planetário. Não existe nenhum fato objetivo no qual esses antagonistas estejam certos, pois não existem fatos sobre o que justifica o quê. Em vez disso, Belarmino e Galileu estão operando fundamentalmente em sistemas epistêmicos diferentes, “grades” diferentes, para determinar “que tipos de evidência poderia haver para afirmações sobre o movimento dos planetas” (BOGHOSSIAN, 2006/2012, p. 94). Da mesma forma, não existe nenhum fato que a epistemologia possa apresentar ou sugerir como evidência a favor de uma crença ou outra, pois, ao adotar a teoria de Galileu, apenas mostramos preferência por ela em relação ao sistema de Belarmino. Então, a posição de Belarmino passa ser considerada como irracional e não científica, pelo critério sociológico de justificação sugerido por Rorty, simplesmente porque não adéqua-se aos interesses da comunidade. Boghossian entende que isso é problemático e acredita que a posição de Rorty dá suporte à ideia de que existem diversos modos de conhecer o mundo, que são radicalmente diferentes, mas igualmente válidos.⁶⁹ Rorty nega que sua posição seja relativista desse modo, preferindo chamá-la de etnocêntrica. Como ele coloca no texto “Solidariedade ou objetividade” (1995/1998): “o etnocentrismo... é a visão de que nada há para dizer sobre verdade ou racionalidade além das descrições de procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – nossa – usa em uma ou outra área de investigação” (RORTY, 1995/1997, p. 40). Contudo, vejo esse movimento como mero jogo retórico, pois filosoficamente, o resultado gerado pelo etnocentrismo é semelhante ao do relativismo.

Analiseemos o que Rorty pretende argumentar a partir da leitura de Sellars:

(P1) Se a justificação é uma questão de dar e pedir razões para o que se acredita, então a justificação é uma questão de prática social.

(P2) A justificação é uma questão de dar e pedir razões para o que se acredita.

(C) Logo, a justificação é uma questão de prática social.

O antecedente de (P1) parece fazer sentido observando-se a posição de Sellars. A questão é saber se o consequente se segue naturalmente da tese de que a justificação é uma questão de dar e pedir razões no espaço das razões. Considerando-se que Rorty é um reformista que não

⁶⁹ Rorty tomou como referência o pensamento de Thomas Kuhn, que alega que a escolha de um paradigma não leva em consideração as evidências, mas sim questões políticas, psicológicas e estéticas (KUHN, 1962/2017, p. 258). Embora seja uma leitura plausível de Kuhn, podemos dizer que ele não nega o papel das evidências empíricas na escolha do paradigma.

se compromete com a posição de Sellars, mas somente com o que pode extrair como corolário dela, podemos aceitar como plausível a tese de que a justificação é uma questão conversacional, ou seja, a justificação é uma questão de concordância entre os pares na comunidade (RORTY, 1982/1999 p. 236). Então, parece que o argumento de Rorty se segue. Dessa maneira, quero me opor à conclusão que segue do argumento.

Rorty acredita que não tem nenhum tipo de compromisso com a tese dos diferentes sistemas epistêmicos, por entender que não possui nenhuma epistemologia (RORTY, 1995/1997, p. 41). Por isso não se considera relativista. Entretanto, como enxergo, isso não muda as coisas. Se entendemos a justificação como uma questão de acordo entre os pares da comunidade, isto é, como uma questão de prática social, como ele deseja, então possuímos diferentes sistemas de crenças com o mesmo valor epistêmico. Isto se segue na medida em que o mundo não fornece nenhuma informação objetiva, mesmo aceitando a sua sugestão de que devemos aplicar o termo “comunidade” somente às sociedades liberais e tolerantes (RORTY, 1998/2005, p. 50). De toda forma, essa posição permite aos indivíduos observar, por exemplo, que “a terra é redonda”, mas justificar arbitrariamente por consenso comunitário a hipótese da “terra plana”. Isso porque não existem fatos capazes de fornecer justificação epistêmica para crenças empíricas, estes são relativos diante do consenso da comunidade.

Nesse sentido, não podemos falar categoricamente “a terra é redonda”, mas somente que segundo uma teoria que nossa comunidade aceita “a terra é redonda”. Essa postura é problemática. Suponhamos, por exemplo, que certa comunidade X aceite por acordo a ideia de que “a terra é redonda” e certa comunidade Y por consenso que “a terra é plana”, estariam as duas comunidades justificadas sobre o mesmo fato? Podemos inferir, tomando a posição de Rorty, que sim, pois os fatos são relativos em relação ao conjunto de crenças escolhidas consensualmente pelos pares da comunidade. A crença justificada é aquela que melhor contribui para os interesses da comunidade. Mas isso gera uma contradição. Alguma comunidade está epistemicamente equivocada sobre o mundo. Neste caso, a investigação científica é capaz de nos apresentar evidências robustas para a defesa da teoria de que a terra é redonda. Desse modo, as preferências e acordos de determinada comunidade são irrelevantes para determinar a verdade da crença.

Podemos pensar também em uma determinada comunidade com práticas próximas à nossa em todos os aspectos sociais e políticos, mas que acredita, por exemplo, que as doenças somem dos indivíduos quando esses tomam banho no rio Zeta. Se a doença não some e o indivíduo morre, a comunidade alega que ele não era digno da bondade do rio. Não parece

plausível dizer que as crenças e práticas dessa comunidade estão justificadas, simplesmente porque foi objeto de acordo social entre os pares. A crença de que os indivíduos morrem porque não merecem a bondade do rio não justifica-se epistemicamente. Se o indivíduo fosse examinado, a causa da morte poderia ter sido determinada, por exemplo, morreu por causa do vírus x. Se tivesse tomado o medicamento Y poderia ter se recuperado. O vírus, como um fato empírico, estava ativo, mesmo não fazendo parte das crenças supostamente justificadas da comunidade. Dessa forma, o que deve entrar em jogo para que uma crença empírica seja objetivamente justificada e considerada como verdadeira são os fatos.

Assim, não vejo problema em afirmar, como realista, que determinada proposição P é verdadeira. Por exemplo, a proposição “a terra é redonda”, depois de investigações astronômicas e cosmológicas sobre orbitas planetárias, pode ser tomada como verdadeira sem nenhum tipo de disputa. A questão é que Rorty afirma que não temos muita coisa a dizer sobre a verdade e que ela não deve ser a meta da investigação (RORTY, 1998/2005, p. 4). Ele entende como pragmatista que a “verdade” é uma noção metafísica inacessível e sem utilidade prática para a investigação. Por isso, julga que devemos nos contentar somente em alcançar o acordo mais amplo possível na conversação. Para uma proposição ser justificada, precisa ser endossada pelos pares da comunidade e, caso seja endossada pelos pares na comunidade, então pode ser tomada como verdadeira. Rorty defende esse tipo de posição, porque parte da premissa de que a crença é um projeto público (RORTY, 1997/2010, p. 118).

A posição de Rorty não estabelece uma distinção clara entre justificação e verdade objetiva ou entre justificação objetiva e justificação para uma determinada comunidade, assim cai no que Bernard Williams, em *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (2002), chama de tese da indistinguibilidade. A tese pode ser formulada da seguinte maneira: acreditamos que o principal objetivo da investigação é o de alcançar a verdade. Dessa maneira, buscamos separar as crenças verdadeiras das falsas. Quando podemos recomendar P como verdadeira? A resposta, nos termos de Rorty, é: quando estamos em algum estado psicológico ou social que podemos chamar de “ser justificado em acreditar que P” ou “todos concordam que P”. Entretanto, essas expressões, para ele, não significam o mesmo que “P é verdadeiro”. Rorty sugere que, para acreditarmos ou concordarmos completamente sobre a verdade de uma determinada proposição P, não precisamos pressupor que a investigação tenha um fim. É preciso somente que os pares estejam de acordo sobre a verdade de P. O problema é que se a verdade não é o fim da investigação, não podemos estabelecer uma diferença entre o fato de que P e o acordo de que

P. Parece que o mais importante para Rorty é garantir o acordo social em questão, e não a verdade de P (WILLIAMS, 2002, p. 128).

Bernard Williams reconhece que existem problemas epistemológicos a serem resolvidos no que diz respeito às condições de verdade de uma proposição e às razões e evidências que dispomos para acreditar nela. Entretanto, ele diz que pragmatistas como Rorty não estão preocupados ou interessados nesta questão. Os pragmatistas pensam que não é possível distinguir uma proposição ou crença como sendo verdadeira da nossa aceitação ou concordância sobre ela, e isso estende-se até as verdades mais simples, como as da matemática e da lógica. De acordo com Williams, ao afirmar que não é possível fazer uma distinção entre essas duas coisas, filósofos como Rorty parecem defender que não é possível fazer tal distinção no momento presente em relação a nós mesmos. É possível que determinado sujeito X faça isso em relação a um sujeito Y e que Y faça isso em relação a X, e cada um dos dois pode fazer isso em relação às suas próprias crenças, sejam elas passadas ou futuras, mas no presente isso não é possível fazer (WILLIAMS, 2002, p. 129).

O resultado mais imediato aparentemente, que podemos inferir da posição de Rorty, é de que a distinção entre as condições de verdade de determinada proposição e as razões e evidências que dispomos para acreditar nela é um projeto fracassado. Contudo, Williams acredita na possibilidade de tal distinção, pois segundo ele, existe uma objeção básica a esse tipo de argumento. Se os acordos sociais ou estados psicológicos envolvem expressões como “ser justificado em acreditar que P” ou “possuirmos um acordo razoável sobre P”, apelamos, mesmo sem desejar, para a noção de verdade. Existem dois modos de considerar uma crença como verdadeira: (i) quando ela é resultado de um método ou (ii) quando ela é sustentada por boas razões ou evidências. Uma crença não pode ser tomada como verdadeira porque apresenta-se como mais atraente para a comunidade. O que faz uma crença ser justificada é o fato de fornecermos razões para pensar que ela seja verdadeira. Williams alega que a importância epistêmica das boas razões manifesta-se em situações em que as crenças surgem de maneira inadequada. Podemos pensar em situações em que os indivíduos fazem uso de alucinógeno, ou sofrem lavagem cerebral, ou concordam com uma determinada hipótese por ter os olhos vendados. Crenças alcançadas dessa maneira não podem ser tomadas como justificadas (WILLIAMS, 2002, p. 129).

Rorty pode insistir na ideia de que a justificação entendida como acordo entre os pares da comunidade nos livra do problema do ceticismo. Contudo, para Williams, isso não se segue, porque o argumento da indistinguibilidade entra em cena antes mesmo da questão do ceticismo

(WILLIAMS, 2002, p. 130). O argumento da indistinguibilidade é usado primeiramente para nos convencer de que a relação das crenças com a verdade é uma questão conversacional, isto é, se existirem grupos com crenças conflitantes em jogo, cada um pode tentar convencer o outro sem nenhum tipo de compromisso com o mundo, pois trata-se de algo não-humano.⁷⁰ Nesse sentido, as crenças sustentadas pelos grupos são simétricas, uma vez que não é possível determinar quem está mais próximo da verdade. As crenças são tomadas como possuindo o mesmo valor epistêmico. A questão é que esse argumento da simetria pode motivar o seguinte argumento cético, que é rejeitado pelos próprios pragmatistas: uma vez que não sou capaz de determinar se estou sonhando quando estou sonhando ou que estou acordado quando estou acordado, então não temos como saber se estamos adormecidos ou despertos quando formamos as crenças (WILLIAMS, 2002, p. 130). Contra este ponto, venho defendendo, assim como Williams, que existem métodos e maneiras melhores de sermos conduzidos à verdade. No caso do conhecimento empírico, o mundo deve funcionar como critério para determinar a verdade do que acreditamos empiricamente, mesmo que a comunidade possa colaborar para a confirmação da crença.

Considerando o ponto levantado por Williams, podemos dizer que a comunidade pode estar socialmente justificada pelo acordo entre os pares de que “a terra é plana”, mas não parece correto dizer que isso seja verdadeiro. A verdade deve ser buscada mesmo diante das dificuldades epistêmicas existentes. Williams diz que, se alguém deseja alcançar a verdade sobre determinado assunto, então pode ser necessário persistência e esforço. A verdade pode estar oculta ou ser difícil de encontrar, e isto não quer dizer que a verdade seja inacessível; implica que a busca por crenças verdadeiras envolva disposição e esforço intelectual. Os obstáculos que surgem diante da busca pela verdade podem ser do mesmo tipo de obstáculos para a realização de outras tarefas diárias e, nessa medida, embora sejam extremamente importantes na prática, podem não levantar nenhuma questão de princípio que coloque a verdade em perigo (WILLIAMS, 2002, p. 130).

Quero continuar considerando esse ponto analisando as críticas de Putnam feitas a Rorty. Entendo que os pontos levantados por Putnam vão nos ajudar a apontar mais limites ao etnocentrismo relativista.

⁷⁰ O convencimento pode ocorrer sociologicamente, discursivamente, por meios de argumentos ou experimentos, em oposição à lavagem cerebral.

4.5.1 – O etnocentrismo e o problema do critério

Putnam aponta, na obra *O Realismo de Rosto Humano* (1990/1998), cinco princípios relativos à justificação, ou, como ele diz, relativos à questão da “garantia” (*warranted*), que serão usados para tratar do seu desacordo com Rorty. O primeiro princípio afirma que, em circunstâncias normais, existe uma questão de fato em determinar se as declarações que as pessoas fazem têm ou não garantia; o segundo, que o fato de uma declaração ser garantida ou não é independente do que a maioria dos nossos pares culturais diz que é garantido ou não; o terceiro, que as nossas normas e padrões de certeza garantida são produtos históricos e evoluem com o tempo; o quarto, que as normas e padrões refletem sempre os nossos interesses e valores, sendo que nossa imagem do florescimento intelectual é parte do nosso florescimento humano na globalidade; por último, o quinto princípio afirma que as nossas normas e padrões de *seja o que for* – incluindo certeza garantida – são passíveis de reforma, pois existem normas e padrões melhores e piores (PUTNAM, 1990/1998, p. 96).

O exame de Putnam começa pelos dois primeiros princípios: “a ideia de que uma crença pode ser tomada como garantida e de que essa garantia é independente da opinião da nossa comunidade cultural”. Ele acredita que Rorty discorda do segundo princípio por considerar, de maneira sociológica, que os critérios de justificação são fornecidos pela comunidade, implicando que uma crença só pode ser tomada como justificada se for aceita por nosso grupo como sendo útil. Este ponto é julgado por ele como confuso: “é estranho considerar que um determinado sujeito esteja sociologicamente garantido em afirmar *p*, quando a maioria dos pares culturais discordam dele” (PUTNAM, 2000, p. 84). Putnam julga que Rorty, ao defender essa posição, está excluindo qualquer possibilidade de justificação individual. Por isso, entende que devemos defender uma noção de garantia que não seja sociológica. Isto não implica que precisemos postular critérios a-históricos para estarmos justificados em nossas crenças. Ele sugere que simplesmente olhemos para o funcionamento do termo “garantia”. Para ele, quando aceitamos ou rejeitamos determinado julgamento em uma situação problemática, que não depende do acordo da comunidade, apenas mostramos que possuímos o conceito de garantia (PUTNAM, 1990/1998, p. 97). O funcionamento do termo “garantia” mostra como os nossos critérios de justificação, na prática, não dependem do aval da comunidade. A ideia de garantia já está em plena atividade quando buscamos convencer os nossos pares sobre determinado

ponto. Dessa maneira, estamos diante de critérios objetivos que não dependem do acordo da comunidade.

Já o etnocentrismo de Rorty gera conclusões relativistas quando concebe que as crenças de determinado grupo devem ser defendidas como as melhores. A questão é que outras comunidades podem considerar também seu conjunto de crenças como as melhores. Se a maioria dos pares não está convencida de qual seja o melhor conjunto de crenças, então é preciso argumentar por que determinado conjunto de crenças é melhor do que outro. Isso implica que os filósofos que argumentam de forma etnocêntrica pelos valores de sua comunidade buscam garantir a aceitação dos valores que defendem, o que quer dizer que o conceito de “garantia” já está em ação quando o relativista deseja que os outros aceitem as suas crenças e posições como as melhores (PUTNAM, 1990/1998, p. 97). A tese de Putnam é que existe uma noção de “garantia”, pressuposta em nossas justificações, que, por via de regra, não depende do acordo social, que, por sua vez depende normativamente do funcionamento da nossa linguagem.

Embora Putnam considere os dois primeiros princípios como fundamentais, ele acredita que o seu desacordo com Rorty se dá principalmente em relação ao último princípio, no qual afirma que “existem normas melhores e piores”. A questão é colocada da seguinte maneira por ele:

Rorty fala frequentemente em encontrar melhores maneiras de falar e agir, maneiras que nos façam “reagir melhor”. Por que é que mudar as nossas normas e padrões não nos ajudarão por vezes a “reagir melhor”? Mas num ponto crucial ele afirma que as reformas 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. É precisamente neste ponto que eu julgo que estamos efetivamente em desacordo (PUTNAM, 1990/1998, p. 98).

O ponto considerado é a ideia rortyana de que encontramos melhores maneiras de falar e agir que nos permitem nos redescrever e “reagir melhor”. Ele entende que a comunidade a que Rorty normalmente refere-se, quando fala em nos descrevermos de forma melhor, é particularmente a comunidade liberal ocidental. Segundo a leitura de Putnam, Rorty pensa que o critério para encontrar melhores maneiras de falar e agir seria o que nos faz “reagir melhor”. Para avaliar esse critério rortyano, Putnam nos convida a considerar o seguinte caso: suponhamos que uma onda neofascista saia vitoriosa e, assim, as pessoas decidam reagir melhor lidando de forma inaceitável com judeus, estrangeiros e comunistas. Será que estaríamos inclinados a sentir solidariedade em relação a uma cultura que tomasse esse rumo? De acordo com Putnam, o próprio Rorty não se sentiria solidário com uma cultura desse tipo, por isso ele conclui que “o

conceito de ‘reagir melhor’ não pode ser um critério adequado para determinar que normas e padrões são piores ou melhores” (PUTNAM, 1990/1998, p. 98).

Dizer que podemos produzir novas e melhores maneiras de falar e agir, é dizer que podemos reformar o vocabulário da nossa comunidade. De acordo com Putnam, o conceito de “reforma” pode ser avaliado a partir do mesmo critério que foi usado para analisar o conceito de “garantia”. Tal como é próprio do conceito de “garantia” ser logicamente independente da opinião da maioria dos nossos pares culturais, “também é próprio do conceito de ‘reforma’ ser independente logicamente do que é parecer melhor ou pior. Este é o motivo pelo qual as pessoas costumam defender alguma coisa como uma reforma, quando na verdade não é” (PUTNAM, 1990/1998, p. 98). O que ele está afirmando com essa posição é que existe um critério, um fato para considerar alguma reforma como boa ou má, que não depende da comunidade. Se não fosse assim, melhor e pior resultariam apenas de preferências pessoais e de acontecimentos aleatórios. Como vimos, a comunidade poderia considerar o neofascismo como algo que nos faz reagir melhor, e o próprio Rorty não endossaria tal comunidade. Dessa maneira, falta a Rorty, segundo Putnam, alguma noção de “reforma” e “garantia” que seja independente do acordo da comunidade.

Vemos que a tese de Rorty de que não podemos dizer nada de interessante sobre a objetividade ou sobre a verdade, a não ser as descrições dos procedimentos familiares de justificação de nossa própria comunidade, não pode ser defendida, uma vez que só faria sentido para uma determinada comunidade Y, portanto não deveria figurar como uma alegação filosófica. Para que possamos defender nossas crenças, precisamos supor uma noção de “justificação” objetiva que não depende dos pares. Isso implica pressupor um mundo (i) que existe independente da mente do sujeito e (ii) que contribui para justificação de crenças empíricas. Defender, como Rorty, que cada comunidade possui seu próprio critério de justificação de crenças, acarreta alegar que o mesmo fato pode ser interpretado de modo oposto em decorrência dos diferentes sistemas. Como enxergo as coisas, isso funciona como um obstáculo a qualquer tipo de sucesso na busca do conhecimento.⁷¹

⁷¹ O debate entre Rorty e Putnam não se limita ao que foi apresentado na tese. Muita coisa foi escrita pelos dois filósofos. No livro *Verdade e Progresso* (1998/2005), no capítulo “Hilary Putnam e a ameaça relativista”, Rorty se defende das acusações feitas por Putnam de que seria relativista. Entendo que as alegações de Rorty não são capazes de livrar sua posição de consequências relativistas. Vale também Cf. Auxier, Randall E., Anderson, Douglas R., and Hahn, Lewis Edwin, eds., (2015). *The Philosophy of Hilary Putnam*. The Library of Living Philosophers, vol. 34. Chicago: Open Court, pp. 863-881.

4.6 – Hermenêutica e contingência

Nesta seção pretendo discutir a tese de Rorty de que devemos substituir a epistemologia pela reflexão hermenêutica. Ele diz no livro *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979/1994) que seu uso do termo “hermenêutica” é inspirado em Gadamer. Essa inspiração é consequência das teses defendidas por Gadamer no livro *Verdade e Método* (1960/1997). Uma dessas teses é a de que o ser humano é finito e situado historicamente. Com esta tese, Gadamer opõe-se ao modelo cartesiano fundacionista de fazer filosofia, na medida em que concebe a razão de um ponto de vista a-histórico. A racionalidade em Gadamer não pode ser concebida livre dos elementos da tradição. Sobre isso, diz ele: “a autorreflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica” (GADAMER, 1960/1997, p. 416). Dessa maneira, podemos dizer que a consciência do sujeito é sempre marcada pela realidade histórica dos seus preconceitos. Esse caráter histórico e situado da consciência aponta para a contingência e finitude humana. Assim, a função da hermenêutica é a de descrever a compreensão do movimento da tradição e do intérprete em sua situação histórica (GADAMER, 1960/1997, p. 439).

O objetivo filosófico de Rorty é o de colocar a reflexão hermenêutica no lugar da epistemologia. Ele acredita que sem a epistemologia nos livramos da ideia de que existe um terreno a-histórico, objetivo, comum, no qual os indivíduos são capazes de avaliar e justificar crenças (RORTY, 1979/1994, p. 312). De acordo com ele, a hermenêutica indica a implausibilidade de critérios epistemológicos, pois nos diz que os discursos são incomensuráveis. Significa dizer que não temos como comparar nem traduzir os diferentes vocabulários e jogos de linguagem entre si, a fim de escolhermos o que mais se adéqua à realidade. Por isso, a hermenêutica encara a pluralidade de vocabulários como parte constitutiva da conversação filosófica. Consequentemente, o acordo é visto simplesmente como uma possibilidade. Portanto, a hermenêutica é uma posição contra a noção de objetividade epistêmica.

Rorty enxerga a hermenêutica como uma arma contra as pretensões da epistemologia tradicional. A hermenêutica rortyana não pretende, como a epistemologia, estabelecer critérios objetivos de investigação. Neste sentido, ele considera que a vantagem da hermenêutica está no fato de reconhecer as contribuições do discurso anormal, ou seja, compreender as conversas e discursos que não se enquadram no discurso normal sistemático da tradição. Ele faz esta leitura

com base na distinção de Kuhn entre ciência normal e ciência revolucionária.⁷² Vejo a sugestão de Rorty de que devemos ser hermenêuticos como uma manobra retórica para defender a tese de que a filosofia deve ser centrada em questões de política cultural e não em questões epistemológicas. Contudo julgo que podemos refletir filosoficamente sobre questões de política cultural, sem precisar abrir mão da objetividade epistêmica.

De qualquer maneira, entendo que o fato de rejeitar a epistemologia não significa extingui-la. Por exemplo, posso rejeitar determinadas teorias científicas, mas elas não deixarão de existir simplesmente por isso. Indiquei que Rorty associa a epistemologia, por um lado, à busca por fundamentos, e por outro, à ideia de objetos que se impõem a si mesmos. Entendo que ele desenvolve essa posição crítica contra a epistemologia a partir de sua leitura do ataque de Sellars ao Mito do Dado. Isto se segue, porque ele entende esse ataque como uma crítica à própria epistemologia, na medida em que representa uma objeção à tese de que o conhecimento possui fundamentos. Diante disso, ele considera que a posição de Sellars não nos convida a pensar um novo tipo de epistemologia, ao contrário, ela nos mostra como as coisas se parecem quando renunciamos ao desejo de confrontação. Esta renúncia à noção de confrontação e de critérios acarreta na extinção da epistemologia, e o espaço deixado por ela não deve ser preenchido. A esperança de que esse espaço não seja preenchido é caracterizado pela hermenêutica (RORTY, 1979/1994, p. 311). Essa leitura do ataque de Sellars ao Mito do Dado, feita por Rorty, nos leva a perder o mundo, já que ele não é capaz de possuir autoridade normativa sobre nossas crenças.

Por exemplo, McDowell não enxerga o ataque de Sellars ao Mito do Dado como uma crítica a epistemologia. Ele entende o Dado como a ideia de que o espaço das razões, o espaço das justificações e das garantias, ultrapassa os limites do conceitual, isto é, “é a ideia de que o espaço das razões deve incorporar impactos não-conceituais vindo de fora do âmbito do pensamento” (McDOWELL, 1994/2005, p. 43). O ataque ao Mito do Dado, portanto, é uma objeção à tese de que relações de justificação possam ocorrer entre itens linguísticos presentes no pensamento e itens não-verbais, que são os Dados brutos fornecidos pela sensibilidade. Ao atacar o Mito do Dado, Sellars e McDowell defendem a tese de que relações de justificação, no espaço das razões, só existem entre episódios linguísticos. Alegar isso não significa excluir a

⁷² Nas *Estruturas das revoluções científicas* (1962/2017), Kuhn nos diz que a ciência normal não tem objetivo de trazer novas espécies de fenômenos. Os cientistas também não estão procurando inventar novas teorias; frequentemente mostram-se intolerantes com aquelas inventadas por outros. A pesquisa normal está dirigida para a articulação de fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma (KUHN, 1962/2017, p. 89). Já a revolução científica implica a substituição de um paradigma mais antigo por um completamente novo, incompatível com o anterior (KUHN, 1962/2017, p. 89).

noção de experiência, ou seja, não implica excluir a contribuição do mundo para a formação e justificação de crenças no espaço lógico das razões.

Rorty não contempla a dimensão falibilista da justificação de crenças, nem a possibilidade do coerentismo. O coerentista entende a justificação de crenças como uma questão holística. Nesse sentido, a justificação depende da coerência interna do sistema de crenças. Já o falibilista evidencia a ideia de que os nossos julgamentos, mesmo com as melhores evidências fornecidas pelo mundo, podem estar equivocados. É a partir desse quadro, por exemplo, que McDowell enxerga a oscilação epistêmica entre o Dado, fornecido pelo fundacionismo tradicional, e o holismo coerentista. Para ele, por um lado, o coerentista coloca em risco a conexão da mente com o mundo, por estabelecer que a espontaneidade do pensamento conceitual não está sujeita a uma coerção racional vinda de fora, sugerindo uma imagem de clausura no âmbito do pensamento sem contato com algo exterior; por outro lado, temos um apelo inútil ao Dado bruto (McDOWELL, 1994/2005, p. 44). Nenhum dos dois lados fornece elementos epistemológicos para pensar de que modo o mundo exerce constrangimento racional sobre nossas crenças. Isto porque o coerentismo estabelece um abismo entre a mente e o mundo, privando nosso pensamento do conteúdo empírico fornecido pelo mundo, enquanto o Dado não fornece uma explicação inteligível de como os episódios não-verbais podem servir epistemicamente para justificar crenças empíricas.

Diante do que McDowell diz, entendo que a epistemologia não precisa ser abandonada com o ataque ao Dado. O ponto de McDowell é de que precisamos superar o dilema posto pelo coerentismo e pela teoria dos Dados, isto é, precisamos satisfazer dois *desiderata*.⁷³ Primeiro, precisamos reconhecer as coerções racionais vindas de fora; depois, considerar que capacidades conceituais já estão operantes na experiência perceptiva. Para que tenhamos este constrangimento racional vindo de fora da esfera do pensamento, precisamos defender a tese de que o mundo exerce impactos racionais sobre as crenças dos indivíduos. Sellars e McDowell alegam que o conhecimento, no caso de seres humanos, só pode ser situado no espaço lógicos das razões. Desse modo, podemos afirmar que o mundo fornece razões para justificar nossas crenças, porque somos capazes de reconhecer a autoridade normativa do mundo, do nosso próprio ponto de vista. Assim, é possível dizer que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento, sem precisarmos nos comprometer com qualquer tipo de autoridade não-humana e sem negarmos nossa situação contingente e finita.

⁷³ *Desiderata* é uma expressão sugerida por Michael William no texto “Fatal Attraction: John McDowell’s Defence of Empiricism”. In. *Essays on John McDowell’s Mind and World*, Edited for János Boros, Published by Brambauer, Pécs, Hungary, 2005, p. 187.

Já aponte na seção anterior que Sellars não nega a possibilidade de que o conhecimento possua fundamento, ou mesmo a ideia de um empirismo alternativo. Diz ele: “se eu rejeito a estrutura do empirismo tradicional, não é porque eu queira dizer que conhecimento empírico não tenha fundação” (SELLARS, 1956/2008, p. 82). Essa é a leitura que McDowell faz de Sellars, com a qual concordo. Por isso, julgo que Sellars não deseja livrar-se da epistemologia, mas simplesmente situar as justificações epistêmicas no espaço das razões por meio de um sistema coerente de crenças estruturados pelo mundo. Embora a justificação ocorra no âmbito da linguagem, não acredito que possa ser concebida sem o mundo, isto porque as nossas crenças empíricas são fornecidas pela experiência. Dessa maneira, as razões que fornecemos para justificar crenças empíricas devem estar ancoradas no mundo. Por exemplo, a experiência de um cientista que julga estar diante de um “elétron carregado de energia” tem de ser tomada por seu valor de face, isto é, o cientista, caso não esteja iludido, está diante de um “elétron carregado de energia”.

Ao afirmar que a epistemologia deve ser extinta, Rorty defende hermenêuticamente a ideia da filosofia centrada na questão da política cultural. Se isso se segue, então Rorty continua preso ao modelo tradicional de fazer filosofia. Isto porque ele está defendendo a prioridade de um modelo de fazer filosofia sobre outro. Podemos observar isso na sua ideia de que a atividade filosófica deve consistir na criação de vocabulários ou jogos de linguagem apropriados que levem à nova geração adotá-los. Ele acha que isso criaria modos adequados de comportamento linguístico e não-linguístico. Este tipo de filosofia funciona de forma holística e pragmática, nos convidando a dizer coisas como: “tente pensar nisso desta maneira”, ou, mais especificamente, “tente ignorar as questões tradicionais visivelmente fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes” (RORTY, 2007/2009, p. 35). É provável que Rorty se defendesse dizendo que não está defendendo a prioridade de um modelo sobre outro, contudo, sua sugestão hermenêutica aponta para uma conclusão diferente da sugerida por ele.

Entendo que mesmo o modelo de filosofia defendido no relato de Rorty, interessada em questões de política cultural, necessita de critérios. Por que devemos parar de fazer uso de certos termos? O que nos leva a pensar que determinados termos não são adequados? Não vejo a possibilidade de escolhermos melhores e piores vocabulários sem critérios objetivos do que consideramos como correto ou incorreto. Essa seleção não pode ser realizada simplesmente pelo consenso ou pelo acordo comunitário do que é o mais útil para a comunidade. Podemos sugerir critérios no espaço das razões, dentro da nossa contingência como seres racionais, que

podem nos guiar na investigação. Acredito que é justamente essa consciência de nossa contingência e finitude que deve nos levar a defender a reabilitação da noção de objetividade contra o ataque de Rorty. Não trata-se de pensar a objetividade ingenuamente, mas de avaliar as justificações fornecidas no espaço lógico das razões, que é adquirido de modo contingente, com as evidências fornecidas pelo mundo.

É o caso de estabelecer uma distinção, como vejo as coisas, entre a epistemologia política e a reflexão sobre o conhecimento empírico. É possível que, diante do debate público sobre questões políticas, presenciemos fortes desacordos epistêmicos, por exemplo, sobre qual regime político deve orientar as nossas instituições, qual modelo de justiça devemos adotar em nossas práticas políticas. Provavelmente os indivíduos discordarão sobre questões que tratam da identidade, contudo, eles devem ser capazes de justificar objetivamente, no espaço das razões, por que a sociedade deve adotar a democracia liberal e não outro regime, por que a prática do racismo é condenável e por que não temos razões para tratar as mulheres como inferiores aos homens. Neste caso, justificar epistemicamente a democracia, ou condenar o racismo, ou acreditar que as mulheres não são inferiores aos homens, implica defender que temos boas razões para pensar que a democracia expressa de maneira adequada os anseios políticos humanos e razões para acreditar que não existem seres humanos superiores a outros nem que homens sejam superiores às mulheres.

Se aceitarmos que todas as posições fornecidas no espaço das razões são formas de discursos incomensuráveis, então não temos como argumentar contra práticas culturais consideradas condenáveis. As falas condenáveis vão figurar como mais um discurso no espaço das razões. Entendo que discursos racistas, por exemplo, podem figurar no espaço das razões, mas devemos ser capazes de apontar epistemicamente onde estão equivocados. Temos de pressupor a possibilidade de avaliar que as justificações fornecidas por determinado sujeito não sustentam a posição em questão, o que envolve a participação de critérios objetivos. O fato de sermos situados historicamente não deve funcionar como uma barreira contra a normatividade epistêmica. Alcançar conhecimento no espaço das razões implica respeitar os valores epistêmicos, pois estes nos permitem lutar contra tiranos e negacionistas. É plausível conceder a Kuhn que, na escolha de teorias científicas, estão envolvidos tanto critérios subjetivos quanto objetivos (KUHN, 1977/2011, p. 344). Mas não parece correto dizer que não possamos alegar epistemologicamente que “o elétron possui carga elétrica” independente do que os sujeitos pensam, mesmo que isso seja enunciado em uma língua específica. Para acreditar que “o elétron

possui carga elétrica”, precisamos somente dominar o uso do conceito de “elétron” e de “carga elétrica”.

Como seres racionais desejamos adquirir conhecimento objetivo do mundo, almejamos formar crenças e pronunciar julgamentos corretos e verdadeiros sobre a realidade. A ideia hermenêutica de que devemos manter a conversa até que alcancemos algum tipo de acordo não faz justiça ao conhecimento observacional, que necessita da colaboração do mundo na formação e justificação de crenças. Como diz McDowell: “a experiência capacita para o *conhecimento* por meio do impacto da realidade sobre os sentidos” (McDOWELL, 2018, p. 89).⁷⁴ Citando outra passagem: “a experiência perceptiva permite que a própria disposição geral da realidade exerça uma influência racional sobre aquilo que o sujeito pensa” (McDOWELL, 1994/2005, p. 63). Dizer que a experiência exerce influência racional, ou que a racionalidade está em atividade na experiência, é defender a ideia de que seres humanos são capazes de responder racionalmente à experiência.

Alguém pode insistir que a compreensão hermenêutica faz sentido no âmbito do debate político, porque, por exemplo, podemos conjecturar que o vocabulário liberal é melhor do que o socialista ou que o socialista é melhor do que o liberal para o objetivo de direcionar as nossas práticas políticas e redescrever a nós mesmos da melhor maneira. Mesmo nesse âmbito, entendo que podemos apresentar razões para considerar um modelo como melhor do que outro. Por exemplo, os indivíduos podem analisar e avaliar fatos históricos e, a partir disso, eles podem investigar qual regime cometeu mais atrocidades, se cometeram atrocidades, por que foram cometidas, o que é possível aprender com seus erros. É possível que, diante de fatos como esses, ocorram conflitos interpretativos. Ainda assim, com registros e documentos, é possível chegar a uma conclusão objetiva, por meio de uma inferência pela melhor explicação. Se formos pensar em outros exemplos, não precisamos analisar hermeneuticamente se estamos objetivamente diante de um “computador na escrivaninha” ou “se o elétron observado possui energia”, ou seja, fatos como esses não dependem de interpretação.

Sobre isso diz McDowell:

Numa experiência específica na qual alguém não está iludido, o que essa pessoa observa é *que as coisas são de tal e tal modo*. *Que as coisas são de tal e tal modo* é o conteúdo da experiência, e também pode ser o conteúdo de um juízo: torna-se o conteúdo de um juízo caso o sujeito decida tomar a experiência por seu valor de face. Nessa medida, ele é um conteúdo conceitual. Mas *que as coisas são de tal e tal modo* também é, o caso não estejamos iludidos, um aspecto da disposição geral do mundo: é o modo como as coisas são. Assim, a ideia de operações de receptividade conceitualmente

⁷⁴ O destaque em itálico da palavra “conhecimento” é de nossa responsabilidade.

estruturadas nos permite falar na experiência enquanto abertura para a disposição geral da realidade. A experiência permite que a própria disposição da realidade exerça influência racional sobre aquilo que o sujeito pensa (McDOWELL, 1994/2005, p. 63).

Nesta passagem, McDowell nos permite conceber a experiência perceptiva como abertura para a realidade. Por meio da experiência adquirimos justificações para nossas crenças e juízos observacionais. A experiência do mundo é de tal maneira que fornece razões objetivas. O sujeito X tem uma razão para justificar uma crença empírica Y, se e somente se, a crença Y é resultado de um constrangimento racional fornecido pelo mundo. Desta maneira, podemos alcançar conhecimento do mundo, já que em uma experiência específica na qual alguém não está iludido, o que essa pessoa observa é *que as coisas são de tal e tal modo*. Isto nos coloca diante de uma crença verdadeira que pode ser justificada.

Diante disso, julgo que o Mito do Dado não deve ser interpretado como uma crítica à epistemologia ou mesmo à noção de objetividade. Da mesma forma, o espaço das razões não pode ser concebido do ponto de vista da conversação hermenêutica, já que esta não disponibiliza nenhum tipo de critério para dizer quando temos conhecimento do mundo ou não. Por esse motivo, entendo que o espaço das razões, mesmo sendo contingente, deve ser concebido como um espaço epistemológico no qual acomodamos as justificações de crenças individuais e sociais. Alegar que o espaço das razões é um espaço epistemológico implica a defesa de que a investigação de sucesso necessita da noção de objetividade.

4.7 – Considerações finais

Neste capítulo apontei problemas na leitura de Rorty do Mito do Dado. Defendi, contra ele, que o ataque de Sellars ao Mito do Dado não pode ser lido como uma crítica à epistemologia ou mesmo contra a objetividade, mas como um ataque ao fundacionismo empirista. Ao meu ver, a epistemologia não pode ser reduzida ao fundacionismo, pois, ao fazer isso, ele comete um erro de definição. Argumentei que o nominalismo psicológico e o espaço das razões não são incompatíveis com a tese de que o mundo contribui objetivamente para a formação e a justificação de crenças empíricas. Indiquei a plausibilidade de fornecermos justificação epistêmica para justificar até mesmo questões de política cultural. Defender que o mundo exerce autoridade normativa sobre nossas crenças empíricas não nos compromete com uma autoridade

não-humana e não implica negar nossa contingência ou finitude. Isto porque podemos defender que a nossa entrada no espaço das razões ocorre de modo contingente por meio de nossa educação ética na qual adquirimos a sabedoria prática.

Julgo que a leitura de Rorty do Mito do Dado, do nominalismo psicológico e do espaço das razões nos deixa sem nenhum tipo de critério objetivo para avaliar episódios de conhecimento empírico, isto é, sobre o conhecimento sobre o mundo. Por isso, defenderei a tese de que o discurso da objetividade deve ser reabilitado contra a sugestão de Rorty de que devemos buscar a solidariedade. Farei a defesa da reabilitação da noção de objetividade por meio do conceito de *segunda natureza* sugerido por McDowell.

5 – Mito do Dado, segunda natureza e a reabilitação da noção de objetividade

5.1 – Aspectos preliminares

Um tema central da metafilosofia de Rorty, que tem implicações sobre sua campanha contra a epistemologia, é a ideia de que devemos abandonar o discurso da objetividade e optar pela solidariedade. Isso porque, para Rorty, a ideia de fundamentos é minada com o ataque de Sellars ao Mito do Dado. Assim, não é possível falar de fatos que se impõem a si mesmos, ou de representações exatas do mundo (RORTY, 1979/1994, p. 311). Nesse sentido, o discurso da objetividade perde seu lugar na tradição, tornando-se inútil. A única coisa disponível aos indivíduos são os procedimentos familiares de justificação que uma determinada comunidade pode oferecer (RORTY, 1995/1997, p. 40). A ideia de Rorty, lendo o espaço das razões, é de que a justificação é uma questão de consenso social entre os pares da comunidade no processo conversacional, e não uma questão de encontrar um conjunto representações privilegiadas sobre o mundo (RORTY, 1989/2007, p. 30).

Além disso, para Rorty, a interação dos seres humanos com o mundo dá-se em termos meramente causais. Nesse sentido, o mundo não pode ser visto como exercendo constrangimento racional sobre as crenças dos indivíduos. Entretanto, a ideia de que o mundo exerce autoridade normativa sobre as crenças dos indivíduos é fundamental para o discurso da objetividade. A questão é que Rorty entende o discurso da objetividade como fazendo referência a uma autoridade não-humana, semelhante a uma autoridade religiosa. Por isso, ele alega que devemos substituir o discurso da objetividade pelo da solidariedade, na medida em que este discurso não apela para uma metafísica ou epistemologia. O discurso da solidariedade confere autoridade normativa aos acordos alcançados por meio das práticas sociais, sendo a crença justificada em termos de sua utilidade para a comunidade. Assim, não podemos dizer que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo.

A ideia de Rorty de que o discurso da objetividade torna-se inútil sem a noção de fundamentos, e de que este discurso confere autoridade normativa a algo não-humano, não são razões para abandonar a objetividade. Defendo que a noção de objetividade deve ser reabilitada, isto é, defendo que o discurso da objetividade deve figurar em nossa conversa sobre a justificação de crenças empíricas. Acredito que não devemos abrir mão de nossas

responsabilidades perante as alegações de conhecimento que fazemos sobre o mundo. A objetividade é um valor epistêmico útil que nos orienta na busca de descrições corretas sobre o mundo. Entretanto, Rorty pensa que a autoridade normativa só pode ser instituída socialmente, podendo ser atribuída somente a seres humanos. Como entendo o ponto, isso não inviabiliza a reabilitação da objetividade. O fato de a normatividade ser instituída socialmente não implica que apenas seres humanos possam possuí-la. Podemos reconhecer justificadamente que o mundo possui autoridade normativa sobre nossas crenças, já que desempenham um papel importante na correção de nossas crenças. Por isso, acredito que a reabilitação da objetividade, contra a rejeição de Rorty, passa pela discussão de dois pontos importantes: (1) o das práticas sociais e linguísticas e (2) o da experiência com o mundo. O ponto das práticas sociais-linguísticas diz respeito à nossa capacidade de reconhecer racionalmente que o mundo possui autoridade normativa sobre nossas crenças. Já a segunda dimensão, diz respeito à capacidade humana de justificar crenças por meio da experiência.

Assim, neste capítulo, meu objetivo é apresentar uma proposta de reabilitação da objetividade, por meio de uma leitura da noção de segunda natureza de McDowell, que procura satisfazer (1) e (2) e ainda evita a cilada do Mito do Dado. Para tanto: (i) apresento a posição de Rorty de que devemos substituir a objetividade pela solidariedade; (ii) defendo que a principal motivação de Rorty para rejeitar a objetividade é o ataque de Sellars ao Mito do Dado, pois indica que a ideia de fundamentos não faz sentido e permite a ele limitar a autoridade normativa ao âmbito da linguagem, não considerando qualquer contribuição racional do mundo na formação de crenças e por fim, (iii) para defender a reabilitação da objetividade, considero as reflexões de McDowell sobre a noção de “segunda natureza” desenvolvida no livro *Mente e Mundo* (1994/2005). Nesse sentido, digo que a segunda natureza pode ser entendida como disposições e potencialidades que um organismo humano normal possui para desenvolver hábitos de pensamento e de ação por meio de uma educação ordinária. Digo que entre as principais potencialidades da segunda natureza encontra-se a capacidade de dominar o uso de uma linguagem. Afirmo que o domínio da linguagem abre nossos olhos para o espaço das razões e, conseqüentemente, para o mundo. Assim, defendo que, ao ocupar o espaço das razões, somos capazes de reconhecer que o mundo exerce autoridade normativa sobre nossas crenças empíricas, nos possibilitando assumir a responsabilidade por nossas alegações de conhecimento. Isso nos permite afirmar que a epistemologia é uma disciplina normativa.

5.2 – A rejeição de Rorty da objetividade

Nesta seção, meu principal objetivo é apresentar a rejeição de Rorty da objetividade e a sua sugestão de que devemos adotar o discurso da solidariedade. Ele rejeita o discurso da objetividade porque acredita que ele nos coloca em contato com uma autoridade normativa não-humana, muito próximo de um discurso sacerdotal. Diz ele:

O discurso da objetividade constrói-se a partir da descrição de si mesmos como estando em relação imediata com a realidade não-humana... Conquanto busquemos objetividade, nos distanciamos das pessoas que atualmente nos rodeiam; não através da compreensão de nós mesmos enquanto membros de algum grupo real ou imaginário, mas através de nossa vinculação a algo que pode ser descrito sem referência a nenhum ser humano em particular (RORTY, 1995/1997, p. 37).

Acredito que a expressão “realidade não-humana”, que aparece na passagem, pode ser traduzida, nos termos da epistemologia tradicional, como critérios racionais neutros fornecidos pelo próprio mundo. Digo isso considerando a posição de Rorty de que nenhum relato de conhecimento pode apoiar-se em uma teoria das representações que defenda uma ideia de relações privilegiadas com a realidade (RORTY, 1979/1994, p. 186). Isso porque, segundo Rorty, o mundo não pode desempenhar nenhum papel racional relevante na justificação de crenças empíricas como desejam os epistemólogos tradicionais. Rorty entende a justificação do conhecimento, lendo o espaço das razões sellarseano, como sendo uma questão de consenso entre os pares da comunidade. Nesse sentido, ele acredita que nossas responsabilidades intelectuais não devem ser direcionadas ao mundo. A nossa responsabilidade intelectual deve ser direcionada à cooperação com outros seres humanos em projetos comuns. Assim, ser racional é submeter as crenças aos juízos dos pares (RORTY, 1997/2010, p. 118).

Para Rorty, a tradição centrada na objetividade compreende a racionalidade em termos de aplicação de critérios fornecidos pela realidade (RORTY, 1995/1997, p. 42). Pensar em critérios implica pensar o mundo como possuindo uma natureza intrínseca ou essência. Essa tradição da objetividade é descrita adequadamente pela imagem do intelectual platônico. De acordo com Rorty, Platão nos apresenta a imagem deste intelectual por meio da distinção entre conhecimento e opinião, e aparência e realidade. Essas distinções platônicas servem para ilustrar a ideia de que o conhecimento está além das aparências. Se desejamos alcançar o conhecimento, precisamos ir além das aparências fornecidas pelos sentidos, precisamos conhecer as coisas como são em si mesmas, ou essências, por meio da razão. A posição de

Platão, segundo Rorty, fornece uma imagem da investigação do conhecimento como acessível somente a um pequeno grupo de iniciados nos empreendimentos epistemológicos, assim, a filosofia seria uma atividade quase sacerdotal (RORTY, 1995/1997, p. 38).⁷⁵

Rorty acredita que essa busca platônica por objetividade prolonga nossa imaturidade intelectual, enquanto que a busca por solidariedade representa um tipo de novo iluminismo, a entrada na maturidade intelectual. Ele conjectura que a busca por objetividade nos coloca sob a tutela de uma autoridade não-humana, uma que não é compatível com nossa humanidade e liberdade. A tradição da objetividade, de acordo com ele, centra-se na ideia de que precisamos nos manter fora de nossa sociedade para poder examiná-la de maneira objetiva, transcendendo aos aspectos contingentes e históricos (RORTY, 1995/1997, p. 38). Dessa maneira, o conhecimento é pensado fora do contexto das práticas sociais da comunidade. Em vista disso, Rorty afirmou, em termos nietzscheanos, que a busca por objetividade que inicia-se com Platão representa o desejo dos filósofos de fugir da contingência, de escapar do tempo e do acaso, o desejo de encontrar um substituto para a ideia de Deus (RORTY, 1995/1997, p. 49).

Por isso, pensar sobre a questão da objetividade, segundo Rorty, envolve pensar se desejamos nos autodescrever a partir da noção de “natureza humana” ou a partir da relação com um conjunto particular de seres humanos. Abandonar o discurso da objetividade e optar pela solidariedade representa: (i) assumir que não precisamos de formulações epistemológicas ou metafísicas; (ii) rejeitar a tese de que o mundo fornece representações privilegiadas capazes de justificar nossas crenças, independentemente da comunidade da qual fazemos parte e (iii) rejeitar a ideia de que podemos avaliar as crenças de um ponto de vista a-histórico. Portanto, falar em solidariedade implica dizer que a justificação do conhecimento humano sustenta-se nas práticas sociais da comunidade. Os critérios de correção seriam fornecidos pelos pares, não pelo mundo. Nesse sentido, tomar algo por racional não equivale a dizer que algo seja verdadeiro por meio de critérios, isto porque os pares podem apresentar uma imagem melhor

⁷⁵ Para McDowell, a distinção platônica entre conhecimento e opinião, aparência e realidade, não pode ser considerada como modelo do que está errado no que diz respeito à objetividade como pensa Rorty. A distinção platônica entre a aparência e realidade não pode ser compreendida da mesma maneira que a questão da inacessibilidade no contexto da epistemologia moderna. O máximo que podemos fazer é considerar a concepção platônica e a concepção cartesiana como posições que pretendem superar o véu da aparência, a fim de nos colocar em contato com a realidade. Entretanto, McDowell diz que essas duas imagens funcionam de maneira diferentes. A aparência, em Platão, não figura como algo que nos fornece acesso à realidade. A aparência serve para mostrar como é possível aos indivíduos alcançarem a realidade. Diz McDowell: “a filosofia em Platão não mostra como preencher um abismo entre a aparência e uma realidade empiricamente conhecível; não estabelece a aparência como um caminho para o conhecimento” (McDOWELL, 2000, p. 111). Nesse sentido, a distância do que pode ser conhecido em Platão é diferente da distância que ameaça o conhecimento do mundo na filosofia moderna. Platão não é um cético cartesiano ou um empirista britânico.

ou mais interessante do que a que dispomos. Para isso, basta que surjam novas descrições, ou um novo vocabulário (RORTY, 1995/1997, p. 39).⁷⁶

Para Rorty, o discurso da solidariedade é compatível com as motivações do pragmatismo, pois nos permite enxergar a justificação de crenças em termos do que é útil ou bom acreditarmos, como alega William James (JAMES, 1907/1974, p. 20). Dessa maneira, Rorty pensa que os primeiros pragmatistas estão corretos em defender que não existe nenhum tipo de diferença relevante entre crenças, entendidas como estados mentais úteis, que são não representacionais, e crenças empíricas, tomadas como fundamentos ou representações corretas do mundo. Não faz diferença, de acordo com Rorty, porque não faz diferença na prática, e se não faz diferença na prática, não faz diferença para a filosofia. Assim, ele julga fantasiosa a ideia de que crenças sejam justificadas por critérios fornecidos pelo mundo de modo objetivo, em uma relação de correspondência, como sugerido pela epistemologia tradicional (RORTY, 1998/2005, p. 4).

5.3 – As motivações de Rorty

Rorty diz, como vimos, que a objetividade nos coloca sob a tutela de uma autoridade normativa não-humana, uma que não é compatível com nossa humanidade e liberdade, prologando, dessa maneira, nossa imaturidade intelectual. De acordo com ele, essa autoridade não-humana, o mundo, não pode nos dizer objetivamente como justificar crenças, já que não fala, ou seja, não é capaz de oferecer razões. O mundo não é um parceiro conversacional. As razões só podem ser oferecidas no âmbito da linguagem. Por isso, ele acredita que devemos defender o discurso da solidariedade, já que pressupõe uma ideia de justificação como relações entre proposições, na qual as bases são conversacionais. Isto representa a entrada no novo esclarecimento. A postura de Rorty em relação à objetividade é de hostilidade. Por isso a questão que apresenta-se nesta seção é: o que leva Rorty a rejeitar a objetividade? Minha hipótese é de que a rejeição de Rorty da objetividade possui como motivação o ataque de Sellars ao Mito do Dado. Rorty pensa que o ataque de Sellars ao Mito do Dado mina de maneira cabal a ideia de fundamentos, isto é, a ideia de que a experiência fornece representações privilegiadas, que se impõem, e são

⁷⁶ Pensamos nas palavras de Sellars: “a ciência é racional não por ter uma fundação, mas por ser um empreendimento auto-regulador que pode colocar qualquer afirmação em questão, embora não todas simultaneamente” (SELLARS, 1956/2008, p. 83).

capazes de justificar objetivamente nossas crenças. Assim, sem a noção de fundamentos ou representações privilegiadas, a objetividade perde sua utilidade, pois o mundo não possui autoridade epistêmica sobre nossas crenças, como defende o epistemólogo tradicional.⁷⁷

No prefácio de *A Filosofia e o espelho da natureza* (1979/1994), Rorty diz que “o ataque de Sellars ao Mito do Dado tornou duvidosas as suposições por trás da maior parte da filosofia moderna” (RORTY, 1979/1994, p. 13). Na introdução que escreveu para o texto “Empirismo e filosofia da mente” (1956/2008), escreve:

O ataque de Sellars ao Mito do Dado foi um movimento decisivo no afastamento da filosofia analítica dos motivos fundacionistas dos empiristas lógicos. Esse ataque levantou dúvidas sobre a própria noção de “epistemologia” sobre a realidade dos problemas que filósofos discutiram sob tal título (RORTY, 2003/2008, p. 17).

Rorty considera que o discurso epistemológico da tradição representa a defesa da ideia de que o conhecimento consiste em encontrar fundamentos, estruturas ou objetos que se impõem a si mesmos, ou representações privilegiadas que não podem ser contestadas (RORTY, 1979/1994, p. 311). Essas representações privilegiadas funcionam de maneira objetiva como fundamento do conhecimento. Uma vez em contato com essas estruturas imutáveis, a mente é logo levada a acreditar sem nenhuma espécie de dúvida. Como podemos observar, Rorty enxerga o ataque ao Mito do Dado como fundamental para o abandono das pretensões fundacionistas da epistemologia tradicional que tem origem na modernidade. Isso porque permite lançar sérias dúvidas sobre a noção epistêmica de fundamentos. Com o ataque ao Mito do Dado, a filosofia pode tornar-se antifundacionista, o que implica, para Rorty, defender a tese de que o mundo não exerce nenhum tipo de autoridade normativa sobre as crenças. Nesse sentido, Rorty acredita que o discurso da objetividade não possui nenhum tipo de utilidade sem a ideia de fundamentos ou Dados sensoriais que servem como base para justificar o conhecimento. A objetividade perde seu lugar em nossa tradição, isto é, perde sua utilidade.

Com o ataque ao Mito do Dado, Sellars propõe a ideia de espaço das razões. Isso quer dizer que, ao falar sobre um episódio como sendo de conhecimento, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio, estamos situando-o no espaço lógico das razões, que é o espaço de dar e pedir razões para o que se acredita (SELLARS, 1956/2008, p. 71). Justificação é uma questão de fornecer razões para o suporte de crenças que pretendemos sustentar como sendo de conhecimento. Dessa forma, a justificação é um jogo em que o indivíduo é capaz de

⁷⁷ Outra hipótese sobre a rejeição de Rorty da objetividade é apresentada por Brandom no texto “An Arc of Thought: From Rorty’s Eliminative Materialism to his Pragmatism” (2008). Neste texto, ele defende que a principal motivação para Rorty rejeitar a objetividade é a incorrigibilidade do mental. Entendo que a minha leitura sobre a rejeição de Rorty da objetividade não é incompatível com a leitura de Brandom.

fornecer razões para o que acredita, portanto, envolve capacidades linguísticas. Por isso, Rorty interpreta o ataque ao Mito do Dado como uma rejeição da própria noção de “experiência”, já que o mundo não desempenha nenhum papel normativo na justificação de crenças. Ele diz, considerando sua leitura de Sellars, que estamos em interação causal com as coisas e interagimos por meio de seus efeitos sobre nossos órgãos dos sentidos e nosso corpo. Como consequência, não necessitamos da noção de experiência como um tribunal mediador. Basta que o mundo seja avaliado como estabelecendo uma relação meramente causal com o indivíduo (RORTY, 1998/2005, p. 165).

Justificar não diz respeito a encontrar fundamentos seguros ou a estabelecer um tipo de relação especial entre a mente e o mundo; envolve a interação de membros de uma determinada comunidade linguística na qual crenças são desafiadas por razões. Nisso reside o caráter conversacional e social da justificação. A adesão a determinada crença não se dá porque representa o mundo de forma privilegiada. Uma crença é adotada ou rejeitada porque já faz parte de um “jogo de linguagem” socialmente aceito. Assim, a racionalidade e a autoridade epistêmica são consideradas por referência ao que a sociedade nos permite dizer (RORTY, 1979/1994, p. 176). Dessa maneira, a investigação do conhecimento humano se sustenta em bases conversacionais. Como podemos observar, o espírito das motivações de Rorty para a objetividade são sellarseanas.

Outro texto que indica as motivações sellarseanas de Rorty contra a objetividade é “Cartesian epistemology and changes in ontology” (2014), no qual ele diz que o ponto central de sua posição é o “Princípio da Relatividade da Incorrígibilidade”. Ele toma como base para defender o “Princípio da Relatividade da incorrigibilidade” a posição de Sellars de que o Dado é um Mito. Por meio da teoria de Sellars, ele entende que o conhecimento incorrigível não é uma questão de estabelecer uma relação especial entre a mente dos indivíduos e algum objeto ou fato, mas uma questão de como nossas frases encaixam-se no vocabulário de uma determinada cultura em certas circunstâncias e contextos (RORTY, 2014, p. 216). Com isso, ele contrapõe-se à tese empirista de que a autoridade epistêmica se fundamente em algo não-humano e mais básico. O ponto de Rorty é que não podemos sair da nossa própria pele, das nossas tradições linguísticas, a partir das quais pensamos, para um ponto de vista objetivo e neutro, o chamado “olho-de-Deus”, para julgar quais de nossas crenças são objetivamente

verdadeiras. A única autoridade a que podemos recorrer para justificar nossas crenças é a autoridade da comunidade da qual fazemos parte.⁷⁸

Penso que o engano de Rorty está no fato de (i) entender o ataque de Sellars ao Mito do Dado como uma rejeição à própria epistemologia, dessa maneira, com uma rejeição ao discurso da objetividade, e de (ii) associar o discurso da objetividade a uma autoridade normativa não-humana. Com isso, ele pensa que não faz sentido a ideia de sermos responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. O que esse discurso faz é tornar urgentes problemas filosóficos que são inúteis. Embora compreenda as motivações sellarseanas de Rorty contra a epistemologia tradicional, acredito que podemos defender a reabilitação do discurso da objetividade, isto é, a reabilitação da ideia de que somos responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo, sem precisar assumir compromissos com o discurso epistemológico da modernidade, ou com algum tipo de autoridade não-humana, que apela para noções como essência ou natureza das coisas.⁷⁹

5.4 – Uma reposta a Rorty: pela reabilitação da objetividade

Meu principal objetivo nesta seção é defender a reabilitação da objetividade, contra a posição de Rorty. Primeiro, gostaria de indicar que ele nos coloca diante de um falso dilema, quando sugere que devemos fazer uma escolha entre a solidariedade e a objetividade.⁸⁰ Vejamos o dilema nas palavras do próprio Rorty:

⁷⁸ Esse ponto também é salientado por Brandom. Ele acredita que o pragmatismo social de Rorty sobre normas concede privilégio à categoria ontológica do social. Mesmo a ontologia da subjetividade, que supostamente diz respeito a estados mentais privados, é instituída socialmente por meio da linguagem pública. Se a incorrigibilidade do mental é instituída intersubjetivamente por meio de práticas linguísticas, então pode ser eliminada. Isto porque práticas linguísticas e vocabulários são contingentes e históricos. Ora, se práticas linguísticas e vocabulários podem mudar, porque são contingentes, então podemos eliminar a noção de “incorrigibilidade do mental”, bem como a ideia de “objetividade”. Dessa maneira, Lendo Rorty, Brandom diz que “a mente cartesiana é real, mas é um produto contingente, capaz de mudar por meio de nossas práticas sociais mutáveis”. Brandom conclui que Rorty trata a objetividade da mesma maneira eliminativista que trata o subjetivo. É neste ponto que Brandom enxerga as motivações de Rorty para sua rejeição da objetividade. (BRANDOM, 2008, p. 4).

⁷⁹ Outra hipótese que pode ser apresentada, e mantém certa relação com a nossa, é de que a ideia de que a objetividade, ao menos a ideia tradicional, está ligada à noção da mente como espelho da natureza. Por detrás do véu, que representações são capazes de capturar o mundo objetivo? E quais deixam de fazê-lo? Uma vez abandonada, essa imagem da relação entre mente e mundo, o discurso da objetividade perde uso. Se dissermos que bem estamos em contato com o mundo ou bem estamos iludidos, perdemos o ponto, porque isso é diferente do que entendia-se por objetividade na modernidade.

⁸⁰ McDowell também pensa que Rorty nos coloca diante de um falso dilema. Ele aponta isso no texto “Towards Rehabilitating Objectivity” (2000).

A questão acerca de se a verdade ou a racionalidade possuem uma natureza intrínseca, a questão se podemos ter uma teoria positiva de cada um desses tópicos, é justamente a questão acerca de se nossa autodescrição tem de ser construída em relação à natureza humana ou a partir de um conjunto particular de seres humanos: se nós desejamos objetividade ou solidariedade (RORTY, 1995/1997, p. 41).

Rorty parece enxergar um dilema entre a objetividade e a solidariedade, porque entende que são duas maneiras diferentes de os indivíduos se autodescreverem, ou seja, duas maneiras de os indivíduos darem sentido às suas vidas em um contexto mais amplo: ou a partir de uma autoridade não-humana, ou a partir da relação com um conjunto de seres humanos. Para ele, é difícil defender que alguém possa escolher entre essas duas alternativas simplesmente olhando para as essências das coisas. A ideia de essência implica um olhar neutro, a partir de fora da sociedade. Rorty pensa que a melhor forma de fazer a escolha é olhar para as práticas sociais da comunidade. De acordo com ele, se optarmos pela objetividade nos tornamos reféns de uma autoridade não-humana e não reconhecemos a nossa contingência; se optarmos pela solidariedade nos tornamos conscientes de nossa situação contingente e criamos compromisso e responsabilidade somente com os pares da comunidade. Por isso, ele defende que o discurso da objetividade é inútil, porque cria compromisso com uma autoridade não-humana, que não permite considerar o que é melhor ou mais útil para a comunidade na justificação de crenças.

Entendo que trata-se de um falso dilema, porque não existe nenhum tipo de incompatibilidade entre o discurso da objetividade e o reconhecimento de nossa contingência, como Rorty acredita que exista, e não precisamos apelar para o discurso de essência das coisas para falarmos de objetividade. A incompatibilidade surge do fato de ele acreditar que sua sugestão de que devemos rejeitar a objetividade e escolher a solidariedade seja uma reflexão de primeira ordem, quando, na verdade a sua defesa da solidariedade pode ser lida como uma reflexão de segunda ordem, pois diz respeito à capacidade de conhecimento e investigação dos indivíduos no espaço das razões. Podemos ler as coisas dessa maneira quando observamos ele defender que não podemos falar nada de interessante sobre a verdade, ou a objetividade (RORTY, 2005/1998, p. 4). Ao dizer isso sobre a verdade e a objetividade, Rorty opera em um discurso de segunda ordem. A questão é que noções como verdade e objetividade são internas à investigação no espaço das razões. Significa que uma crença empírica só pode ser considerada como verdadeira se for objetivamente justificada à luz das evidências fornecidas pelo mundo no espaço das razões. No entanto, mesmo que o mundo forneça as melhores evidências, ainda podemos errar em nossos julgamentos. Por isso, não traímos a nossa humanidade quando reconhecemos a autoridade do mundo sobre nossas crenças, pois o reconhecimento da

autoridade do mundo sobre nossas crenças deve ser acompanhado do reconhecimento da nossa falibilidade sobre os julgamentos empíricos.

Além de nos colocar diante de um falso dilema, Rorty erra em seu diagnóstico sobre o que torna os problemas epistemológicos de tradição cartesiana urgentes. Nisso concordo com McDowell, que diz:

O que fornece aos problemas epistemológicos sua aparente urgência não é a mera ideia de que na investigação somos responsáveis perante o mundo. O culpado, ao contrário, é um estado de espírito no qual o mundo ao qual queremos conceber em nosso pensamento ameaça se retirar do alcance de qualquer meio de acesso a ele. Uma lacuna ameaça se abrir entre nós e aquilo que gostaríamos de nos conceber como conhecedores, e então parece ser uma tarefa para a filosofia nos mostrar maneiras de transpor o abismo. É essa ameaça de inacessibilidade por parte do mundo que precisamos desalojar, a fim de desmascarar como ilusória a aparente compulsão da epistemologia dominante (McDOWELL, 2000, p. 110).

Como podemos notar, não é o fato de o sujeito ser responsável perante suas afirmações sobre o mundo que torna os problemas epistemológicos urgentes. Na verdade, é um estado de ameaça de o mundo não estar ao alcance do pensamento que torna os problemas epistemológicos de tradição cartesiana urgentes. É a ameaça de se abrir um abismo entre nós e aquilo que gostaríamos de nos conceber como conhecedores que torna nossas preocupações epistêmicas urgentes. A tarefa da filosofia é justamente a de mostrar como podemos transpor esse abismo entre a mente e o mundo. Como enxergo as coisas, a posição de Rorty potencializa esse abismo, quando, em sua versão do nominalismo psicológico, sugere que o mundo não possui nenhum tipo de autoridade normativa sobre nossas crenças que possa justificá-las (RORTY, 1998/2005, p. 149).

A forma como Rorty entende a interação dos seres humanos com o mundo, em termos causais, não permite dizer que possamos falar de um mundo público, objetivamente compartilhado. Em sua visão, o mundo fornece, no espaço das razões, não um constrangimento racional sobre nossas crenças empíricas, mas simplesmente uma pressão causal bruta (RORTY, 1998/2005, p. 165). Por isso, as descrições que fornecemos do mundo devem ser aceitas ou justificadas não porque dizem respeito ou correspondem com as coisas como elas são, mas porque é melhor para nós acreditarmos, ou porque é útil aos nossos propósitos (RORTY, 1998/2005, p. 6). Segue-se que para Rorty, uma crença não pode ser justificada com base na ideia de que o mundo exerce autoridade normativa sobre ela; uma crença é justificada porque trata do modo como as coisas aparecem, em nossa interação causal, sem que isso envolva um mundo objetivo epistemicamente.

É por isso que Rorty potencializa o abismo existente entre o que os indivíduos podem pensar e o mundo, pois o mundo não possui nenhuma autoridade normativa sobre o que acreditamos empiricamente. Isto torna os problemas epistemológicos de tradição cartesiana mais urgentes, porque o mundo não encontra-se ao alcance do pensamento. Para reabilitarmos a objetividade, precisamos situar o mundo objetivamente compartilhado dentro do que pode ser pensado. Reabilitar a objetividade não implica negar o caráter contingente da humanidade, ou seja, não precisamos nos comprometer com uma noção metafísica de realidade, que aponta para uma autoridade não-humana. Podemos defender que o mundo possui autoridade normativa sobre nossas crenças quando adquirimos a capacidade de dar e pedir razões para o que se pensa e se faz por meio da realização de nossas disposições de nossa segunda natureza. A aquisição da segunda natureza ocorre de modo contingente quando os seres humanos entram no mundo dos conceitos, ao aprender uma língua específica. Dessa maneira, podemos dizer que os seres humanos tornam-se capazes de reconhecer a autoridade normativa do mundo sobre as crenças que sustentam. É nesse sentido, que podemos dizer que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo.

Para defender a reabilitação da objetividade, gostaria de apresentar a ideia de *segunda natureza* de McDowell.

5.5 – McDowell, a segunda natureza e as exigências racionais

Meu objetivo nesta seção é apresentar e discutir a noção de segunda natureza tal como pensada por McDowell. A segunda natureza, a grosso modo, pode ser entendida como disposições e potencialidades que um organismo humano normal possui para desenvolver hábitos de pensamento e de ação por meio de uma educação ordinária (McDOWELL, 1994/2005, p. 122). Esses hábitos de pensamento e de ação, que são realizações da nossa segunda natureza, não podem ser pensados fora da situação contingente em que nos encontramos. Isto porque são incutidos em nós por meio de uma educação específica. Por isso, a segunda natureza não pode ser pensada somente em relação às disposições e potencialidades que possuímos como seres humanos para desenvolver as atividades intelectuais, mas também em decorrência da educação. A educação possibilita que a espontaneidade, inteligibilidade própria do significado, entre em ação na sensibilidade. Por ser a faculdade do significado, a espontaneidade não tem como ser

adequadamente descrita nos termos do naturalismo do reino da lei. Mas isso não implica que a espontaneidade é uma faculdade sobrenatural. Implica apenas que a inteligibilidade da espontaneidade é própria do espaço das razões. Por isso, a segunda natureza deve ser compreendida entre a ideia de “natureza” do *naturalismo nu e cru* e da ameaça do *platonismo desenfreado*. Dito isso, acredito que a noção de segunda natureza, tal como sugerida por McDowell, nos dá a possibilidade de reabilitar o discurso da objetividade.

5.5.1 – O reino da lei e a natureza da espontaneidade

Vale dizer que McDowell, diante do ataque de Sellars ao Mito do Dado, reflete sobre a ideia de segunda natureza com o objetivo de recuperar a experiência empírica como um tribunal. De acordo com Sellars, o empirista comete uma confusão quando tenta explicar fatos epistêmicos por meio de descrições não-epistêmicas. O empirismo clássico entende que a experiência fornece Dados brutos, sensações ou impressões sensoriais que servem como fundamento para justificar crenças empíricas. A questão é que episódios epistêmicos são normativos, isto é, o pensamento que surge na experiência deve ser responsável pelo modo como as coisas são. Já as descrições não-epistêmicas dizem respeito ao que ocorre no espaço da lei, no âmbito das explicações das ciências naturais. Sellars mostrou a inconsistência do empirismo clássico ao alegar que Dados brutos não poderiam servir como fundamentos para justificar crenças empíricas, porque não possuem forma adequada para figurar em julgamentos. Um episódio linguístico só pode ser justificado por outro episódio linguístico. Se na experiência são fornecidos apenas Dados brutos, então, ela é uma noção situada no espaço da natureza, no reino da lei. A questão é que episódios de conhecimento, por serem normativos, devem ser situados no espaço das razões. Assim, com o ataque ao Mito do Dado, a noção de experiência como pensada pelo empirismo clássico fica inviabilizada.

De acordo com McDowell, se não quisermos abdicar da noção de experiência, exigida por um tipo de “empirismo mínimo”, que entende que nossos pensamentos devem ser responsáveis perante o modo como as coisas são, então precisamos negar que os impactos do mundo sobre a sensibilidade ocorram sem a participação da espontaneidade. Se os impactos do mundo sobre a sensibilidade forem concebidos sem a participação da espontaneidade, não temos como defender que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o

mundo. Isto porque teríamos de aceitar que as crenças empíricas constituem-se sem a participação do entendimento conceitual, de modo que os sentidos responderiam aos impactos do mundo de modo bruto, sem nenhum tipo de significado normativo. Para que nossas alegações de conhecimento sejam responsáveis perante o modo como as coisas são, precisamos conceber que a espontaneidade já está em ação de forma “natural” sobre os impactos do mundo na sensibilidade, sem que essa ideia de natureza exclua as operações significativas próprias do espaço das razões.

A separação entre sensibilidade e espontaneidade é motivada pela tese de que compartilhamos algo em comum com outros animais que não possuem linguagem. De acordo com Evans, por exemplo, compartilhamos a percepção do ambiente e a memória com os animais não-humanos (EVANS, 1982, p. 124). Contudo, isso não é uma razão para negarmos que as atividades da espontaneidade, própria de seres que dominam a linguagem, já exerçam suas atividades nos impactos do mundo sobre a sensibilidade. Diz McDowell: “a comparação dos animais sem linguagem conosco não pode exigir a separação entre sensibilidade e entendimento” (McDOWELL, 1994/2005, p. 114). O fato de os seres humanos possuírem algo em comum com os outros animais que não possuem linguagem, não inviabiliza a suposição de que a espontaneidade esteja ativa nas atividades da sensibilidade em nossa relação com o mundo. Mesmo que partilhemos coisas em comum com outros animais não-humanos, não deixamos de possuir uma segunda natureza, nossas disposições naturais para desenvolver habilidades cognitivas própria do significado.

McDowell reconhece que partilhemos a sensorialidade do ambiente com os animais que não possuem linguagem. Mas esta não é a marca distintiva que nos caracteriza como seres de natureza. A sensorialidade do ambiente é marca característica dos animais que não possuem linguagem. O problema é que o reconhecimento de que partilhemos a sensorialidade com outros animais sugere o seguinte raciocínio: a sensorialidade do ambiente é marca característica dos animais que não falam, a sensorialidade é um aspecto natural que também possuímos, então é uma marca que nos caracteriza como seres de natureza. Entretanto, segundo McDowell, não somos meramente animais naturais no sentido advogado pelo naturalismo do reino da lei. Se pensarmos que somos animais naturais somente nesse sentido, a experiência não nos coloca em contato racional com o mundo. Para entrarmos em contato racional com o mundo, precisamos defender que as atividades da espontaneidade, que são próprias do significado, já estão em ação na sensibilidade. Por isso, necessitamos de uma concepção de “natureza” que nos permita dizer que as atividades da espontaneidade já estão atuantes na experiência sensorial de maneira

natural, sem que para isso precisemos desalojar o ser humano de seu lugar na natureza (McDOWELL, 1994/2005, p. 107).

McDowell aponta que existem três modos de tratar a espontaneidade no âmbito do que pensamos como sendo natural. Em primeiro lugar, temos o naturalismo nu e cru (*Bald naturalism*). Este naturalismo julga que as atividades da espontaneidade, caso existam, devem ser descritas em termos evolucionistas. Em sua versão mais radical, o naturalismo nu e cru é reducionista. A sugestão é “naturalizar” todo o âmbito da vida mental, para sermos capazes de elaborar leis psicológicas robustas. Desta maneira, todas as nossas habilidades, propriedades e potencialidades devem ser explicadas como resultados de processos evolutivos. Isto é, todas as explicações a respeito de como o ser humano se comunica, pensa, sabe e age devem ser feitas de acordo com o vocabulário evolucionista. Assim, a epistemologia deve ser reduzida ao que as ciências naturais dizem sobre os processos de conhecimento.

Outra maneira de pensar a questão da espontaneidade, de acordo com McDowell, é uma que pode ser observada na filosofia de Davidson. Nessa forma de enxergar a espontaneidade, as atitudes proposicionais só fazem sentido se forem governadas por um “ideal constitutivo de racionalidade” (DAVIDSON, 2001a, p. 223). Isso quer dizer que a função fundamental dos conceitos é fornecer um tipo de inteligibilidade própria dos significados, isto é, o tipo de inteligibilidade que encontramos no espaço das razões. Mas esse é um ponto pacífico entre os críticos do naturalismo nu e cru. O que é característico na abordagem de tipo davidsoniana é a alegação ontológica de que as mesmas coisas que “satisfazem os conceitos do espaço das razões, os conceitos cuja aplicabilidade sinaliza a presença da espontaneidade, já estão disponíveis para uma investigação nos termos do reino da lei” (McDOWELL, 1994/2005, p. 112). Embora esse modo de pensar estabeleça uma divisão entre os dois tipos de inteligibilidade, os âmbitos de aplicação dos conceitos não são delimitados. Isso ocorre em relação aos próprios eventos. Diz McDowell sobre isso: “Davidson faz essa alegação ontológica a respeito dos eventos... todo evento, mesmo os que fornecem a inteligibilidade do espaço das razões, pode em princípio ganhar inteligibilidade nos termos das operações das leis da natureza” (McDOWELL, 1994/2005, p. 112).

McDowell julga que o objetivo de Davidson com isto é permitir que as coisas que satisfazem os conceitos no espaço das razões sejam capazes de manter relações causais, tanto entre si quanto com as outras coisas, sem que isso seja uma ameaça ao entendimento de que as relações causais ocorram no reino da lei. Com isso, as coisas que satisfazem os conceitos do espaço das razões podem ser ligadas de modo causal, somente se forem além disso, situadas

também no reino da lei. Todos esses conceitos estão situados no reino da lei, embora não se revelem de tal maneira. Não se revelam prontamente dessa maneira porque já satisfazem o âmbito do espaço das razões. McDowell acredita que essa posição não deixa claro em que tipo de inteligibilidade os conceitos podem ser aplicados. Mesmo assim, ele não pretende questionar a verdade da tese ontológica. Apenas considera que tal abordagem exclui a possibilidade de uma segunda natureza. Ele acredita que é preciso questionar se a naturalidade de alguma coisa deve ser concebida somente em termos do local que ela ocupa no reino da lei (McDOWELL, 1994/2005, p. 112). O modo de pensar davidsoniano, para McDowell, não considera uma concepção alternativa de “natureza” que possibilite conciliar razão e natureza.

Talvez a melhor saída para pensar a “espontaneidade” seja retornar as motivações do naturalismo nu e cru. É natural que os filósofos sintam-se atraídos por esse tipo de naturalismo, isto porque grande parte do pensamento filosófico contemporâneo é dominado pelo espírito cientificista. Além disso, o naturalismo parece bloquear grande parte dos problemas epistemológicos tradicionais. Nesse sentido, é preciso salvar o que vale a pena em nossa concepção de nós mesmos, deixando de lado qualquer especulação filosoficamente problemática. Assim, a sugestão do naturalista é de que devemos descrever a nós mesmos e ao mundo nos termos das ciências naturais. Entretanto, McDowell acredita que esse tipo de descrição não nos permite ver a espontaneidade como uma atividade própria da inteligibilidade do significado. Esse tipo de inteligibilidade só pode ser adequadamente capturado pela estrutura do espaço das razões. Assim, o problema diagnosticado por Sellars, o de tentar analisar a inteligibilidade do espaço das razões nos termos da inteligibilidade do espaço da natureza, reaparece. Para evitarmos esse problema, precisamos conceber uma ideia de “natureza” que seja diferente do naturalismo nu e cru e que permita, ao mesmo tempo, defender que as atividades da espontaneidade estejam atuantes, de modo natural, na sensibilidade (McDOWELL, 1994/2005, p. 113).

O que McDowell quer evitar com isso, é que a espontaneidade seja considerada estranha ao que tomamos como natural. Se descrevermos o espaço das razões nos termos do naturalismo nu e cru, expulsamos as atividades da espontaneidade da natureza. A consequência disso é que não temos como trazer o significado para as operações naturais da sensibilidade. A saída é repensar a própria ideia de natureza. Diz McDowell:

Seria uma trapaça, uma manobra meramente verbal, objetar que o naturalismo a respeito da natureza não pode ser posto em questão. Se pudermos repensar nossa concepção de natureza abrindo espaço à espontaneidade, muito embora negando que a espontaneidade possa ser capturada com os recursos de um naturalismo nu e cru, estaremos, ao mesmo tempo, repensando nossa

concepção daquilo que é necessário a uma posição para que ela mereça ser chamada de “naturalista” (McDOWELL, 1994/2005, p. 114).

Como podemos notar, para McDowell, precisamos repensar a concepção de “natureza”, de modo que possamos abrir espaço para que a espontaneidade possa ser considerada como algo natural, ao mesmo tempo que negamos que ela possa ser descrita nos termos do naturalismo nu e cru. Isso exige outra forma de entender como os seres humanos realizam sua própria natureza. A ideia de natureza que McDowell deseja trazer para o jogo, a segunda natureza, permite que entendamos os impactos do mundo sobre o indivíduo como naturalmente significativo e normativo. Mas, para que isto aconteça, é preciso situar as atividades conceituais do entendimento nas operações sensoriais. Por isso McDowell entende que precisamos trazer a “responsividade racional ao significado de volta às operações de nossas capacidades sensoriais naturais consideradas em si mesmas, insistindo que esta responsividade racional não pode ser capturada em termos naturalistas, ou nos termos do reino da lei” (McDOWELL, 1994/2005, p. 114).

O perigo de negar que as atividades da espontaneidade possam ser capturadas pela inteligibilidade do reino da lei é o de sermos acusados de assumir compromisso com o platonismo desenfreado (*rampant platonism*). Esse platonismo desenfreado pode ser compreendido como a ideia que concebe o espaço das razões como uma estrutura autônoma, no sentido de ter-se formado independentemente de qualquer atividade especificamente humana. Por isso, ao rejeitar a ideia de que as exigências da razão podem ser naturalizadas, tal como pensado pelo naturalismo nu e cru, ficamos expostos à acusação de cairmos em um platonismo desenfreado, que pode ser compreendido como sobrenatural (McDOWELL, 1994/2005, p. 115). Porém, McDowell acredita que a revolução científica nos legou uma compreensão precisa do que seja o reino da lei, e é possível recusar que a natureza seja compreendida nesses termos. Isso deixa espaço para pensarmos uma concepção de natureza que, simultaneamente, não se rende ao reino da lei e não se compromete com o platonismo desenfreado (McDOWELL, 1994/2005, p. 115).

McDowell alega que, para alcançarmos esse tipo de naturalismo, precisamos ver nossas vidas como moldadas pela espontaneidade. Diz ele:

Os exercícios da espontaneidade pertencem a nosso modo de viver. Como nosso modo de viver é nosso modo de realizar nossas potencialidades animais, podemos reformular esse pensamento da seguinte forma: os exercícios da espontaneidade pertencem a nosso modo de realizar nossas potencialidades animais (McDOWELL, 1994/2005, p. 115)

O ponto é que se somos capazes de ver a nossa vida como modelada pela espontaneidade, isto é, se entendemos que a espontaneidade pertence ao nosso modo de viver como seres humanos, e se esse modo de viver permite que as nossas potencialidades se realizem, então podemos ver a espontaneidade como uma atividade tipicamente humana. Para McDowell, é esse tipo de posição que evita tomar o ser humano como entrincheirado em uma bifurcação, entre o reino animal, em termos de um naturalismo do reino da lei, e um envolvimento racional com o mundo por conexões misteriosas. Contudo, desfazer a bifurcação não significa que precisamos apagar a linha existente entre o espaço das razões e o reino da lei. Isto porque, para a espontaneidade conceitual ser considerada natural não precisa ser integrada à estrutura do naturalismo do reino da lei. É necessário somente indicar como a espontaneidade trabalha para capturar o mundo em nosso modo de viver tipicamente humano. McDowell julga que a noção de *segunda natureza* pode acomodar o conceito de espontaneidade como algo natural e nos colocar em contato com um mundo significativamente humano.

5.5.2 – A ideia mesma de segunda natureza

Vejamos como McDowell usa o pensamento ético de Aristóteles para ilustrar o seu modo de entender o conceito de *segunda natureza*. Sabemos que para Aristóteles a sabedoria prática (*φρόνησις/phrónesis*) é a capacidade humana de deliberar racionalmente bem sobre as coisas que podem ser alcançáveis pela ação. Para ele, delibera bem quem busca por meio da ação alcançar o melhor fim. Nesse sentido, a sabedoria prática deve ser vista como uma capacidade reflexiva legítima de agir com relação aos bens humanos. A sabedoria prática envolve a capacidade humana de agir por meio da reta razão (ARISTÓTELES, 1144b, 10-25). Agir por meio da reta razão implica buscar sempre o melhor fim. Para Aristóteles, essa habilidade de deliberar bem por meio da reta razão assemelha-se às virtudes. Isso porque ela não pode ser considerada como uma capacidade natural, ou inata, aos seres humanos (ARISTÓTELES, 1140b, 25). O que pode ser considerado natural nos seres humanos, segundo Aristóteles, é a disposição para adquirir essa sabedoria prática por meio da educação ética. Ele diz que não é por meio da natureza ou contra ela que os traços de caráter surgem em nós; somos adaptados por natureza para recebê-los (ARISTÓTELES, 1103a, 15-25). Nesse sentido, os seres humanos adquirem a sabedoria prática, a capacidade de deliberar bem, por meio de uma educação prática

específica que possibilita o desenvolvimento das disposições naturais para as razões. Significa dizer que os indivíduos aprendem a agir de maneira justa e nobre, não de maneira natural, mas por meio de educação adequada. Assim, um homem dotado de sabedoria prática, nas palavras de Aristóteles, é alguém versado nas coisas tipicamente humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação racional (ARISTÓTELES, 1140b, 25).⁸¹

Como a sabedoria prática é adquirida de modo contingente, então a situação prática do indivíduo tem de ser compreendida por meio de uma situação específica. Isto porque, de acordo com McDowell, o único ponto de vista do qual o indivíduo pode se perguntar se as suas razões são genuínas para a sua ação é o ponto de vista no qual ele se encontra situado contingentemente. Esta perspectiva prática específica é a que permite a ele encarar as exigências éticas como racionais. Dessa maneira, não podemos inferir que as razões morais surjam de maneira sobrenatural ou por meio de uma descrição fundacionista, na qual seriam reconstruídas a partir do zero (McDOWELL, 1994/2005, p. 118). A capacidade de responder racionalmente às demandas da moral já pressupõe que o indivíduo esteja situado em uma perspectiva específica de mundo com os hábitos de pensamentos legados pela tradição.

Apesar de se originar de uma situação prática específica, McDowell entende que o pensamento ético não pode prescindir de sua obrigação permanente de refletir criticamente sobre os padrões que guiam suas ações em uma determinada época. Inclusive essa é uma das prerrogativas das exigências racionais. Diz McDowell: “como qualquer outro tipo de pensamento, o pensamento ético tem obrigação permanente de refletir sobre os padrões pelos quais em numa determinada época, se deixa governar” (McDOWELL, 1994/2005, p. 118). A imagem sugerida por McDowell para compreendermos sua ideia de reflexão crítica é a da embarcação de Neurath, em que o navegante conserta a embarcação enquanto navega. Essa imagem pode passar a impressão de que a crítica não é radical, mas isso é uma ideia equivocada. O escrutínio racional dos hábitos de pensamentos herdados pode e deve ser radical, ou seja, podemos rejeitar certas crenças e adotar outras que tomamos como sendo mais razoáveis. É possível que os indivíduos possam apenas sentir necessidade de se livrar de partes de seu modo herdado de pensar. Isso porque podemos tomar consciência de hábitos de pensamentos legítimos que podem contribuir para a formação de novos conceitos e concepções de mundo. O ponto é que nossos olhos se abrem para o espaço das razões a partir da situação específica em que nos encontramos, mesmo que possamos criticá-la posteriormente.

⁸¹ Aristóteles diz sobre isso: “eis aí por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos” (ARISTÓTELES, 1095b, 5).

Mesmo que certos hábitos de ação herdados resistam ao escrutínio da razão, por um longo período da história, não significa que não possam ser rejeitados posteriormente. Diz McDowell:

Naturalmente, o fato de uma ideia ter, até aqui, passado pelos testes que um modo de pensar, num exame reflexivo, faz a partir de dentro, não garante que ela seja aceitável. O modo de pensar, aí incluídos seus padrões implícitos de auto-escrutínio, pode ter defeitos até aqui despercebidos tais como o paroquialismo ou a confiança no mau hábito intelectual (McDOWELL, 1994/2005, p. 119).

Esses hábitos de pensamento ilegítimos, que podem atuar guiando nossos pensamentos e ações, só serão rejeitados por meio de esforços intelectuais genuínos. Reconhecer a existência de hábitos de pensamentos ilegítimos nos ajuda cognitivamente a evitar erros futuros. Isso não significa que alcançaremos posições infalíveis, pois nossa reflexão crítica é sempre passível de melhoramento. A capacidade humana de julgar é sempre provisória e inconclusiva, é falível. A questão é que, com a segunda natureza, somos capazes de adquirir hábitos de pensamento e de ações que nos permitem abrir os olhos para as razões. Assim, somos lançados no domínio das exigências racionais, queiramos ou não, à medida que somos iniciados nas capacidades conceituais apropriadas por meio do processo de educação. McDowell diz: “quando uma criação decorosa nos inicia no modo relevante de pensar, nossos olhos se abrem para a existência desse terreno do espaço das razões” (McDOWELL, 1994/2005, p. 119).

Uma vez que nos situamos no espaço das razões, segundo McDowell, nossa familiaridade com ele tende a aumentar. É essa familiaridade com o espaço das razões que permite ao indivíduo refinar seus hábitos de pensamentos e ação, pois o sujeito pode refletir de maneira crítica sobre os pensamentos éticos que orientam sua ação. É somente de um ponto de vista localizado que as exigências racionais da ética ganham visibilidade. Por isso, McDowell entende que a maneira como Aristóteles concebe a formação do caráter ético indica a presença da segunda natureza. Isso se segue porque o caráter ético inclui disposições naturais para adquirir o intelecto prático. Essas disposições para a formação do intelecto prático se atualizam quando adquirem uma determinada forma no sujeito. Esse desenvolvimento do caráter prático é favorecido por uma educação ética específica, que é capaz de instilar na vida dos indivíduos uma forma apropriada. Assim, a sabedoria prática torna-se uma segunda natureza para quem as possui (McDOWELL, 1994/2005, p. 121).

Só que a formação do caráter ético em Aristóteles é apenas a ilustração particular de um evento mais geral. Diz McDowell:

Moldar o caráter ético – o que inclui a imposição de uma forma específica ao intelecto prático – é um caso particular de um fenômeno mais geral: a

iniciação nas capacidades conceituais, que inclui responsividade a outras exigências racionais, além das exigências éticas (McDOWELL, 1994/2005, p. 121).

Como vimos, a formação do caráter ético implica que o intelecto prático adquiriu determinada forma. Isso significa dizer que o indivíduo adquiriu hábitos de ação. Esses hábitos de ação adquiridos por meio de uma educação ética específica é uma segunda natureza. Nesse sentido, a segunda natureza não pode ser considerada alguma coisa sobrenatural na constituição do ser humano, algo desgarrado da situação contingente em que se encontra. O ser humano como um organismo natural possui potencialidades e disposições naturais para desenvolver hábitos de pensamentos e ações. Por isso, McDowell julga que a formação do caráter prático, em que adquirimos a sabedoria prática, tal como sugerida por Aristóteles, é apenas um caso particular que aponta na direção de um evento mais geral. O que ele entende por evento mais geral é a iniciação dos seres humanos nas capacidades conceituais, que inclui responder a outras exigências da razão, além das exigências éticas. Essa entrada no espaço das razões faz parte do processo natural de amadurecimento do ser humano. Por isso, embora a inteligibilidade do espaço das razões seja estranha ao espaço da natureza, do reino da lei, não pode ser entendida como uma estrutura não-humana. Isso se segue porque abrimos os olhos para as razões, quando adquirimos a segunda natureza por meio de uma educação (*Bildung*) contingente em uma situação especificamente humana.

Abrir os olhos para as exigências da razão implica a capacidade de pedir e fornecer razões para o que se acredita e se faz. Para McDowell, o contexto primário para a manifestação dessa capacidade é o do raciocínio. Diz ele sobre o raciocínio: “é uma atividade em que alguém explicitamente considera o que acreditar ou o que fazer, e toma o raciocínio em conta para determinar sua crença ou sua ação” (McDOWELL, 2009, p. 130). McDowell associa essa capacidade à habilidade de “dar o passo atrás”, que é a capacidade de o ser humano realizar um escrutínio racional sobre as razões que possui para acreditar e agir. Esse tipo de atividade só é possível a seres que dominam as capacidades conceituais. Entendemos que dominar um conceito não diz respeito simplesmente à capacidade de discriminar algo; envolve a capacidade de situar o conceito no contexto do raciocínio. Essa capacidade de raciocinar, isto é, de “dar o passo atrás”, segundo McDowell, está presente até mesmo em crenças e ações que envolve uma resposta não-reflexiva (McDOWELL, 2009, p. 130).

Assim, podemos dizer que a capacidade de “dar o passo atrás”, que é a habilidade de considerar e refletir se as razões que possuímos para acreditar ou agir são boas razões, e que está presente no modo humano de interagir com o mundo, é coetânea com o domínio dos

comandos da linguagem. Isto porque “adquirir o domínio de uma linguagem, que implica em habitar o espaço lógico das razões, é adquirir uma segunda natureza” (McDOWELL, 2009, p. 247).

5.6 – Segunda natureza e a defesa da reabilitação da objetividade

Meu objetivo nesta seção é defender a reabilitação do discurso da objetividade, contra a sugestão de Rorty de que devemos abandoná-lo e buscar a solidariedade. Minha ideia é que o discurso da objetividade não é incompatível com o reconhecimento da nossa contingência, nem é inútil para os propósitos intelectuais da comunidade humana. Dessa maneira, não somos imaturos intelectualmente por afirmar que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. Para apresentar a minha proposta de reabilitação da objetividade, quero fazer uso da noção de segunda natureza de McDowell.

Minha ideia é que podemos pensar mais ou menos da seguinte maneira: (P1) a segunda natureza diz respeito a disposições e potencialidades próprias de um organismo humano normal para dominar o comando de uma linguagem e desenvolver hábitos de ação e pensamento; (P2) o domínio do comando da linguagem só pode ser realizado por meio da aquisição de uma língua específica; (P3) devido a isso, o domínio da linguagem não pode ser concebido como descolado da situação em que o indivíduo se encontra; (P4) ao dominar o comando da linguagem, por meio da aquisição de uma língua específica, o ser humano realiza as potencialidades próprias da segunda natureza e abre os olhos para as razões; (P5) abrir os olhos para as razões implica abrir os olhos para a realidade objetiva; (C) assim, ao aprender uma língua específica, o ser humano adquire a segunda natureza e abre os olhos racionalmente para o mundo objetivo.

A ideia é que, ao adquirir o comando de uma língua, o ser humano adquire a segunda natureza. Como enxergo as coisas, é a realização da segunda natureza que permite ao ser humano habitar o mundo de maneira livre. Isso quer dizer que o ser humano adquire a capacidade de pensar e agir de maneira distanciada em relação às inclinações induzidas naturalmente pelo ambiente. Como é possível observar, estou conferindo à linguagem um lugar de destaque no processo de educação (*Bildung*), em que o ser humano é inserido no mundo das razões, por meio de uma tradição cultural específica. Com isso, estou considerando que seres usuários de linguagem ocupam o espaço das razões de modo especial, ou seja, os seres humanos

são capazes de “dar o passo atrás”. Isso quer dizer que o ser humano é capaz de acessar as razões que possui para acreditar ou agir do seu próprio ponto de vista.⁸²

Vimos que a capacidade de responder às exigências racionais da vida ética é um caso particular de um evento mais geral: a iniciação nas capacidades conceituais, que envolve a capacidade de responder não só às exigências racionais da ética, mas às exigências racionais de um modo geral. A capacidade humana de dar e pedir razões para ações e pensamentos implica, entre outras coisas, que o indivíduo entrou no domínio das capacidades linguísticas. Seguindo Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* (1953/1975), podemos dizer que dominar capacidades linguísticas implica dominar o uso de conceitos, implica entrar em um jogo de linguagem, ou participar de uma forma de vida (WITTGENSTEIN, 1953/1975, § 23). Nesse sentido, não podemos dizer que as crianças ocupem o espaço das razões só pelo fato de terem nascido. Quando os seres humanos nascem não têm sua segunda natureza plenamente desenvolvida. É somente pelo processo de educação (*Bildung*), em que herdamos uma tradição específica, que os indivíduos vão abrindo os olhos para o espaço das razões, que envolve a capacidade de dar e pedir razões para o que se acredita e se faz.

Isto porque a educação (*Bildung*) possibilita a inserção dos indivíduos em um modo de vida tipicamente humano. Nesse sentido, podemos dizer que a educação insere o ser humano em uma determinada cultura que já encontra-se em pleno desenvolvimento. Não somos obrigados a saber como essa determinada cultura ou forma de vida entrou em cena pela primeira vez para dizermos que ela possui um caráter contingente. O próprio processo de educação, pelo qual os seres humanos são iniciados em uma cultura específica, assegura que a autoridade normativa do mundo sobre as crenças empíricas não é algo sobrenatural, como parece sugerir o platonismo desenfreado. Por isso, nesse processo de educação, em que também adquirimos a segunda natureza, tem papel fundamental o domínio das capacidades linguísticas. O fato de o ser humano dominar o uso de uma língua implica que ele faz parte de uma forma de vida

⁸² O fato de considerarmos que seres humanos ocupam o espaço das razões de modo especial, pelo fato de serem usuários da linguagem, não exclui os animais não-humanos sem linguagem, com capacidades cognitivas superiores, do espaço das razões. O ponto é que estou considerando a capacidade humana de autoconsciência que implica ser capaz de atribuir experiência a si mesmo: quando S sabe que *p* quando percebe ser o caso, então S sabe que percebe que *p*. Com isso, considero que animais não-humanos com capacidades cognitivas superiores ocupam o espaço das razões de maneira mais básica. Entendo por isso o envolvimento de algum nível de cognição. Isso é importante para considerar que animais não usuários da linguagem possuem propósito e consciência. Embora, o domínio do uso de conceitos seja uma habilidade própria de seres humanos maduros, não precisamos negar que animais não usuários linguagem apliquem conceitos de modo mais básico.

específica. Isso indica que a realização da segunda natureza é algo contingente, constituinte de nosso modo de ser animal.⁸³

Por isso, entendo que ocupamos o espaço das razões quando adquirimos uma língua específica, pois a capacidade humana para a linguagem se atualiza na aquisição de uma língua, por meio da qual também somos iniciados em uma forma de vida. Embora McDowell diga que dominar a linguagem seja uma forma de adquirir uma segunda natureza, ele não assume explicitamente que isso ocorra pela aquisição de uma língua específica. Mas, apesar disso, ele reconhece a importância de o ser humano ser iniciado em uma língua: “a linguagem em que o indivíduo é iniciado pela primeira vez funciona como a primeira corporificação do mental, o que permite uma orientação na direção do mundo” (McDOWELL, 1994/2005, p. 165). Com base nisso, podemos dizer que o ser humano é capaz de reconhecer a autoridade normativa do mundo somente quando iniciado em uma língua. Isto porque, com o domínio da linguagem, nossos olhos se abrem para o mundo público, objetivamente compartilhado, sobre o qual podemos pensar e falar com significado.

Se vamos considerar o aprendizado de uma língua específica como a realização de nossas capacidades linguísticas, não podemos desconsiderar as palavras de Gadamer de que “a língua não pode ser pensada sem a força da tradição da cultura que ela carrega” (GADAMER, 1960/1997, p. 576). Podemos entender por tradição estruturas de compreensão e hábitos de pensamentos compartilhados.⁸⁴ Estas estruturas de compreensão e hábitos de pensamentos são fundamentais, porque funcionam como ponto de partida para o encontro cognitivo do ser humano com o mundo objetivo. Nesse sentido, concordamos com McDowell que a tradição serve como uma primeira corporificação do mental, que permite um direcionamento para o mundo objetivo. Segue-se que, ao adquirirmos estruturas de compreensão e hábitos de pensamentos, desenvolvemos nossa segunda natureza e nossos olhos se abrem racionalmente para o mundo. Por isso, o mundo que exerce autoridade normativa sobre nossas crenças empíricas não deve ser compreendido nos termos do naturalismo nu e cru, deve ser compreendido em termos sociais e culturais. Isto porque, com a segunda natureza, o ser humano torna-se livre das pressões das necessidades biológicas, direcionando-se para o mundo objetivo

⁸³ É preciso dizer que a evolução cultural não teria ocorrido se a evolução biológica não tivesse alcançado um certo estágio para que os seres humanos desenvolvessem as disposições e potencialidades para adquirir sua segunda natureza. Cf. TOMASELLO, M. (1999/2019). *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. Tradução de Claudia Berliner. 2ª ed. São Paulo: Martins fontes.

⁸⁴ Podemos pensar também como hábitos de pensamentos: significado de palavras, fatos sobre o mundo que aceitamos, valor estéticos, morais e epistemológicos, juízos sobre a natureza humana, sobre deus, etc.

normativamente com o significado próprio da espontaneidade conceitual. Esse significado só pode ser entendido adequadamente na inteligibilidade do espaço lógico das razões.

Então podemos dizer que o sujeito ocupa o espaço das razões, ou seja, abre seus olhos para as razões no momento que domina uma língua específica. Isto porque, ao adquirir uma determinada língua, o sujeito adquire também hábitos de pensamentos e compreensão legados pela tradição. Estes hábitos de pensamentos e compreensão, que envolvem a aquisição de conceitos normativos, como acreditar e desejar, servem para situar o ser humano epistemicamente diante do mundo objetivo. Nesse sentido, os impactos do mundo sobre a sensibilidade não podem ser concebidos em termos de Dados brutos, mas como possuindo significado. Alegar que o mundo possui significado implica dizer que a nossa interação com o mundo não é meramente causal, como pensa Rorty, mas sim racional. Isto porque a inteligibilidade própria do espaço das razões já está em ação em nossa experiência com o mundo externo. Admitindo isso, reconhecemos que o mundo possui autoridade normativa sobre nossas crenças empíricas. Consequentemente, no que diz respeito ao conhecimento empírico, a relação do ser humano com o mundo precisa ser pensada como racional.

É estranho que Rorty conceba o conhecimento como um episódio situado no espaço das razões e pense que nossa interação com o mundo ocorra em termos causais (RORTY, 1998/2005, p. 165). Isto porque, em sua crítica à epistemologia tradicional, ele considera justamente equivocado tomar a noção de conhecimento como um fenômeno natural. Ao entender as coisas dessa maneira, ele pensa que a epistemologia tradicional incorre na “falácia naturalista”, que foi apontada por Sellars, na medida em que tenta analisar fatos epistêmicos por meio de fatos não epistêmicos. Para evitar cair neste erro, Rorty concebe que o conhecimento não é nem um fenômeno natural, como pensa o epistemólogo tradicional, nem algo sobrenatural, como sugere o platonismo desenfreado. Para ele, o conhecimento, por ser normativo, deve ser pensado como uma questão de prática social, na qual as nossas crenças devem ser submetidas ao juízo dos pares (RORTY, 1979/1994, p. 176). Entretanto, acredito ser um erro Rorty conceber o conhecimento como um fenômeno socialmente normativo e pensar a relação entre os seres humanos e o mundo em termos causais. Falar que a relação se dá em termos causais implica usar expressões como “estimulação de receptores sensoriais”. Esse tipo de expressão é próprio da inteligibilidade do espaço da natureza. Com isso, vejo Rorty vítima da “falácia naturalista”.

Penso que Rorty não considerou a possibilidade de a intencionalidade, isto é, nosso direcionamento para o mundo, ser resultado de uma segunda natureza, por meio da qual os

nossos olhos se abririam racionalmente para o mundo de modo contingente. Isto porque, como vimos, a segunda natureza diz respeito às disposições e potencialidades que um organismo humano normal possui para desenvolver hábitos de ação e pensamentos. Mas essas disposições e potencialidades só se realizam quando recebemos uma educação especificamente situada. Isso é capaz de garantir que a nossa relação com o mundo é contingente. Porque nossa segunda natureza é realizada de modo contingente, não precisamos considerar a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças como algo não-humano, ou sobrenatural.

É a segunda natureza que permite aos seres humanos experienciar o mundo objetivo de modo contingente. A experiência do mundo objetivo é contingente porque nossos olhos se abrem racionalmente para o mundo em uma situação específica. Embora nossos olhos se abram racionalmente para o mundo em uma situação específica, o mundo sempre se apresenta como sendo de um modo ou de outro. Isto porque, ao entrar no espaço das razões, o ser humano entra no domínio da liberdade. Por isso, o que caracteriza a experiência racional do ser humano com o mundo objetivo é a liberdade. A liberdade deve ser entendida, como já destacamos, como a capacidade humana de se distanciar do ambiente biológico. Isso não quer dizer que deixamos de existir no ambiente; implica que o mundo pode sempre se apresentar como sendo de um jeito ou de outro. A possibilidade de experienciar o mundo como sendo de um jeito ou de outro é uma das marcas de nossa contingência e falibilidade na relação com o mundo. Mas, se não estivermos iludidos na experiência, quando percebemos *que as coisas são de tal e tal modo*, então *que as coisas são de tal e tal modo* é um aspecto do mundo (McDOWELL, 1994/2005, p. 63).

Por isso, ao defendermos que as capacidades racionais são adquiridas socialmente em uma situação específica, não estamos negando que o mundo possa exercer autoridade normativa sobre as crenças dos indivíduos, como sugere Rorty, ou que não possamos ser responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. Ou até mesmo que não sejamos responsáveis por nossos pares conversacionais. Isto porque, até mesmo para defender o discurso da solidariedade, é preciso reconhecer objetivamente a existência de outras pessoas. Os hábitos de pensamentos e as estruturas de compreensão que herdamos por meio da educação nos possibilitam reconhecer a existência objetiva de outros indivíduos, não como meras coisas, mas como pessoas humanas com capacidades racionais. Penso que Rorty não teria problemas em reconhecer isso. Entretanto, não precisamos abandonar o discurso da objetividade.

Com isso, quando dizemos que nossa entrada no espaço das razões ocorre de modo contingente, pela aquisição de uma língua, apenas reconhecemos que não existe um ponto de

vista neutro, ou um ponto de vista “a partir de lugar nenhum”, no qual possamos recuar de todos os hábitos de pensamentos herdados, por meio da tradição, para realizar julgamentos empíricos sobre o mundo. Nem quer dizer que não exista um mundo objetivo independente das descrições que o sujeito pode fornecer dele. Implica somente afirmar que, ao adquirir a linguagem, por meio de uma língua específica, o ser humano deixa de habitar o ambiente, como qualquer outra espécie de animal, para situar-se no domínio da liberdade, no domínio do mundo com significado humano. Assim, quando somos iniciados nas capacidades linguísticas adquirimos também a capacidade de reconhecer as razões que o mundo fornece do nosso próprio ponto de vista. Isso é fundamental para podermos reconhecer que o mundo exerce autoridade normativa sobre as nossas crenças empíricas.

Acredito que a principal acusação contra essa posição é de que ela esboça um certo tipo de relativismo epistêmico, pois, como existem diversas línguas, então temos diferentes hábitos de pensamentos herdados, portanto, temos diferentes visões ou formas de perceber as razões fornecidas pelo mundo. O fato de reconhecermos que alguém educado em uma determinada tradição linguística e cultural diferente da nossa percebe as razões de um modo diferente de nós não implica que não possamos nos entender sobre os julgamentos que fazemos sobre o mundo público compartilhado. Assim, suponhamos que X e Y, que se encontram em um mesmo local, tenham sido educados em situações contingentes diferentes, e que X e Y se deparem com um leão. X ao ver o leão adquire a crença “este animal é um leão” e Y forma a crença “*here is a lion*”. Os dois formaram crenças empíricas sobre o leão, porque o leão foi percebido racionalmente por ambos. Neste caso, o mundo público, em nosso caso representado pelo leão, permitiu a X e a Y, que já foram iniciados nas capacidades linguísticas, perceber o leão como leão ou simplesmente como um animal. É isto que permite a X e Y formularem raciocínios sobre o leão, por exemplo, de que devem fugir porque estão diante de um animal perigoso, ou que o leão é grande.

Acredito que esse entendimento mútuo entre os dois indivíduos, X e Y, envolve o reconhecimento da autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças e a convicção de que o mundo não é diferente do modo como se apresenta na experiência. Podemos pensar também no caso de indivíduos que possuem a mesma língua, mas não possuem os conceitos específicos para aplicar no momento da experiência.⁸⁵ Enquanto o sujeito S possui o conceito de “leão”, o

⁸⁵ É plausível pensar que dois indivíduos diante do mesmo fato formem crenças diferentes, mas as crenças são sobre o mesmo objeto. A ilustração de Gadamer, nesse sentido, é interessante. Ele diz, por exemplo, que quando os seres humanos aprendem línguas estrangeiras não alteram seu comportamento para com o mundo, como faria um animal aquático que se convertesse em terrestre, mas à medida que mantém seu próprio comportamento para

sujeito Z, que nunca teve contato com leões, possui apenas o conceito de “animal”. Apesar disso, os dois são capazes de elaborar julgamentos sobre o mesmo aspecto do mundo. Isto porque, na experiência, estamos em contato com o mundo objetivo, que nos fornece um conteúdo epistemicamente significativo, conteúdo que pode ser explorado em julgamentos, como um exercício discursivo de nossa segunda natureza.

É possível que alguém apresente um caso, nos termos de Quine, tal como ele sugere no uso do termo *Gavagai* (QUINE, 1960/2010, p. 80). Suponhamos que X, falante da língua portuguesa, pretenda elaborar um manual de tradução de uma determinada língua nativa, de outra cultura. Neste caso, vamos imaginar que determinado nativo Y, ao ver o coelho passando, diga na língua (L) “*Gavagai*”. Ao ouvir a enunciação do nativo diante do animal, X julga que *Gavagai* se refere a “coelho”. Contudo, Quine sugere que *Gavagai* pode ser tomado como “coelho”, “parte não destacada de coelho” e “fase de coelho”, considerando que tais sentenças não apenas diferem em significados, como também podem ser declaradas como verdadeiras sobre coisas diferentes. Entretanto, como enxergo as coisas, esse caso não funciona como objeção à ideia de que o mundo exerce constrangimento objetivamente racional sobre as crenças do indivíduo. Embora *Gavagai* possa referir-se a “coelho”, a “parte não destacada de coelho” ou a “fase de coelho”, ainda diz respeito ao mundo. O fato de o tradutor não saber qual expressão usar para traduzir *Gavagai* não quer dizer que não exista um termo capaz de traduzir adequadamente o fato apontado pelo nativo. Apenas indica que não sabemos no momento a expressão adequada para capturar o termo *Gavagai*.⁸⁶

Assim, podemos pensar com Gadamer que o mundo linguístico em que vivemos não pode ser considerado como uma barreira que impede o conhecimento. De fato, pessoas criadas em tradições linguísticas e culturais diferentes têm uma percepção diferente do mundo de pessoas que pertencem a outras tradições. Contudo, como diz Gadamer, “o que se representa é sempre o mundo humano, estruturado linguisticamente, seja lá qual for a sua tradição” (GADAMER, 1960/1999, p. 649). Por ser estruturado linguisticamente, o mundo está sempre aberto a todos os indivíduos para ser entendido como sendo de um jeito ou de outro. Dessa maneira, a multiplicidade de acepções de mundo não implica relativismo. Isto porque as diferentes tradições linguísticas e culturais abrem os olhos do ser humano para o mundo

com o mundo, ampliam-no e enriquecem-no por meio do mundo linguístico estrangeiro (GADAMER, 1960/1999, p. 657).

⁸⁶ Para McDowell, a tese da indeterminação de Quine leva à impressão de que o mental é não-factual, ou menos factual do que aquilo com que é contrastado. Ele pensa que a tese de Quine leva a pensar que, por um lado, descobrimos como as coisas são e, por outro lado, existe a compreensão das pessoas. Para McDowell, o sentido das pessoas é um caso de descobrir como as coisas são (McDOWELL, 2009, p. 213).

compartilhado da vida ordinária, e é este mundo que nos permite alcançar o conhecimento e o entendimento. Embora a segunda natureza seja desenvolvida de modo contingente, as disposições e potencialidades própria de um organismo humano normal para desenvolvê-la são universais.

Não precisamos negar que o mundo possui autoridade normativa sobre as nossas crenças, ou negar que possamos ser responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. Isto porque, ao adquirir a segunda natureza, somos capazes de reconhecer racionalmente a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças. É essa autoridade que possibilita o conhecimento e o entendimento entre os indivíduos. Quero ler a ideia de mundo nos termos da imagem manifesta de Sellars. Neste sentido, o mundo inclui pessoas, animais, fatos morais, formas mais simples de vida e coisas como rios, pedras e cadeiras (SELLARS, 1963, p. 9).⁸⁷ Portanto, dizer que o sujeito percebe racionalmente o mundo, por meio de uma situação específica, não implica dizer que o mundo seja uma construção social ou que não exista de maneira independente do sujeito. Significa dizer apenas que o mundo público, objeto de conhecimento e entendimento, não pode ser percebido fora do horizonte da linguagem em que estamos situados. Inclusive é a independência do mundo em relação ao sujeito que possibilita (i) que os indivíduos façam julgamentos empíricos diferentes uns dos outros sobre o mesmo fato, e (ii) que julgamentos empíricos sejam equivocados. Assim, a entrada contingente no espaço das razões e a falibilidade cognitiva dos seres humanos não são características para negar a objetividade. A contingência e a falibilidade somadas ao discurso da objetividade, em certa medida exigem de nós certa humildade epistêmica.

Talvez por isso McDowell considere em sua leitura Kant como um aliado na recuperação do mundo:

Kant mina a ideia de que a aparência nos separa da realidade conhecível; ele oferece, em vez disso, uma forma de pensar na qual – para colocar paradoxalmente do ponto de vista do estilo de epistemologia que ele pretende substituir – a aparência é simplesmente a realidade que aspiramos conhecer (a menos que as coisas tenham dado errado de maneiras mundanas). É um pensamento fundamentalmente kantiano que a verdade sobre o mundo está ao alcance daqueles que vivem no reino da aparência – para usar uma expressão platônica que agora é tornada segura, privada de qualquer tendência para encorajar a ideia de que precisamos preencher lacunas filosóficas (McDOWELL, 2000, p. 112).

A leitura feita por McDowell nos inclina a olhar para Kant como um aliado na reabilitação da objetividade e não um inimigo. Se lermos Kant corretamente, podemos dizer que o mundo é

⁸⁷ O termo imagem manifesta usado por Sellars se refere ao mundo ordinário, o mundo que não possui o refinamento descritivo da física, por exemplo.

acessível ao sujeito do conhecimento, já que a aparência é a própria realidade que os indivíduos aspiram conhecer. Nesse sentido, o conhecimento do mundo está no que experienciamos daquilo que consideramos ser a aparência das coisas. O mundo da aparência presente em nossa experiência perceptiva não precisa ser considerado como algo maior do que nós mesmos, ou como afastado de nós. O mundo pode ser visto como estando ao alcance do que pode ser pensado pelo sujeito. Por isso, McDowell entende que o mundo contingente e histórico, pressuposto pela concepção filosófica de Kant, rompe com o desejo metafísico por sintonia com o modo como as coisas realmente são. Dessa maneira, afastamos o risco de não encararmos a nossa situação contingente e podemos tratar a aparência defendida por Kant como a realidade a que aspiramos conhecer (McDOWELL, 2000, p. 112).

Ver o mundo da maneira como sugerido por Kant não nos compromete com uma autoridade não-humana. Entretanto, o resultado bem-sucedido de nossos julgamentos empíricos não estão sob nosso controle. Por isso, kantianamente, McDowell julga que a experiência em seres humanos apresenta duas características: uma passiva e outra ativa. O lado ativo liga-se à espontaneidade, faculdade responsável pelas capacidades conceituais, que são atualizadas de forma paradigmática no julgamento. No julgamento, exercitamos nossa responsabilidade cognitiva, ou seja, decidimos se aceitamos ou rejeitamos as aparências impostas pelo mundo à nossa receptividade. Já a passividade está ligada diretamente à faculdade da receptividade, pois os conteúdos não são resultados de nossa organização, nem a forma como as coisas aparecem na experiência depende do sujeito, sendo algo involuntário. Isso significa que, embora sejamos totalmente responsáveis por nosso ato de julgar, não está sob o nosso controle o sucesso epistêmico. Em outras palavras, julgar não envolve apenas o fato de concordar ou endossar determinada afirmação, mas é, ou pelo menos pretende ser, um reconhecimento da verdade (McDOWELL, 2000, p. 118).

Conceber a objetividade a partir de uma concepção falibilista de conhecimento, como sugere a leitura de McDowell de Kant, nos permite enxergar a aquisição da segunda natureza como algo plenamente humano. Nesse sentido, quero sugerir que o discurso da objetividade deve ser visto como um produto dos hábitos de pensamento que caracterizam a segunda natureza. Alegar isso equivale a dizer que a tradição nos legou a ideia de uma estrutura pública de pensamento, na qual é possível alcançar conclusões justificadas com evidências e razões fornecidas pelo mundo por meio da experiência. Defender que possuímos, no espaço das razões, uma estrutura pública, social e contingente de pensamento, implica reconhecer que o conhecimento do mundo não é algo simplesmente dado ao ser humano. O mundo que se

apresenta ao ser humano depois da educação (*Bildung*) não é o ambiente biológico bruto, mas um mundo significativo. Assim, o conhecimento objetivo passa pela ideia de que, com a aquisição da segunda natureza, somos capazes de (i) reconhecer que o mundo possui uma independência em relação ao sujeito; (ii) reconhecer que o mundo possui autoridade normativa sobre nossas crenças; (iii) reconhecer que em nossa relação com o mundo estão envolvidos hábitos de pensamento herdados e (iv) reconhecer que devemos ser responsáveis por nossas alegações de conhecimento.

Assim, se concebermos o discurso da objetividade como um hábito de pensamento legítimo herdado pela tradição, quando nossos olhos se abrem para as razões por meio de nossa aquisição da segunda natureza, podemos reabilitá-la. Embora o reconhecimento da autoridade do mundo sobre nossas crenças ocorra por meio de uma situação específica, não se restringe a ela. A autoridade conferida ao mundo deriva-se da própria constatação de que os seres humanos são capazes de compreendê-lo. Esta compreensão é possível porque reconhecemos que o mundo fornece os padrões de correção de nossos julgamentos. Esses padrões de correção são percebidos racionalmente por meio dos hábitos de pensamentos herdados linguisticamente em nossa entrada no mundo da cultura. Como esses hábitos são verbais, nossa experiência normativa do mundo é linguística. Compreendida a relação do ser humano com o mundo dessa maneira, eliminamos o perigo da imediatidade não verbal que ameaça lançar a nossa experiência do mundo no Mito do Dado. Com a linguagem em ação, a experiência torna-se comunicável e domesticada. Ter a capacidade de comunicar a experiência, ou seja, possuir uma experiência linguística do mundo nos vincula ao ambiente de um modo bem diferente dos outros animais não-humanos. Neste caso, a vinculação com o mundo é normativa e epistêmica.

Para mostrar a utilidade da objetividade como hábito de pensamento legítimo, vamos tomar a seguinte alegação: “vírus matam, pois causam infecções no corpo humano”. Podemos dizer que não estamos afirmando isso por causa do consenso dos pares na comunidade. É claro que a comunidade científica de infectologistas estabelece que coisas podem ser classificadas como vírus de acordo com as propriedades apresentadas. Entretanto, é possível que determinado grupo negue a existência do vírus, ou mesmo negue que vírus sejam causadores de infecções no corpo e matem. Apesar disso, a continuidade do comportamento do vírus em causar infecções no corpo e matar permite à comunidade de infectologistas inferir que “vírus matam. O acordo da comunidade de infectologistas só foi possível porque o mundo forneceu razões e evidências para tal crença. O sucesso epistêmico, nesse caso, depende justamente de reconhecermos que o mundo exerce uma autoridade racional sobre as nossas crenças. Reconhecer isso implica

atribuir normatividade, que é uma autoridade própria dos seres humanos, ao mundo. Saber que o mundo constrange racionalmente nossas crenças é um valor epistêmico que foi legado pela tradição de pesquisa e investigação. Este é um hábito de pensamento adquirido que podemos tomar como legítimo. Saber que é possível realizarmos julgamentos verdadeiros e falsos sobre o mundo é um hábito de pensamento herdado e este hábito é digno de ser preservado. Ele nos permite compreender o mundo de maneira adequada, o que implica extrair informações úteis para o nosso florescimento intelectual, social e cultural.

É plausível dizer que os hábitos de pensamentos herdados como segunda natureza possuem uma autoridade anônima. Ter autoridade anônima implica dizer que esses hábitos de pensamentos podem atuar de maneira que não temos consciência deles, ou seja, podemos sustentar crenças e ações com base em razões que não são acessíveis imediatamente à consciência. Podemos chamar essas crenças de *subdoxásticas*. Mesmo com o nosso possível amadurecimento racional, momento em que reconhecemos as nossas razões como sendo as nossas, não nos tornamos senhores de nós mesmos, ou seja, não estamos livres das ações dos hábitos de pensamentos. Os hábitos continuam sendo válidos nos mais diversos âmbitos, porque são inculcados em nós contingentemente quando adquirimos a segunda natureza. A reabilitação da objetividade passa também pelo fato de reconhecermos que nosso entendimento não está totalmente à nossa disposição. Precisamos ser conscientes de que os hábitos de pensamentos fornecidos pela tradição estão sempre atuando em nosso entendimento. Esse passo é fundamental para que, como diz McDowell, não deixemos de refletir sobre os padrões pelos quais numa determinada época governamos nossos pensamentos e ações.

Reconhecer o discurso da objetividade, então, passa pela capacidade do indivíduo de “dar o passo atrás” e examinar se as suas crenças sobre o mundo estão baseadas em hábitos de pensamentos legítimos compartilhados, que são resultados de evidências fornecida pelo mundo, ou se são resultado de hábitos ilegítimos resultados de concepções populares, ou de interesses políticos. É a capacidade de “dar o passo atrás”, ou seja, a capacidade de oferecer e pedir razões aos outros indivíduos sobre o mundo, no espaço das razões, que nos permite conferir autoridade ao sujeito em relação aos hábitos de pensamentos adquiridos socialmente. Nessa relação com a objetividade e a justificação, a compreensão deve ser vista como partindo do coletivo para o individual e do individual para o coletivo. Sobre isso, penso que Rorty não discordaria. Minha alegação contra ele é que o mundo exerce constrangimento racional sobre as nossas crenças empíricas.

Mas alguém pode insistir e afirmar que os hábitos de pensamento limitam a reflexividade e expresse, de algum modo uma forma de Mito do Dado, já que o termo “isso é um habito de pensamento” não pode contar como uma razão nos processos de justificação do conhecimento. Além disso, os hábitos de pensamentos atuam também de modo inconsciente sobre as razões que adquirimos sobre o mundo. Podemos responder a isso, considerando a leitura de McDowell, que a capacidade de o sujeito “dar o passo atrás”, isto é, a capacidade racional e conceitual de deliberar sobre qualquer coisa que se apresente como fundamento da racionalidade, está presente em toda a vida cognitiva do sujeito, até mesmo sobre os hábitos de pensamentos dos quais não temos consciência no momento (McDOWELL, 2009, p. 130). Isso quer dizer que, por mais que sustentemos crenças ou tomemos certo curso de ação sem que os hábitos de pensamentos estejam explicitados, podemos ser capazes de reconhecer posteriormente sua influência sobre as crenças que sustentamos “dando o passo atrás”. Isto implica uma aplicação responsável da razão sobre os nossos hábitos fornecidos pela tradição e sobre a maneira como ela nos coloca em contato com o mundo.

Por isso, os sujeitos devem ser capazes de distinguir entre o uso dogmático desses hábitos de pensamentos consolidados na tradição e a confiança racional que depositamos nessas estruturas institucionalizadas que nos permitem entender o mundo. Um hábito de pensamentos pode ser tomado de modo que abrimos mão de nossas responsabilidades racionais para julgarmos alguma coisa. Neste caso, estamos diante do uso dogmático da autoridade da tradição. Mas podemos tomar as estruturas de compreensão e hábitos de pensamento como possuindo uma autoridade legítima. Para que possa ser considerado como uma autoridade legítima, como vimos, necessitamos “dar o passo atrás” e refletir se o habito de pensamento em questão nos permite compreender o mundo adequadamente. Esse “passo atrás” não pode ser visto no sentido do “olho-de-Deus”, até porque não temos como pensar fora de nossas visões de mundo. O “passo atrás” deve ser visto como uma atitude reflexiva humana no espaço das razões situado contingentemente que (i) permite avaliar se as crenças que sustentamos com base na experiência estão fundamentadas em hábitos legítimos, e (ii) reconhecer que a objetividade é um produto natural de nossas disposições e potencialidades. Considerado dessa maneira, “o passo atrás” contribui para a compreensão dos mais diversos assuntos. Assim, o espaço das razões, mesmo considerado contingentemente, pode ser tomado como um lugar em que deliberamos e consolidamos o que pode ser tomado como um hábito de pensamento legítimo.

Por exemplo, aceitamos as previsões do comportamento quântico do elétron de um físico, porque reconhecemos a autoridade epistêmica dos físicos para fazer tal previsão. Isso

não implica que precisamos aceitar cegamente o veredito de qualquer autoridade sobre todo tipo de assunto. Se temos motivos razoáveis para suspeitar de determinada autoridade, devemos fazê-lo. Podemos suspeitar e questionar a autoridade de um político que prescreve medicamentos sem nenhum tipo de conhecimento na área e que não tenha ouvido nenhuma autoridade no assunto. Reconhecer autoridade da tradição não implica abdicar da razão. Entretanto, precisamos reconhecer que outros indivíduos, como no caso do físico, podem estar melhor informados do que nós sobre determinado assunto. Isso nos mostra que o conhecimento pode ser adquirido de modo coletivo, por meio de outras pessoas, sem que precisemos perceber os fatos relevantes. Esse reconhecimento de hábitos de pensamento legítimos é resultado de deliberações racionais situadas. Esse movimento nos coloca diante de uma das marcas características de nossa contingência e finitude: o reconhecimento da nossa limitação cognitiva sobre determinado assunto. Não somos capazes de saber todas as coisas, necessitamos do auxílio de outros indivíduos em nossos julgamentos.

Podemos dizer que a reabilitação da objetividade passa pela capacidade humana de entrar no espaço das razões por meio de sua entrada na linguagem, pela aquisição de uma língua específica. É dessa maneira que adquirimos a segunda natureza. Pela aquisição da segunda natureza, os indivíduos não enxergam mais o ambiente como o lugar de luta pela sobrevivência meramente biológica, mas como um mundo objetivamente público que exerce constrangimento racional sobre nossas crenças empíricas. Essa autoridade normativa não é sobrenatural ou religiosa, como pensa Rorty, porque somos capazes de reconhece-la quando nossos olhos se abrem para as razões. Isso ocorre quando herdamos os hábitos de pensamentos da tradição, que implica uma sabedoria historicamente acumulada sobre o que pode servir como razão para o que se acredita e se faz. No entanto, vale salientar que essa tradição herdada pode ser modificada pela capacidade reflexiva dos seres humanos que a herdam. Entretanto, a racionalidade, o espaço das razões, não pode ser concebido como descolado da situação contingente do indivíduo.⁸⁸

⁸⁸ Podemos entender a consolidação dos hábitos de pensamentos por meio da tradição histórica nos termos em que Pippin interpreta a noção hegeliana de espírito (Geist). Pippin entende que a história do desenvolvimento do espírito subjetivo e objetivo em Hegel deve ser entendido como uma conquista histórica coletiva. Nesse sentido, tem de ser interpretada como a capacidade crescente dos seres humanos de compreender o que é exigido pela autodeterminação coletiva. Isso possibilita aos indivíduos entenderem melhor o que estão fazendo e, dessa maneira, podem expandir o que pode ser coerente e coletivamente regulado e direcionado apelando para razões, justificativas e normas. Compreender o conceito de espírito nesses termos não envolve vê-lo como algo sobrenatural. Pelo contrário, reflete apenas a capacidade de seres situados historicamente de alcançar uma forma de afinidade normativa e genuinamente autônoma (PIPPIN, 2008, p. 113). Esse sucesso implica, entre outras coisas, compreender o mundo de modo mais adequado por meio dos hábitos de pensamentos legítimos legados pela tradição como autoridade no espaço das razões.

Podemos dizer que os hábitos de pensamentos legítimos se fundamentam objetivamente nas coisas e no sucesso que temos diante do mundo. Os hábitos legítimos, podemos pensar nos valores epistêmicos, tendem a se consolidar na tradição como uma autoridade em que podemos confiar racionalmente. Assim, se algum hábito de pensamento sobreviveu, é porque foi considerado digno de valor pela tradição. Nesse sentido, podemos defender algo bem próximo do que Rorty defenderia, sem precisarmos rejeitar o discurso da objetividade.

5.6.1 – Externismo, segunda natureza e normatividade

Meu objetivo nesta seção é apresentar e discutir a posição externista de que o mundo constrange racionalmente as nossas crenças empíricas sem que precisemos reconhecer que o mundo possui esse caráter normativo. Vou considerar como modelo dessa posição o externismo naturalista de Burge esboçado no artigo “Perceptual Entitlement” (2003). Não apresentarei a posição dele de maneira exaustiva. Desejo apenas preparar o caminho para indicar sua tese de que a normatividade seria externa ao espaço das razões.

Burge elabora uma posição externista em que sujeito tem o “direito” (*entitlement*), ou está autorizado, a acreditar empiricamente, mesmo que a garantia não seja conceitualmente acessível do seu ponto de vista. Dessa forma, ele acredita que seu externismo se apresenta como uma alternativa ao individualismo epistêmico que, segundo ele, hiper-intelectualiza a epistemologia. Ao se posicionar contra a hiper-intelectualização da epistemologia, ele deseja trabalhar com uma noção de “garantia” que possa ser aplicada não somente a seres humanos, mas também a bebês e animais não-humanos com capacidades cognitivas superiores. Nesse cenário, a garantia envolvida na justificação epistêmica seria apenas uma subespécie da “garantia” envolvida no “direito” (*entitlement*) de o indivíduo acreditar. Por isso, o conceito de garantia do (*entitlement*) envolvido no externismo de Burge deve ser compreendido nos termos do que as ciências cognitivas nos dizem sobre o processo de formação de crenças (BURGE, 2003, p. 505). Devido a isso, podemos dizer que Burge compartilha da posição de Quine, segundo a qual “a epistemologia encontra seu lugar simplesmente como um capítulo da psicologia empírica e, portanto, da ciência natural” (Quine, 1980, p. 164).

Considerando o que diz a teoria da evolução, Burge afirma que o sistema representacional do indivíduo tem como finalidade produzir crenças verdadeiras sobre o

ambiente (BURGE, 2003, p. 506). Isto porque, ao lado do funcionamento do sistema representacional, existem atividades subsidiárias que contribuem para que o indivíduo represente o ambiente da melhor forma possível. Nesse sentido, é o funcionamento confiável do sistema perceptivo em conjunto com as atividades subsidiárias que garantem uma interação de sucesso do indivíduo com o ambiente. Essa interação de sucesso com o ambiente é resultado da capacidade do sistema representacional de produzir crenças verdadeiras. Isto porque, se o sistema representacional produzisse, na maior parte das vezes crenças falsas, a interação com o ambiente não seria bem sucedida. Consequentemente, os indivíduos não seriam capazes de sobreviver e reproduzir sua espécie. Portanto, a confiabilidade do sistema representacional em produzir crenças verdadeiras na maior parte das vezes assegura que o indivíduo possui garantia para a sua crença perceptiva (BURGE, 2003, pp. 506).⁸⁹

Sobre a confiabilidade diz Burge:

A confiabilidade necessária para a garantia deve estar associada à natureza e a função dos sistemas representacionais do indivíduo e à forma como o conteúdo representacional é estabelecido por esses sistemas. A confiabilidade deve ser obtida através do padrão em circunstâncias normais (BURGE, 2003, p. 507).

Ao associar o conceito de confiabilidade à função finalista do sistema representacional, Burge concebe seu externismo em termos teleológicos (BURGE, 2003, p. 507). Isso quer dizer o seguinte: os animais são programados evolutivamente para buscar fins, objetivos e ações que promovem algum tipo de benefício em sua interação com o ambiente, a fim de preservar a sua sobrevivência. Por exemplo, a procura do cervo por alimento em algum momento do dia faz parte do seu repertório biológico de comportamento para a manutenção de sua sobrevivência em sua interação com o ambiente. Desse modo, é possível dizer que o repertório de comportamento do cervo é programado para buscar objetivos e ações que permitem manter o cervo vivo. Não só a busca do cervo por alimentos, mas também a sua fuga de predadores, são comportamentos biologicamente orientados que possibilitam a sua sobrevivência na interação com o ambiente (BURGE, 2003, p. 508).

Além disso, Burge entende que existem funções psicológicas associadas ao comportamento biológico do animal. Mas essas funções psicológicas não podem ser reduzidas às funções biológicas, se essas forem consideradas como não-representacionais. Isto porque o

⁸⁹ Burge diz que o sistema de formação de crenças tem outras funções, como, por exemplo, guiar o comportamento, ou talvez contribuir para a sobrevivência. Por isso, ele considera importante apontar as diferenças entre as funções representacionais, as funções epistêmicas, as funções práticas e as funções biológicas mais primitivas. Um determinado sistema psicológico comumente tem várias funções (BURGE, 2003, p. 510). Nesse sentido, Burge estabelece uma distinção entre a garantia de crenças perceptivas e conhecimento perceptivo.

sistema psicológico tem como finalidade representar o ambiente. Por exemplo, cores e formas são representadas psicologicamente por meio do sistema visual, que pode representar também coisas como sendo predadores ou alimento (BURGE, 2003, p. 508). É por meio do trabalho dessas duas funções que o sistema representacional produz, na maior parte das vezes, crenças verdadeiras sobre o ambiente.

Esse comportamento de sucesso do animal em sua interação com o ambiente, de acordo com Burge, seria assegurado por normas epistêmicas. Para ele, “normas epistêmicas são padrões que governam as funções do sistema representacional na formação de estados psicológicos representacionais” (BURGE, 2003, p. 513). Esses padrões guariam o sistema representacional, considerando as funções do sistema, a pobreza de informações e a capacidade de representar corretamente o ambiente. Com isso, ele afirma que as normas epistêmicas colaboram para a aquisição, transformação e emprego de conteúdos representacionais na relação de sucesso do animal com o ambiente.⁹⁰ Como vimos, as normas não precisam ser reconhecidas intencionalmente pelo indivíduo para que ele possa estar autorizado a acreditar empiricamente. As normas apenas operacionalizam o sistema para que o indivíduo represente de modo confiável o ambiente (BURGE, 2003, p. 513).

Por isso, Burge acredita que as normas envolvidas no funcionamento do mecanismo psicológico do sistema representacional entram em ação mesmo que o indivíduo não tenha controle sobre elas. Diz ele:

A aplicabilidade das normas epistêmicas não pressupõe controle do indivíduo. Essas normas não precisam nem mesmo serem compreendidas pelo indivíduo cujas atividades se enquadram nelas. Os animais não precisam ser capazes de compreender ou ser guiados pelas normas que de fato se aplicam à formação de suas crenças (BURGE, 2003, p. 513).

A confiabilidade, de acordo com Burge, não pode ser a única base para considerar que as normas estão funcionando. O indivíduo já precisa possuir certas estruturas psicológicas para que as normas realizem o seu trabalho. Por isso, mesmo sendo externa ao reconhecimento conceitual do indivíduo, as normas guiam o sistema representacional na formação de crenças sobre o mundo (BURGE, 2003, p. 513). Dessa maneira, as investigações da psicologia e da epistemologia devem considerar em suas reflexões, não somente a aquisição de crenças em seres humanos, mas também a aquisição de crenças em outras espécies de animais sem linguagem. Daí ele pensa que a ideia de Sellars de que o conhecimento é um episódio situado no espaço das razões é enganosa. É enganosa porque Sellars ignora a garantia fornecida pelo

⁹⁰ Burge assume que primatas e outros mamíferos superiores possuem atitudes proposicionais, tais como crenças, desejos conceituados e intenções, bem como percepções (BURGE, 2003, p. 513).

“direito” (*entitlement*) de crença. Burge concorda com Sellars que razões apresentam uma estrutura proposicional, mas entende que crenças perceptivas não podem ser baseadas em razões. Isto porque nem todos os adultos humanos são capazes de fornecer razões como justificativa e isso não implica que não estejam garantidos em suas crenças. Diante disso, a epistemologia deve reconhecer elementos de garantia que não são conceitualmente acessíveis como razões para o indivíduo garantido (BURGE, 2003, p. 519).

Acredito que Burge apresenta muitas informações valiosas sobre o modo como o maquinário psicológico de seres humanos e animais com capacidades cognitivas superiores trabalham para processar informações sobre o mundo. Entendo também as motivações naturalistas de Burge para investigar a questão da formação de crenças em outras espécies de animais. Entretanto, ao tentar igualar o ser humano com outras espécies de animais no que diz respeito ao conhecimento, Burge perde o que é próprio da natureza dos seres humanos como animais possuidores de linguagem, portanto, seres com capacidades racionais. Com isso, não estou negando que outras espécies de animais não possam ter crenças. Acredito que quando a gazela foge do leão, de alguma maneira, possui a crença perceptual de perigo. Podemos dizer que a gazela está justificada em sentir-se ameaçada. Isso apenas indica que o espaço ocupado por animais, como a gazela, que não podem dominar a linguagem, assemelha-se em algum sentido ao espaço das razões. Digo isso porque a gazela não é capaz de fornecer razões do seu ponto de vista, usando o conceito de “perigo”, para justificar o fato de ter fugido do leão. Assim, o comportamento garantido da gazela não figura no discurso normativo da epistemologia, tal como pensado por Sellars.

A concepção de epistemologia de Sellars, quando ele fala de espaço das razões, implica, como vimos, uma ideia de justificação internista sobre o conhecimento. Mas ele não desconsidera a participação da confiabilidade no processo do conhecimento. Ele acredita que os relatos de conhecimento observacional precisam levar em consideração o fato de que o sujeito pode inferir, por exemplo, a presença de um objeto verde na circunstância em que alguém faz este relato. Podemos dizer que o relato pode ser uma instância geral de comportamento, que uma inferência linguística apoia. Mas essa não é a única condição suficiente para um episódio ser reconhecido como sendo de conhecimento, pois é preciso que o relato seja reconhecido pelo sujeito do seu ponto de vista (SELLARS, 1956/2008, p. 79). Assumindo-se isso, a ideia de conhecimento envolvida na reflexão epistemológica é a tradicional de crença verdadeira justificada. Assim, o ser humano deve ser compreendido em

sua capacidade de “dar o passo atrás”, como um ser autoconsciente, com liberdade de se distanciar do ambiente e considerar se as razões são boas razões para acreditar ou agir.

Mas, para Burge, nem todos os adultos humanos são capazes de fornecer razões como justificativa para o que acredita. Acredito que Burge diz isso porque tem uma concepção de razão bem exigente e sofisticada, em que o sujeito precisaria ser capaz de elaborar hipóteses e teorias para justificar o seu conhecimento observacional. Contudo, as razões podem ser pensadas simplesmente como expressões verbais da experiência que o sujeito fornece do seu ponto de vista, tal como sugere McDowell:

Suponha, porém, que alguém pergunte a um sujeito comum porque ele possui uma determinada crença observacional, digamos, a crença de que certo objeto no interior de seu campo visual é quadrado. Uma resposta previsível seria – “porque ele parece ser assim”. Facilmente reconhecemos aqui o oferecimento de uma razão para se ter tal crença (McDowell, 1994/2005, 208).

Como podemos observar, a razão fornecida pelo sujeito é apenas a expressão verbal de sua experiência. Ele respeita, com a expressão verbal “porque ele parece ser assim”, a conexão entre *razão* e *discurso*. McDowell diz que, se traduzirmos “razão” e “discurso” do grego de Platão, encontraremos uma única palavra para ambas: *logos*. Desta maneira, a ideia de *logos* envolve a pressuposição de que os seres humanos, como animais racionais, dizem respeito à classe de animais com linguagem. Por isso, é possível afirmar que o sujeito forneceu uma razão para a sua crença empírica de que “certo objeto no interior de seu campo visual é quadrado”, pelo simples fato de ter expressado discursivamente “porque ele parece ser assim”. A expressão verbal do sujeito pode ser tomada como uma razão para sua crença empírica, porque o modo como o objeto parece ser coincide com o modo como o sujeito acredita que ele é.

Burge deveria ter considerado a sugestão de Sellars de que existem dois tipos de inteligibilidade: a do espaço das razões, que envolve a normatividade racional, e a do espaço da natureza, que diz respeito ao reino da lei. Burge parece não estar interessado em reconhecer isso, porque alega que a epistemologia deve ser compreendida por meio das explicações empíricas das ciências cognitivas (BURGE, 2003, p. 514). Desse modo, ele pretende naturalizar a normatividade, situando a garantia fora dos limites do espaço das razões. Entretanto, penso que ele está errado ao naturalizar a normatividade, reduzindo a epistemologia ao empreendimento científico. Com isso, não estou dizendo que a prática científica não possa informar o debate filosófico. A prática científica deve informar o debate filosófico. Mas, de uma perspectiva sellarseana, julgo que o conhecimento deve ser visto como um episódio situado no espaço das razões. Portanto, é nesse contexto que a epistemologia deve ser vista como uma disciplina normativa. Só assim, podemos afirmar que somos responsáveis perante as alegações

de conhecimento que fazemos sobre o mundo. Isto porque somos capazes de reconhecer a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças do nosso ponto de vista.

Defender que a autoridade normativa do mundo precisa ser reconhecida racionalmente do ponto de vista do sujeito, não implica defender um modelo de autoridade normativa individualista, como sugere Burge. Isto porque adquirimos as nossas capacidades linguísticas por meio da aquisição de uma língua específica. Apesar de a língua ser adquirida individualmente, ela é um fenômeno social. Dominar uma linguagem, implica participar de uma forma de vida, como nos diz Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 1953/1975, § 23). Quando participamos dessa forma de vida, por meio da aquisição de uma língua, herdamos hábitos de pensamentos e hábitos de compreensão que funcionam como uma primeira forma de corporificação do mental. Por isso, entendo que a normatividade deve ser tomada como um conceito social e cultural. Quero dizer com isso que nos tornamos seres normativos somente quando recebemos contingentemente uma educação (*Bildung*) específica. Ao dizer isso, não estou negando os resultados alcançados pelas ciências cognitivas sobre o modo como trabalha o maquinário psicológico para a formação de crenças. Estou apenas indicando que a relação do ser humano com o mundo é racional, e a aquisição de conhecimento empírico deve ser entendido nesse contexto. Nesse sentido, filio-me à tradição sellarseana de que a capacidade de responder às razões, depende da capacidade de dominar o uso da linguagem.

A ideia é que o ser humano torna-se um ser normativo somente com o domínio do comando de uma linguagem, por meio do qual abrimos nossos olhos racionalmente para o mundo objetivo. Assim, o mundo objetivo é percebido com o significado que é próprio da atividade da espontaneidade. Dessa maneira, desenvolvemos uma relação com o mundo de acordo com a nossa natureza, como seres possuidores de racionalidade. Não nos tornamos seres descolados da natureza quando adquirimos nossa segunda natureza, pelo contrário, realizamos as nossas potencialidades como o tipo de animais que somos. Assim, podemos dizer que a capacidade de dominar o comando de uma linguagem e a capacidade de ser livre diante das circunstâncias biológicas do ambiente são habilidades que, conjuntamente, formam a nossa segunda natureza. Por isso, a justificação de crenças empíricas em seres possuidores de linguagem, portanto, de racionalidade, implica a capacidade de o sujeito perceber o mundo como sendo de um modo ou de outro do seu ponto de vista, o que pressupõe a inteligibilidade própria do espaço das razões.

McDowell também considera que Burge erra ao não considerar que existem dois tipos de inteligibilidade (MCDOWELL, 2013, p. 10). As ciências cognitivas explicam com sucesso

o caráter representacional dos estados perceptivos, mas não podem ser consideradas como a única maneira de compreender e explicar o sistema perceptivo. As explicações científicas não fazem justiça ao significado epistêmico das experiências perceptivas dos sujeitos em primeira pessoa na sua relação com o mundo. De fato, podemos explicar os estados perceptivos em termos das ciências cognitivas, como Burge defende, mas este modo não exclui o entendimento da experiência perceptiva em seu significado epistêmico. Sabemos que nossas capacidades perceptivas são falíveis, pois podemos nos enganar sobre as coisas que acreditamos e julgamos acerca do mundo. Mas, na experiência verídica, se o sujeito tem certo aspecto do mundo presente a ele, então está em posição que não deixa aberta nenhuma possibilidade de que o mundo não esteja disponível a ele. Neste caso, o sujeito tem uma garantia conclusiva para acreditar ou julgar que um aspecto do mundo está diante dele.

McDowell acredita que esses dois modos de inteligibilidade, o das ciências cognitivas e o epistemológico, não competem entre si (McDOWELL, 2013, p. 10). Quando explicamos os estados perceptivos como resultados de diferentes respostas ao ambiente, mediado pelas informações fornecidas pelos *inputs* sensoriais, a inteligibilidade que encontramos é revelada pela explicação cognitiva-científica. As representações sub-individuais não são atos da capacidade racional do sujeito para conhecer o mundo.⁹¹ Contudo, podemos explicar os mesmos estados perceptivos como atos da capacidade de sujeitos racionais. Quando fazemos isso, entendemos “a experiência perceptiva em seu significado epistemológico” (McDOWELL, 2013, p. 10). Entender a experiência em seu significado epistemológico equivale a situar tal episódio no espaço das razões, que implica dar e pedir razões para o que se acredita e se faz, e isso é próprio da nossa aquisição da segunda natureza.

A questão é que as descrições científicas não esgotam o que pode ser dito sobre a relação do ser humano com o mundo. A descrição do funcionamento dos sistemas que produzem as representações sobre o mundo não elimina o significado epistêmico da experiência. Nesse sentido, descrições de ocorrências subpessoais não servem como objeção a posição de que os indivíduos possam acessar as razões do seu ponto de vista. Entendo, como McDowell, que a explicação científica não elimina a inteligibilidade epistêmica implicada na relação dos seres racionais com o mundo. Isto porque somos capazes de reconhecer, como seres racionais, que o mundo possui autoridade normativa sobre as nossas crenças. A noção de segunda natureza assegura que o ser humano entre em contato, não com o mero ambiente em termos biológicos,

⁹¹ Para Dennett os sistemas perceptivos subpessoais, são semelhantes a sistemas computacionais, deste modo, são estruturas sintáticas e não semânticas.

mas com um mundo significativamente humano. Por isso, não podemos considerar a inteligibilidade científica como a única inteligibilidade capaz de explicar a relação do ser humano com o mundo. Se consideramos somente as explicações das ciências cognitivas, então temos apenas descrições da experiência em terceira pessoa. Contudo, sabemos que não é o caso que temos apenas descrições da experiência em terceira pessoa, portanto, não é o caso que a única inteligibilidade explicativa do sistema perceptivo seja a das ciências cognitivas.

É claro que a explicação científica de como funciona nosso sistema cognitivo é importante para o entendimento do tipo de criaturas que nós somos, e mesmo para indicar as semelhanças que nosso sistema cognitivo guarda para com outras espécies de animais. Só que essa explicação não funciona como uma objeção à ideia de que a experiência possui um significado epistêmico. Dizer que a experiência tem um significado epistêmico implica dizer que a relação dos seres humanos com o mundo tem um valor racional, que não pode ser capturado nos termos do espaço da natureza. O significado epistêmico da experiência pode ser melhor compreendido, como enxergo as coisas, por meio da inteligibilidade do espaço das razões. Penso que isso se segue porque, na experiência, o ser humano está em contato com um mundo objetivo que se apresenta a ele como sendo de um jeito ou de outro. Esse contato com o mundo permite ao sujeito formar e justificar crenças empíricas.

Além disso, o externismo naturalista não respeita a conexão entre conhecimento e ação racionalmente motivada. O ponto é de que as nossas ações em relação ao mundo devem ser guiadas por aquilo que sabemos. De acordo com o externismo naturalista, não precisamos reconhecer as garantias do nosso ponto de vista. Ora, se não precisamos reconhecer as garantias que orientam as nossas ações, então não temos como saber se essas ações são resultadas de crenças sustentadas com boas razões fornecidas pelo mundo, ou se são apenas o resultado de palpites de sorte. Para que tenhamos uma ação racionalmente guiada, precisamos ser capazes de acessar cognitivamente as razões do nosso ponto de vista. Isso também se aplica ao caso epistêmico. Segundo McDowell, a posição de Burge gera uma ideia infeliz de que a garantia adquirida pela percepção a favor da crença não assegura a verdade da crença (McDOWELL, 2011, p. 30). Mas, no caso da experiência de seres humanos, se as atividades racionais funcionam bem, o sujeito possui um estado perceptivo com características do mundo, que fornece garantia conclusiva para a crença correspondente (McDOWELL, 2011, p. 53).

Diante disso, podemos retomar a ideia de Sellars, segundo a qual o sujeito só possui um estado como sendo de conhecimento se for capaz de enunciar as razões do seu ponto de vista, para considerar sua crença como verdadeira. Desse modo, vale lembrar o que Sellars nos diz

sobre o conhecimento observacional. Para ele, o conhecimento observacional de relatos do tipo “isto é um livro verde e retangular” só pode ser sustentado por razões se o sujeito envolvido na experiência já sabe muitas outras coisas sobre esse fato do seu ponto de vista. Neste caso, precisa saber fatos gerais da forma “este é um sintoma confiável de que estou diante de um livro verde e retangular”, “geralmente livros com essa cor e forma são melhor percebidos de tal e tal modo”. Isto é ocupar o espaço das razões, isto é, um episódio de conhecimento que podemos dizer que envolve a autoridade normativa (SELLARS, 1956/2008, p. 81). Isso quer dizer o seguinte: a epistemologia se interessa por aquilo em que o indivíduo deve acreditar, ou aquilo em que o indivíduo pode, de modo justificado, do seu ponto de vista, acreditar.

Assim, podemos dizer que a reabilitação do discurso da objetividade passa por um processo triplo: primeiro, reconhecer que a entrada no mundo das exigências racionais, ou seja, a entrada no espaço das razões, ocorre de modo contingente. Isso implica, entre outras coisas, reconhecer que nossos julgamentos podem estar equivocados e que precisamos do auxílio de outros indivíduos para alcançarmos conhecimento do mundo; segundo, podemos, por meio de nossas práticas sociais, reconhecer no espaço das razões a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças empíricas, com isso, reconhecer nossa situação contingente e finita, e terceiro, contra Rorty, não precisamos rejeitar a ideia de que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. Defender isso, não nos compromete com as motivações da epistemologia tradicional moderna.

5.8 – Considerações finais

Procurei defender neste capítulo uma noção de objetividade que não fosse incompatível com o reconhecimento da contingência e finitude humana. Esta noção de objetividade permite dizer que somos responsáveis pelas alegações que fazemos perante o mundo, porque a autoridade do mundo não pode ser concebida em termos não-humanos. A autoridade conferida ao mundo deriva-se das práticas sociais humanas consolidadas na tradição de investigação do conhecimento. Por nos possibilitar sustentar crenças verdadeiras sobre o mundo, o que implica sucesso em nossa compreensão da realidade, o discurso da objetividade pode ser tomado como um hábito intelectual, ou um valor epistêmico legítimo. Portanto, não precisamos substituir o discurso da objetividade pela solidariedade. Até mesmo para defender o discurso da

solidariedade é preciso reconhecer objetivamente a existência de outras pessoas. Por isso, não podemos confundir o discurso metafísico da objetividade a partir de lugar nenhum, preocupados em falar das coisas como são si mesmas com uma noção de objetividade socialmente contingente.

Entender o funcionamento dessa noção de objetividade passa pela ideia de que nosso entendimento não está totalmente à nossa disposição, isto é, nosso entendimento terá sempre uma contribuição positiva dos hábitos intelectuais. Leio isso no sentido de que não podemos alcançar uma visão incondicionada. Mesmo tendo consciência dos condicionamentos dos hábitos intelectuais, não temos como eliminá-los. O reconhecimento desses condicionamentos não precisa ser visto como uma negação de que o mundo possa exercer autoridade normativa sobre nossas crenças. O mundo pode ser revestido de autoridade normativa porque é percebido pelos seres humanos linguisticamente. É essa experiência linguística que transforma o ambiente em um mundo humano. Portanto, podemos manter o discurso da objetividade porque ganhamos um mundo revestido de uma autoridade humana.

6 – Conclusão

Em minha tese procurei defender a reabilitação do discurso epistemológico da objetividade contra a posição de Rorty de que devemos buscar a solidariedade. Ele pensa que o discurso normativo pressuposto pela objetividade de que devemos ser responsáveis pelas alegações de conhecimento que fazemos sobre o mundo nos coloca em contato com uma autoridade não-humana. De acordo com ele, o discurso da objetividade é incompatível com o reconhecimento da nossa contingência. Por isso, o melhor a fazer é buscar a solidariedade, pois esta cria compromisso com os pares da comunidade e permite que reconheçamos a nossa situação contingente. Contra isso, defendi que o discurso da objetividade não é incompatível com o reconhecimento da nossa situação contingente. Na verdade, indiquei que a ideia de solidariedade torna os problemas epistemológicos de tradição cartesiana urgentes, já que, no discurso da solidariedade, o mundo encontra-se fora do alcance do que podemos pensar sobre ele. Isto porque Rorty concebe uma noção de justificação em que o mundo não fornece nenhum tipo de contribuição normativa para a formação e justificação de crenças empíricas. Ele pensa a interação dos indivíduos com o mundo em termos meramente causais.

Para defender a reabilitação do discurso da objetividade, contra a crítica de Rorty, recorri à ideia de McDowell, inspirada em Aristóteles, de segunda natureza. Mostrei que, ao adquirir a segunda natureza, o indivíduo abre os olhos para as exigências da razão, isto é, o sujeito passa a ocupar o espaço das razões. Indiquei que a segunda natureza não é algo que os seres humanos possuam naturalmente. Mesmo que as disposições para adquirir a segunda natureza sejam naturais, só adquirimos a segunda natureza por meio de uma educação especificamente situada. Nesse sentido, nossa entrada no espaço normativo das razões ocorre de maneira contingente, já que a aquisição de capacidades racionais ocorre por meio de uma língua específica. É nessa situação específica que nossos olhos se abrem para o mundo objetivo, pois, com a aquisição da segunda natureza, o mundo deixa de ser o ambiente meramente biológico de luta pela sobrevivência e se torna racionalmente significativo. Por isso, defendi que com a noção de segunda natureza somos capazes de reconhecer a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças, porque ao entrar no espaço das razões, reconhecemos essa autoridade do mundo do nosso ponto de vista. Isto nos permite afirmar, por exemplo, que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo.

No primeiro capítulo procurei fazer uma exposição do ataque de Sellars ao Mito do Dado. Meu interesse foi apenas mostrar como ele elabora sua crítica contra a ideia de que a

experiência fornece Dados brutos, sensações ou impressões sensoriais que funcionam como fundamentos para a justificação do conhecimento observacional. Por isso, não me interessei por apresentar críticas que poderiam ter sido feitas à posição de Sellars. O meu objetivo neste capítulo foi apenas fazer uma apresentação do ataque de Sellars ao Mito do Dado. Entendo que esse objetivo é coerente com o percurso da minha tese, na medida em que discuto leituras filosóficas extraídas da reflexão de Sellars. Nesse sentido, o ataque ao Dado foi tomado como um desafio filosófico para pensarmos a nossa relação com o mundo empírico, porque este funciona como objeção ao empirismo fundacionista e também serve como ponto de partida para discutir questões referentes à normatividade, racionalidade e justificação de crenças.

No segundo capítulo aponte o ataque de Sellars ao Mito do Dado foi fundamental para a tese metafilosófica de Rorty de que devemos abandonar a epistemologia. Rorty acredita que o ataque de Sellars ao Dado representa um golpe contra a epistemológica, porque mostra que a experiência não fornece fundamentos para justificar o conhecimento. Abordei a tese de Rorty, inspirada no espaço das razões, de que a justificação de crenças deve ser entendida como uma questão de prática social ou conversacional. Isto porque ele pensa que o mundo não possui autoridade normativa. A normatividade deve ficar restrita aos acordos alcançados nas práticas sociais da comunidade. Indiquei que a crítica de Quine aos dogmas do empirismo é importante para a crítica de Rorty contra a epistemologia. Forneci uma caracterização do tipo de holismo e naturalismo advogado por Rorty. Discuti a rejeição de Rorty ao conceito tradicional de verdade. Por fim, explique em que consiste a hermenêutica rortyana, mostrando porque ele sugere que a hermenêutica deve substituir a epistemologia.

No terceiro capítulo discuti o antifundacionismo sellarseano de Rorty, que o levou a defender a tese de que a epistemologia deve ser abandonada. Argumentei que o ataque de Sellars ao Mito do Dado deveria ser lido como uma objeção ao fundacionismo empirista e não como uma rejeição à epistemologia. Aleguei que Rorty não deixa claro o uso que faz do termo “fundacionismo”, já que faz uma confusão entre o uso epistemológico e o uso metafilosófico do termo. Por isso, julguei ser um equívoco de Rorty entender epistemologia como sinônimo de fundacionismo. Explorei a leitura que ele faz do “nominalismo psicológico” e, com isso, sua tese de que os indivíduos, no que diz respeito ao conhecimento empírico, não precisam ser responsáveis perante as alegações de conhecimento sobre o mundo. Contra isso, defendi que o mundo contribui para a formação e justificação de crenças empíricas. Debatí a interpretação de Rorty do espaço das razões e sua tese de que a justificação é uma questão de conversação, ou seja, de prática social. Por isso, explicito o contexto em que Sellars introduz a noção de espaço

das razões. Diante disso, tomei as críticas de Boghossian e Putnam contra o etnocentrismo relativista de Rorty. Apontei problemas na posição de que devemos ser hermenêuticos na investigação sobre o conhecimento. Por fim, julguei que a hermenêutica rortyana nos faz perder o mundo, já que rejeitamos o discurso da objetividade que é fundamental para as nossas pretensões de conhecimento empírico.

No último capítulo defendi a tese de que o discurso da objetividade deve ser reabilitado contra a crítica de Rorty. Para isso, apresentei a posição de Rorty de que devemos substituir a objetividade pela solidariedade. Defendi que a principal motivação de Rorty para rejeitar a objetividade é o ataque de Sellars ao Mito do Dado, pois mostra que a ideia de fundamentos não faz sentido e permite a ele limitar a autoridade normativa ao âmbito da linguagem, não considerando qualquer contribuição epistêmica do mundo. Para defender a minha tese, considerei as reflexões de McDowell sobre a noção de segunda natureza desenvolvida no livro *Mente e Mundo* (1994/2005). Indiquei que a segunda natureza é adquirida de maneira contingente, mas que isso não impede o contato racional do indivíduo com o mundo. Mostrei que a segunda natureza nos permite ver o mundo, não como o ambiente biológico de luta pela sobrevivência, mas como um lugar racionalmente significativo. Julguei que a noção de segunda natureza, nos permite reconhecer a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças do nosso próprio ponto de vista. Isto nos possibilita dizer que somos responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo, ao mesmo tempo que nos possibilita reconhecer a nossa contingência e finitude.

Consideramos que a aquisição da segunda natureza ocorre por meio da aquisição de uma língua específica, pois é dessa forma que atualizamos nossas capacidades linguísticas. Ao adquirir uma língua específica adquirimos a segunda natureza, assim como os hábitos de pensamentos legados pela tradição. Esses hábitos de pensamentos não podem somente ser vistos negativamente. Eles passaram a ser considerados negativos por causa da crítica Iluminista, que não considera a possibilidade de que as práticas racionais consolidadas na tradição possam de alguma maneira ser tomadas como legítimas. Reconhecer a existência de hábitos de pensamentos legítimos legados pela tradição não implica que devemos abrir mão das nossas capacidades racionais. Os hábitos de pensamentos legítimos são fundamentais para as nossas pretensões epistêmicas de adquirir conhecimento sobre o mundo.

Embora a tradição represente o conjunto de saberes acumulados historicamente, ela pode ser modificada por meio de reflexões das gerações que vão surgindo. Dessa maneira, é possível mudarmos nossa situação epistêmica no mundo para melhor. Nesse sentido, o

florescimento intelectual humano pode ocorrer sem que precisemos abrir mão da noção de objetividade. O discurso da objetividade é um hábito de pensamento legado pela tradição que nos permite adquirir conhecimento, não de um ambiente hostil, mas sim de um mundo significativamente humano.

7 – Referência Bibliográfica

ALSTON, W.P. (1998). “Sellars and the “Myth of the Given.”” *Presented at the 1998 Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association*. Reprinted at <http://www.ditext.com/alston/alston2.html>.

ARISTÓTELES. (1984). *Metafísica; Ética a Nicômaco*; Tradução de Vinzenzo Cocco e Eudoro de Souza; In. ARISTÓTELES. *Coleção Os Pensadores*. Editor: Victor Civita.

AUDI, Robert. (2011). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London: Routledge, Third edition.

ARISTÓTELES. (1971). *Ética a Nicômaco*; livro II – 1ª edição. São Paulo: Nova Cultural. (Os pensadores).

AUXIER, Randall E., ANDERSON, DOUGLAS, R., and HAHN, Lewis Edwin, eds., (2015). *The Philosophy of Hilary Putnam*. The Library of Living Philosophers, vol. 34. Chicago: Open Court.

AYER, A. J. (1936). *Language, truth and logic*. Harmondsworth, UK: Penguin Books.

BACON, F. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultura, 1979. (Coleção Os Pensadores).

BILGRAMI, Akeel. (2000). “Is Truth a Goal of Inquiry? Rorty and Davidson on Truth. In. Brandom, Robert. (2000). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.

BLACKBURN, Simon. (1984). *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press.

BOGHOSSIAN, Paul. (2012). *Medo do Conhecimento: contra o relativismo e o construtivismo*. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Editora Senac, 2012. (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press.

BONEVAC, D. (2002). “Sellars vs. the Given”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, 1-30.

BRANDOM, Robert. (1994). *Making It Explicit*, Cambridge MA: Harvard University Press.

BRANDOM, Robert. (ed.). (2000). “Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism”. In. BRANDOM, Robert. (2000). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.

BRANDOM, Robert. (2003/2008). “Guia de estudos”. In. *Empirismo e Filosofia da Mente* (1956/2008). tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

BRANDOM, Robert. 2008. “An Arc of Thought: From Rorty’s Eliminative Materialism to his Pragmatism”, unpublished manuscript, available at <http://www.pitt.edu/~brandom/index.html>

BRANDOM, Robert. (2019). *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel’s Phenomenology*. Front Cover. Robert Brandom. Belknap Press of Harvard University Press.

BURGE, Tyler. (2003). "Perceptual Entitlement." *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (3): 503–548.

CARNAP, Rudolf. (1937). *The Logical Syntax of Language*. Kegan Paul.

CARNAP, Rudolf. (1947). *Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic*. University of Chicago Press.

CHOMSKY, Noam. (1968). "Quine's empirical assumptions"; *Synthese*; 19, pp. 53-68.

DAVIDSON, Donald. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.

DAVIDSON, Donald. (2001a). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.

DESCARTES, René. (1973). *Meditações*. (Os pensadores), vol. XV. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, pp. 93-150.

DeVRIES, Willem A; Triplett, TIMM. (2000). *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars' "Empiricism and the Philosophy of Mind,"* 2000, Indianapolis & Cambridge, MA: Hackett Publishing Co. [A detailed commentary on [EPM] (see above), including the complete text as published with additional footnotes in [SPR], 1963. A comprehensive introduction to Sellars's classic essay.]

DeVRIES, Willem A., (2005), *Wilfrid Sellars*, Chesham, Bucks: Acumen Publishing and Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press. [A clearly written and accessible survey of Sellars's systematic philosophy as a whole.]

DEWEY, John. (1958 [1925]). *Experience and Nature*. New York: Dover Books. DEWEY, John. (1975). *Experiência e Natureza; Lógica: a teoria da investigação; Arte como experiência*; tradução de Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme; Abril Cultural (Os pensadores), São Paulo.

DEWEY, John. (2011). *Reconstrução em filosofia*. – 1ª ed. – São Paulo: Ícone, (Coleção Fundamentos da filosofia). (1920). *Reconstruction in Philosophy*; Henry Holt and Company.

DEWEY, John. (1999). *The Essential Dewey* (two volumes edited by Hickman, L. and Alexander, T.), Bloomington: Indiana University Press, 1999. (When possible, references to Dewey's writings are given to this collection. They take the form ED n: m—to page m of volume n).

DRETSKE, Fred. (1969), *Seeing and Knowing*, Chicago: The University of Chicago Press.

ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. (2008). *Para que serve a verdade?*; Tradução de Antonio Carlos Olivieri. São Paulo: Editora Unesp.

EVANS, Gareth. (2002 /1982) *The Varieties of Reference*. Ed. de John McDowell. Oxford e New York: Clarendon Press e Oxford University Press.

FODOR, Fodor. (1984). "Observation Reconsidered," *Philosophy of Science*, 51, no. 1 (Mar.), pp. 23-43.

FREGE, Gottlob. (1892/2009). "Sobre o sentido e a referência"; In. *Lógica e Filosofia da linguagem*; tradução e notas de Paulo Alcoforado. – 2. – ed. Amp. e ver. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. (1997). *Verdade e método*; tradução de Flávio. Paulo Meurer. - Petrópolis, RJ: Vozes.

GREEN, T. H. (1968). *Hume and Locke*; ed. Ramon Lemos (New York).

GUIGNON, C. and HILEY, D., (eds). (2003). *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press.

GUTTING, Gary. (2003). "Rorty's Critique of Epistemology". In. GUIGNON, C. and HILEY, D., (eds). (2003). *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press.

HAACK, Susan. (2009). *Evidence and Inquiry*. Blackwell, 1993. Second edition, Prometheus Books 2009.

HACKING, Ian (1982/2002), *Language, Truth and Reason in Martin Hollis e Steven Lukes*, eds., *Rationality and Relativism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 48-66. [reimp.: Hacking 2002: 159-77].

HACKING, Ian. (1999). *The Social Construction of What?*; London: Harvard University Press.

HACKING, Ian. (2002/2009). *Ontologia Histórica*. Tradução de Leila Mendes. Unisinos; 1º Edição.

HEGEL, G. W. F. (1807/2014). *Fenomenologia do Espírito*; tradução de Paulo Meneses; colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. – 7ª ed. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

HEGEL, G. W. F. (2010). *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo de Oliveira Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos.

HEGEL, G. W. F. (1820/1997). *Princípios da filosofia do direito*; tradução Orlando Vitorino. - São Paulo : Martins Fontes, 1997. (Clássicos)

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. – Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp; Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.

HUEMER, Michael, "Sense-Data", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (First published Fri May 21, 2004), URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/sense-data/>>.

HUME, David. (2003). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução J. O. A. Marques. São Paulo: Unesp, 2003.

HUME, David. (2001). *Tratado da natureza humana*. (Tradução de Déborah Danowski) São Paulo: Editora UNESP e Imprensa Oficial do Estado, 2001.

JAMES, William. (1907). *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

KANT, Immanuel. (2012) *Crítica da Razão Pura*; tradução e notas de Fernando Costa Mattos. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

KOONS, Randel. (2006). “Sellars, Givenness, and epistemic priority” In. Michael P. Wolf, Mark Norris Lance. *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*; Rodopi, Amsterdam - New York, NY, pp. 217-232.

KUHN, Thomas. (2011). “Objetividade, juízo de valor e escolha de teoria”. In. *A Tensão essencial: estudos selecionados sobre tradição e mudança científica*; tradução de Marcelo Amaral Penna-Forte. – São Paulo: Editora Unesp.

KUHN, Thomas S. (2017). *A estrutura das revoluções científicas*. 13. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

LEWIS, C. I. (1929). *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Dover reprint, 1956.

LEWIS, C. I. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Open Court.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

LOSEE, John. (1979). *Introdução Histórica à Filosofia da Ciência*; tradução de Borisas Cimblaris. – Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo.

MacDONAL, Cynthia & MacDONALD, Graham (eds.). (2006). *McDowell and His Critics*; Blackwell.

MALACHOWSKI, Alan. (2020). *A Companion to Rorty*; Blackwell Companions to Philosophy, Wiley-Blackwell; Edição: 1.

MALACHOWSKI, Alan., (ed). (1990). *Reading Rorty: Critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature and Beyond*. Oxford: Blackwell.

MALACHOWSKI, Alan. (2002). *Richard Rorty (Philosophy Now)*; Publisher: Acumen.

McDOWELL, John. (1998). “Sellars on Perceptual Experience”, In. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (2009).

McDOWELL, John. (1998). “The Constitutive Ideal of Rationality: Davidson and Sellars”. In. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 207-220.

McDOWELL, John. (2000). "Towards Rehabilitating Objectivity". In. BRANDON, Robert. (ed.). (2000). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.

McDOWELL, John. (2009). *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

McDOWELL, John. (2005). *Mente e Mundo*. tradução de João Vergílio Gallerani Cuter; ensaio introdutório Hilan Bensusan. – Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras. (1994). *Mind and World*; Cambridge, Mass: Harvard University Press.

McDOWELL, John. (2008). "Avoiding the Myth of the Given". In. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, MA: Harvard University Press, (2009c), pp. 256-275.

McDOWELL, John. (2009). "Why Is Sellars's Essay Called "Empiricism and the Philosophy of Mind?"", In. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (2009).

McDOWELL, John. (2009). "Sellars's Thomism", In. *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, (2009).

McDOWELL, John. (2013a). "The myth of the mind as detached"; In. SCHEAR, K. J. *Mind, Reason, and Being-in-the-world: the McDowell-Dreyfus debate*; Routledge: Taylor & Francis Group; London and New York.

McDOWELL, John. (2016). "A Sellarsian Blind Spot". In. O'SHEA, James. (2016). *Sellars and his Legacy*; Oxford University Press.

McDOWELL, John. (2018). "Sellars and the Space of Reasons". *Analysis. Claves de Pensamiento Contemporáneo*, 21; (8), pp.1-22.

MacLEOD, Mary C; RUBENSTEIN, Eric M. "Universals," by, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/universa/>.

MEGILL, Allan (ed.). (1994). *Rethinking Objectivity*, Duke University Press.

MISAK, C.J. (ed.), (2007). *New Pragmatists*, Oxford: Oxford University Press.

MOSER, Paul. (2012). "Realismo, objetividade e ceticismo"; In. *Compêndio de Epistemologia*; tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes, Rogério Bettoni. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

NAGEL, Thomas. (2004). *Visão a partir de lugar nenhum*. Tradução de Silvana Vieira; Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. (2008). *Humano, demasiado humano : um livro para espíritos Livres*; tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

O'SHEA, James R. (ed.). (2016). *Sellars and His Legacy*; Oxford University Press UK.

PAPINEAU, David. “Naturalism”. In. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2020 edition), (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/#MetNat>>.

PEIRCE, C.S., (1992 and 1999). “Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man” (1868). *The Essential Peirce* (two volumes edited by the Peirce edition project), Bloomington: Indiana University Press, 1992–1999. (References to Peirce’s writings in this collection take the form EPn: m—to page m of volume n).

PEIRCE, C.S., (1992 and 1999). “Some Consequences of Four Incapacities”. (1868). *The Essential Peirce* (two volumes edited by the Peirce edition project), Bloomington: Indiana University Press, 1992–1999. (References to Peirce’s writings in this collection take the form EPn: m—to page m of volume n).

PEIRCE, Charles Sanders. “A fixação da crença”; In. *Ilustrações da lógica da ciência*. Tradução e introdução de Renato Rodrigues Kinouchi. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

PEIRCE, Charles Sanders. “Como tornar nossas ideias claras”; In. *Ilustrações da lógica da ciência*. Tradução e introdução de Renato Rodrigues Kinouchi. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

PIPPIN, Robert. (2008). *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*; Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PUTNAM, Hilary. (1974). “The Refutation of Conventionalism”; Vol. 8, No. 1, *Symposia Papers to be Read at the Meeting of the Western Division of the American Philosophical Association in St. Louis, Missouri*, April, pp. 25-40

PUTNAM, Hilary. (1987). *The Many Faces of Realism*. La Salle, Ill.: Open Court, 1987.

PUTNAM, Hilary. (1990). *Realismo de Rosto Humano*; tradução de Carlota Andrade; Instituto Piaget. *Realism with a human face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

PUTNAM, Hilary. (1992). *Razão, Verdade e História*; tradução de Antonio Duarte; Publicações Quixote. (1981). *Reason, Truth and History*; Cambridge University Press.

PUTNAM, Hilary. (1995). *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell.

PUTNAM, Hilary. (1999). *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press. *Corda Tripla: Mente, Corpo e Mundo*; tradução de Adail Sobral: - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

PUTNAM, Hilary. (2000). “Richard Rorty on Reality and Justification”. In. BRANDON, Robert. (ed.). (2000). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.

PUTNAM, Hilary. (2008). *O Colapso da Verdade e outros ensaios*; tradução de Pablo Rubén Mariconda e SYLVIA Gemignari Garcia, São Paulo: Ideias e Letras. (2004). *Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, 2004.

QUINE, W. V. (1953). *De um Ponto de Vista Lógico*; tradução de Antonio Ianni Segatto. – São Paulo: Editora Unesp, 2010.

QUINE, W. V. (1969/1980). “Epistemologia Naturalizada”. In. *Relatividade ontológica e outros ensaios*; trad. O. Porchat e A. Loparic; De um ponto de vista lógico; trad. L. H. Dos Santos e al. São Paulo, Abril. (Os Pensadores).

QUINE, W. V. (1970). “On the Reasons for Indeterminacy of Translation”; *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, No. 6 (Mar. 26), pp. 178-183

QUINE, W. V. (1951/2010). *Palavra e Objeto*; tradução de Sofia Inês Albornoz Stein e Desiderio Murcho. – Petrópolis, RJ: Vozes.

QUINE, W. V. (1992). *Pursuit of Truth*, Revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press

RORTY, Richard. (1970). “Cartesian epistemology and changes in ontology”; In. *Mind, Language, and Metaphilosophy: Early Philosophical Papers*, edited by S. Leach and J. Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

RORTY, Richard. (1979). *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antonio Trânsito; revisão César Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

RORTY, Richard. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: university of Minnesota Press. (1999). *Consequências do Pragmatismo*, Editora Instituto Piaget; 1ª edição.

RORTY, Richard. (1997). *Objetivismo, Relativismo e Verdade*, Escritos Filosóficos 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. Inglês. (1983). *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge university Press.

RORTY, Richard. “Universality and Truth”. In. BRANDON, Robert. (ed.). (2000). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.

RORTY, Richard. (2005). *Verdade e Progresso*. Tradução de Denise Sales; Barueri, SP: Manole. *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

RORTY, Richard. (1999). *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books.

RORTY, Richard. (2007). *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge university Press.

RORTY, Richard. (2009). *Filosofia como política cultural*. Tradução de João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes. (2007). *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Vol. 4. Leiden, Netherlands: Cambridge University Press.

RORTY, Richard. (2015). “Putnam, Pragmatism and Parmenides”. In. Auxier, R. E., Anderson, D. R., & Hahn, L. E., eds., *The Philosophy of Hilary Putnam, The Library of Living Philosophers*, Open Court, Chicago, Illinois.

ROSENBERG, Jay, “Wilfrid Sellars,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/sellars/>>. [This was the previous entry on Sellars in the Stanford Encyclopedia of Philosophy — see the version history.]. Em nosso trabalho estaremos negociando com a imagem manifesta.

RUSSELL, Bertrand. (2008). *Os Problemas da Filosofia*; tradução de Desidério Murcho. – Lisboa, Edições 70. *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, (1912/1997).

SAATKAMP, Herman J., ed. (1995). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.

SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um humanismo*; 3a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1975.

SCHLICK, Moritz. (1975). “O fundamento do conhecimento”. (Tradução: Luiz João Baraúna), São Paulo: Abril Cultural, 1975 (In: Coleção “Os Pensadores”, Vol. XLIV).

SEARLE, John. (1992). “Rationalism and Realism: What is at Stake?” *Daedalus*, 122; (4). (Fall): 55–84.

SEARLE, John. (1995). “Does the Real World Exist?”; In. KUPP, B. Christopher. (1997). *Realism Antirealism and Epistemology*; by Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

SELLARS, Wilfrid. (1956). *Empirismo e Filosofia da Mente*; tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008. “Empiricism and the Philosophy of Mind,” in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, H. Feigl & M. Scriven (eds.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1956: 253–329. (Originally presented at the University of London Special Lectures in Philosophy for 1956 as “The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind”). Reprinted in SPR with additional footnotes. Published separately as *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, R. Brandom (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. Also reprinted in W. deVries & T. Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: A Reading of Sellars’ “Empiricism and the Philosophy of Mind,”* (KMG), Indianapolis, IN: Hackett, 2000.

SELLARS, Wilfrid (1958). “Counterfactuals, Disposition, and the Causal Modalities,” in. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, ed. H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press). References are to section numbers.

SELLARS, Wilfrid. “Notre Dame Lectures”; (1969-1986), (English Edition) de Sellars, Wilfrid, Amaral, Pedro, Sicha, Jeffrey.

SELLARS, Wilfrid. (1963). *Science, Perception and Reality*. London and New York.

SELLARS, Wilfrid. (1967). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Atascadero, California: Ridgeview, 1992.

SELLARS, Wilfrid. (1983). "Mental Events" In. (org). Wilfrid Sellars, Kevin Scharp, Robert B. Brandom. (2007). *In the Space of Reasons_ Selected Essays of Wilfrid Sellars*: Harvard University Press.

SELLARS, Wilfrid. (1989). *The Metaphysics of Epistemology*; Lectures by Wilfrid Sellars, Pedro Amaral (ed.), Ridgeview Publishing Co.; Atascadero, CA; 1989. [Contains a complete bibliography of Sellars's published work through.

STRAWSON, P. F. (1959/2019). *Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva*; tradução de Plínio Junqueira Smith, Editora, Unesp. (1959). *Individuals*. London: Methuen.

STRAWSON, P. F. (1966). *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*. Taylor & Francis (CAM), Routledge. Reprinted 2006.

STROUD, Barry. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press.

TARTAGLIA, James. (2007). *Rorty and the Mirror of Nature*; by Routledge, 270 Madison Ave, New York, NY.

TOMASELLO, M. (1999/2019). *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. Tradução de Claudia Berliner. 2ª ed. São Paulo: Martins fontes.

VINCI, T. (1998). "The Myth of the Myth of the Given". Reprinted at <http://www.ditext.com/vinci/mmg.html>.

WARNKE, Georgia. "Rorty's Democratic Hermeneutics". In: *Richard Rorty*. Edited by GUIGNON, Charles and HILEY, David R. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 105 – 123.

WEBB, Mark. "Meeting others in the space of reasons: fallibilism for sellarsians" (2006), In. Michael P. Wolf, Mark Norris Lance. *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*; Rodopi, Amsterdam - New York, NY, 2006, pp. 217-232.

WEST, Cornell. (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.

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

WILLIAMS, Michael. (2000). "Epistemology and the Mirror of Nature". In. BRANDOM, Robert. (2000). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.

WILLIAMS, Michael. (2001) *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford University Press.

WILLIAMS, Michael. (2003) "The Tortoise and the Serpent: Sellars on the Structure of Empirical Knowledge". In. (2009). *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism: Essays on Wilfrid Sellars*.

WILLIAMS, Michael. (2003). “Rorty on Knowledge and Truth”. In. GUIGNON, C. and HILEY, D., (eds). (2003). *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1953). *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Edição bilíngue. 3. ed. Tradução de G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1997. Tradução brasileira: *Investigações Filosóficas*. 2. ed. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus/Logisch-Philosophische Abhandlung*. Edição bilíngue. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2017.